دليل أكسفورد للفلسفة

تحرير
تد هوندرتش

ترجمة
نجيب الحصادي

دليـــل
أكسفورد للفلسفة

الجزء الأول

من حرف أ إلى حرف ط

تحرير

تد هوندرتش

ترجمة

نجيب الحصادي

تحرير الترجمة

منصور محمد البابور　　محمد حسن أبو بكر

مراجعة اللغة

عبد القادر الطلحي

إهـــداء المحرر

إلى بي، جين، كارلين، وروثي؛ مع حبي

إهـــداء المترجم

إلى التي «نحصيها على الأصابع ألما..ألما»

إلى درنة... المدينة التي لا تهدأ النفس إلا بين حناياها...

تقديم المترجم

هذا دليل لا يكاد يبقي على أمر يتعلق بنتاجات النشاط الفلسفي، الغربي على وجه الخصوص، دون أن يتطرق إليه. وكما يشير محرره، فإن فائدته لا تقتصر بحال على الباحث المتخصص، بل تعم القارئ العام الراغب في تعميق درايته بأصول الفكر البشري، المحتم غالبا أن تتخذ طابعا فلسفيا، بغض الطرف عن مجالها.

أعلام الفلسفة، مدارسها ومذاهبها وتياراتها الكبرى، فضلا عن فروعها العامة والدقيقة، ومفاهيمها وتعبيراتها وأمثلتها الشائعة، تشكل مداخل هذا الدليل الذي أعدته نخبة ممتازة من أبرز فلاسفة العقود الأخيرة من القرن العشرين، وهي مداخل تعرض بطريقة لا تمعن في إهدار التفاصيل، وإن حرصت على تنكب أي تزيّد يفرط في تعقيد بساطة العرض، حيث أحيلت إلى ما تختتم به المداخل من مصادر، مهمة استكمال ما قد يستشعر الباحث المتخصص حاجته إليه.

لقد أوليت ترجمة هذا الدليل العناية التي مكنتني منها ظروفي في ثلاثة الأعوام الفائتة، وهي ظروف لم تكن مواتية تماما، وقد حرصت ما وسعتني السبل على أن يظهر على نحو يليق بالجهد الذي بذله محرره في إعداده، رغم أنه ليس لي الجزم باقتداري على إنجاز ما آليت على نفسي إنجازه، أقلّه بحكم عناية هذا الدليل بالتخصصات الفلسفية كافة، وهي تخصصات لا أكاد أحسن إلا نزرا منها، وقد أعاذني الله من كلف ما لا أحسن.

ولئن كان هذا يبين أن القيام بترجمة عمل بهذا التنوع عمل مؤسساتي يتطلب تضافر جهود نخبة من أولي الاختصاص في كل مجال من مجالات الفلسفة، فإنه يقترح علي اهتبال فرصة هذا التقديم كي أطلب من المتخصصين في مختلف فروع الفلسفة التكرم بموافتنا بمقترحاتهم حول ما يجدونه في حاجة إلى إعادة صياغة أو توضيح أو تصحيح، آملا أن نتمكن لاحقا من تعديل ما يلزم تعديله، والله من وراء القصد.

نجيب الحصادي

200322

تقديم المحرر

إن الغاية الجسورة والعظيمة التي يروم هذا الكتاب تحقيقها إنما تتعين في وضع الفلسفة بين دفتي مجلد واحد على نحو لم نعرف لإتقانه مثيلا. هذه مهمة تستعصي على رجل واحد، أو امرأة واحدة، بل حتى على بعض من الناس أو فريق منهم، رغم أن ذلك لم يحل دون قيام البعض بمحاولة إنجاز هكذا مهمة. لهذا السبب أسهم 249 منا في القيام بها.

تشتمل الفلسفة التي جمعناها هنا أولا على أعمال أعظم الفلاسفة. وفق الاستخدام السائد لهذا التعبير، ربما يكون هناك عشرون منهم؛ ووفق أي معيار، يشتمل هذا البانتيون (مدفن عظماء الأمة) على أفلاطون، أرسطو، الأكويني، هوبز، ديكارت، اسبينوزا، ليبنتز، باركلي، هيوم المبارك، كانت، هيجل، ونيتشه. هؤلاء، فضلا عن آخرين أقل منزلة منهم في ذلك البناتيون، هم مواضع أبحاث طويلة في هذا الكتاب.

ثانيا، تشتمل الفلسفة وفق تصور هذا الكتاب على كل تاريخها باللغة الإنجليزية، تاريخ المفكرين البريطانيين والأمريكيين أساسا. في هذا التاريخ، العديد من الشخصيات لم تكن بأهمية لوك، باركلي، وهيوم. منهم، وإن لم يضمهم ذلك البانتيون، جون ستيوارت مل، تشارلز ساندرز بيرس، برتراند رسل، وإذا كان بالإمكان تضمين نمساوي في هذا التاريخ المحدد، لودفيج فتجنشتين. منهم أيضا جوناثن ادواردز، توماس ريد، وليام جيمس، و ف.هـ. برادلي.

ثالثا، لئن لم يكن في وسع هذا الكتاب أن يشتمل على كل تواريخ الفلسفة في لغات غير الإنجليزية، فإنه يظل يوليهم عنايته. الراهن أنه يعنى بما هو أكثر من كبراء تلك الفلسفات غير الناطقة بالإنجليزية. هكذا أضفنا إلى ديكارت فلاسفة من مواطنيه من أمثال سيمون دي بوفوار، هنري برجسون، وأوجست كونت؛ كما أضفنا إلى كانت وهيجل كلا من جي.ج. فيتخته، جورقان هبرماس، وكارل ياسبرز. هناك أيضا مداخل خاصة بكل الفلسفات الوطنية، من الأسترالية إلى الكرواتية، ومن اليابانية إلى الروسية.

ثمة جزء رابع مهم بدوره يتكون من حوالى 150 مدخلا عن الفلاسفة المعاصرين، حيث الجماعات الكبرى هي الجماعة الأمريكية والبريطانية. لقد كان لإغفال المعاصرين أن يكون تقصيرا، أو

ضربا من العجز؛ فالفلسفة تزدهر، ويتوجب ألا يستبعد ماضيها حاضرها. الراهن أن بعض أولئك المعاصرين سوف ينضمون يوما إلى البانتيون.

ما قيل عن تلك المواضيع الأربعة في الفلسفة كما يتصورها هذا الكتاب يمكن قوله بطريقة مختلفة. يمكن اعتبار تلك المواضيع على نحو لا يركز على المفكرين قدر ما يؤكد الأفكار والبراهين، النظريات والتعاليم والرؤى الشمولية، الحركات والمواريث. إن هذا يسهم في تحديد آخر للكتاب، أكثر تماما ولا يقل إيضاحا ، بل لعله أكثر بيانا. وعلى وجه الخصوص، فإنه يفصح بطريقة أفضل عن كيف أن الكتاب معني بالفلسفة المعاصرة عوضا عن تاريخ الفلسفة.

قد تكون هناك دزينة من الفروع المكرسة في الفلسفة: الابستمولوجيا، الميتافيزيقا، الفلسفة الأخلاقية، الفلسفة السياسية، المنطق الفلسفي، المنطق، فلسفة العقل، فلسفة الجمال، وغيرها. نسبة لكل فرع، يشتمل الكتاب على مقال مطول يعنى بتاريخه وآخر بإشكالياته المعاصرة كتبها متخصصون على ألفة بها. أيضا يتم إلقاء المزيد من الضوء على كل فرع عبر العديد من المداخل الإضافية . كبداية، عبر المداخل سالفة الذكر الخاصة بكبراء الفلاسفة، والمداخل المصاحبة الأقل حجما في التاريخ الناطق بالإنجليزية والتواريخ الناطقة بغيرها، فضلا عن المداخل المتعلقة برؤى معاصرة تواصل سعيها الدؤوب.

في حالة كل من تلك الفروع المكرسة، ثمة أيضا مداخل فرعية ليست عن فلاسفة أفراد. إنها لا تقل أهمية ولعلها تغطي مساحة أكبر من الكتاب. تتراوح هذه بين المقالة القصيرة والتعريف. إذا ألقينا نظرة سريعة على فلسفة العقل مثلا، نجد أنه إلى جانب مقالين مطولين، ثمة مداخل قصيرة عن الأفعال، أنفس الحيوانات، الأحدية الشذوذية، الفهم، دماغ في راقود، نظرية الحزمة في النفس، العلم المعرفي، والثنائية. هذه مجرد بداية بسيطة.

لقد قلت لتوي شيئا عن الفلسفة تتعين غاية 1932 مدخلا في توضيحه. السؤال هو، توضيحه لمن؟ هذا كتاب لكل باحث عن حكم مستنير جدير بالثقة يصدره أولو اختصاص ممتازون. لذا فإنه موجّه جزئيا للقارئ العام الذي يرى أن الفلسفة تحتاز على فتنة تضاهي أو لا تقل قدرا عن فتنة أي قطاع آخر من قطاعات الوجود الفكري أو الثقافي، القارئ الذي يرغب في تصور لها يصدر عن جهة بمقدوره الثقة فيها. لكنه موجّه أيضا للراغب في دراسة الفلسفة وممارستها، ومعني بالتدقيق في ترشيداتها. لو لم تكن هذه الأخيرة غاية للكتاب، ما كان له أن يستهدف الغاية الأولى. ليس ثمة تصور للفلسفة بمقدوره أن يكون جديرا بثقة القارئ العام ما لم يغر الخبراء بالتدقيق فيه ويرم حظوته بموافقتهم .

إذا كان هذا وصفا لطائفتين من القراء المقصودين لهذا الكتاب، فثمة طائفة ثالثة لا تقل أهمية. هناك سبل مختلفة للقراءة. يمكن الجمع بين القرّاء العامين والخبراء ثم تقسيمهم إلى فئتين أخريين من القراء. تضم الأولى قراء يمارسون الفلسفة، وتشتمل الأخرى على من لا يمارسها. حتى أكثر طلاب

الدراسات العليا تفانياً، أو الأكاديميين ذوي الميول المهنية الصادقة، أو العصاميين المتحمسين، يراعون واجبهم. ليست القراءة عملا دائما. لحسن الحظ أنها غالبا ليست كذلك. إنها لا تروم الإجابة عن أسئلة مسبقة، النجاح في امتحان أو كتابة بحث، أو الحصول على درجة أستاذ. أن تقرأ غالبا هو أن تتصفح، أن تسفح الوقت، أن تتسكع. إنه إشباع للفضول، أو فضول التطلع على ورقة فتحت أمامك. القراءة هي أن تثار برؤية عبارات من قبيل إقرار التالي، التكتيل، التهاب المفاصل في الفخذ، قبلة الغبطة، فلسفة العلم النسوية، الوحل، التاروت، ماء القطران، أو الأشياء الغامضة.

هذا الدليل إذن، إذا كان ثمة مبرر لاستدعاء المعنى الصحيح لتلك الكلمة التي يساء استخدامها أحيانا، ليس فقط للقارئ المجتهد، كي يدرسه ويكدّ به. إنه ليس مجرد كتاب مرجعي كامل. إنه أكثر أنسا من ذلك؛ فهو كتاب مسلّ، يناسب صباحات الآحاد. لذا، لم يختر كل ما فيه وفق المبدأ الأعلى الخاص بمواصلة العمل الكؤود. ثمة مداخل فيه، كما سبق أن أشرنا، يرجع مبرر وضعها إلى إثارتها الكامنة عوضا عن موضعها المكرس في قائمة عناوين محررين أكثر صرامة.

تبقى فحسب ثلاثة أشياء يتوجب قولها في هذا التقديم، يتعلق أولها بطبيعة الفلسفة ومن ثم بطبيعة الكتاب نفسه. إزيا برلن، أحد المساهمين في هذا الكتاب، عرّف الفلسفة مرة بأنها لا تعوز فحسب أجوبة عن الكثير من الأسئلة، بل يعوزها أيضا النهج المتفق عليه للعثور على أجوبة. (في ذهنه هنا مقارنة مع العلم، لعلها مقارنة ليست عزيزة، لأسباب مختلفة قليلة، على بعض المساهمين الآخرين، مثال بول فيرابند أو و.ف، كواين). الراهن أن الفلسفة، لا ريب بسبب الصعوبة الخاصة في أسئلتها، عرضة للاختلاف والجدل بقدر ما يكون أي بحث آخر عرضة لهما، بل ربما أكثر من أي بحث آخر، فأسئلتها هي الأصعب.

نتيجة لذلك، لا سبيل لأن يكون هذا الكتاب متسقا على نحو شامل. حتى بعدد أقل من 248 مساهما، إذا كانوا ملتزمين بآرائهم بقدر ما يلتزم بها الفلاسفة عادة، ولا ريب أنه يتوجب عليهم ذلك، سوف تكون هناك خلافات. سوف تكون هناك خلافات حتى لو اقتصر الكتاب على الاثنين وثلاثين فيلسوفا الذين يدرّسون بجامعة أكسفورد، أو على مختلف فلاسفة كاليفورنيا مثلا. وعلى أي حال، ثمة مداخل، تتنازع فيما بينها، أحيانا بشكل متلاحم، أو تتدافع. بوصفي محررا، لم أحاول التوسط أو تهدئة النزاعات بين زملائي (كما لم أقم بتوجيههم بخصوص نوع المواد التي يضمونها في البيبلوجرافيا الواردة في نهاية مداخلهم، فضلا عن أنني لم أحاول بطريقة سمجة استبعاد أي مدخل تم تناول موضوعه، بطريقة مختلفة ما، في موضع آخر). لقد كان لقيامي بذلك أن يفضي إلى قدر أكثر من الأناقة ولكن كان له أيضا أن يفضي إلى قدر أقل من الصدق بخصوص الفلسفة. فضلا عن ذلك، كان له أن يؤثر في شيء آخر يحض عليه الكتاب: كونه لا يشتمل فحسب على رؤى مختلفة بل يشتمل أيضا على أصوات مختلفة.

يذكرني هذا بأمر آخر، يتعلق بالمائة وخمسين فيلسوفا معاصرا الذي يشكلون مواضع بعض من مداخل هذا الكتاب. لقد كان هدفي منح القارئ العام أساسا، إحساسا بالمشروع الفلسفي كما يمارس

اليوم (كما سبق أن أشرنا، ليست الفلسفة موضوعا ميتا أو محتضرا، بل موضوع حيويته - بل أغرى بالقول، شبابه - لا تقل عن أي وقت مضى. العلوم والخرافات وحدها التي تجيء وتغدو). لقد كان بمقدور محرر آخر، على قدر مساو من الحكمة، أن يبحث في عصبته، أن يتفكر في شخصية شهيرة أو اثنتين، متسليا دون شك بحقيقة الصرعة الفلسفية، وأن يختار بطريقة مغايرة.

قمت في البداية باختيار قائمة من المعاصرين، وقد تعرضت تلك القائمة لاحقا لاقتراح أو اقتراحين كريمين من مساهمين ممكنين في الكتاب كانوا قد اطلّعوا عليها، وربما وصلتني رسالة أو اثنتان من أشخاص شعروا أنه قد أجحف في حق اعتزازهم بأنفسهم أو عجزوا عن تصديق أنهم أسقطوا من الحساب. قدمت قائمة المساهمين المبدئية إلى لجنة تحكيم مكونة من دزينة من الفلاسفة المميزين من كل قطاعات ونزعات الموضوع. وافقت اللجنة على الجزء الأساسي الضروري منها، ولكن ليس أكثر من ذلك. لم يتفقوا إلى حد كبير على الإضافات ولا على حالات الحذف المقترحة. ليس ثمة اقتراح للإضافة أو الحذف حظي بأكثر من صوتين من تلك الدزينة من الفلاسفة الجيدين والحقيقيين. كل معاصر حصل على أكثر من صوتين أضيف؛ ولم يكن هناك أي حذف.

وأخيرا، عرفاني بالفضل، وقدره كبير. إنني مدين بفضل الكثيرين، أولا المساهمين المئتين وثمانية وأربعين الذين لم يقوموا بالكثير من عمليات الترضية. كلهم تحمل التغيرات في الرأي التي طرأت بخصوص طول المداخل. كثير منهم تحمل أكثر من ذلك، بما في ذلك الكثير من الرسائل المتعلقة بتنقيح أعمالهم أو القيام ببدايات جديدة. أقوياء البنية منهم أنجزوا عددا كبيرا من المداخل. البعض فكّر فلسفيا بخصوص حقيقة مؤسية مفادها أن البند الذي كلف به الواحد منهم، The Frankfurt School أو the indeterminancy of translation مثلا، لم يضمّن في الكتاب لأن المحرر أساء التصرف وكلف شخصاً آخر قبلهم. بعض المساهمين قاموا بكتابة مدخل أو مدخلين صغيرين في نهاية الأمر بسبب عارض طرأ لزميل.

أشكر أيضا الأربعة عشر فيلسوفا الآتية أسماؤهم الذين قرأوا كل المخطوط الأول أو أجزاء منه وكتبوا مقترحات لتحسينه: كرستوفر كروان، ديفيد هملين، وجوناثن لوي، في المقام الأول، وأيضا سيمون بلاك برن، الكسندر برودي، جوناثن كوهن، روس هاريسون، رونالد هبرون، مايكل انود، نيكولا ليسي، ديفيد ملر، رتشارد نورمان، أنتوني أوهير، ورتشارد شونبرن. أتوجه بالشكر أيضا إلى هيأة المحكمين من الفلاسفة المميزين الذين ألقوا نظرة على القائمة الابتدائية الخاصة بمعاصريهم، ولكل من جين أوجريدي، الذي تحمل الكثير؛ ألن ليس، الذي قام بإعداد الجدول الزمني للفلسفة وخرائط الفلسفة؛ جون آلن من مكتبة جامعة كولج لندن؛ هيلين بيتردج، فيفيان كرو، وآن ولدردج اللائي قدمن عونا سكرتاريا؛ تم بارتون، لورين بركلي، أنجلا بلاكبرن، بيتر ممتشيلوف (الذي علّق على اللوحات والصور الشخصية)، وفرانسس مورفي في مطبعة جامعة اكسفورد، فكلهم كانوا مقدامين، ومحقين دائما تقريبا.

استخدام الكتاب

بطريقة ما ليست هناك حاجة لأن يشتمل هذا الكتاب على إشارات متبادلة بين المداخل، فقارئه يستطيع أن يفترض واثقا إلى حد كبير أن لكل مصطلح فلسفي مستخدم أو مذهب أو أي شيء مشابه مدخلا خاصا به. يصدق هذا أيضا على كل فيلسوف يأتي الكتاب على ذكره. ليس هذا كل شيء. يمكن الاعتماد على المداخل نسبة إلى كثير من المواضيع التي تدخل في نطاق مصطلحات عامة من قبيل «الجمال»، «السببية»، «الديمقراطية»، «الذنب»، «المعرفة»، «العقل»، و«الزمن» - وجميع مثل هذه المواضيع التي تحظى بالاهتمام الفلسفي.

فضلا عن ذلك، يبدو أنه يفضل أحيانا عرض ما يذكرنا بإمكان أن يلقى المزيد من الضوء على شيء ما باللجوء إلى موضع آخر. غالبا ما يكون هناك مبرر جيد لحث القارئ أو توجيهه شطر البحث عن موضع آخر، وهو مبرر قد لا ينتبه إليه.

لذا يحدث أحيانا أن توضع قبل المصطلح الوارد في المدخل العلامة *، إشارة إلى كونه عنوان مدخل آخر. للسبب نفسه، قد يظهر المصطلح الذي تسبقه هذه العلامة في السطر الذي يختتم به المدخل. في بعض الحالات تستخدم هذه العلامة في الإشارة إلى أفكار متعلقة أو معارضة أو ما شابه ذلك. كي لا يعج الكتاب بهذه العلامات، نادرا ما توضع أسماء الفلاسفة، وإن كان يفضل دوما اللجوء إلى المداخل الخاصة بالفلاسفة المذكورة أسماؤهم.

ليس القارئ المتصفح المقصود من الإشارات المتبادلة بقدر ما هو القارئ الباحث. لهذا الأخير ثمة فهرس للمداخل وقائمة بها في نهاية الكتاب، بحيث يمكنه البحث عن المداخل الخاصة مثلا بعلم الجمال أو الفلسفة أو علم الأخلاق التطبيقي.

رتبت المداخل وفق عنواناتها كاملة، عوضا عن ترتيبها وفق الكلمة الأولى من كل عنوان. لذا فإن abandonment مثلا تأتي قبل a priori and a posteriori. ينصح بالبحث في مواضع أخرى إذا بدا أن شيئا ما ليس في موضعه.

في نهاية الكتاب يوجد ملحق مفيد خاص بالرموز المنطقية، فضلا عن ملحق خاص بالجدول الزمني للفلسفة وآخر خاص بخرائط الفلسفة.

أ

* **الآلتية: في فلسفة العقل، المذهب الذي يقر أن الكائنات البشرية آلات. يذهب ديكارت إلى أن البهائم (الحيوانات غير البشرية) آلات، ولكن ليؤكد فحسب رؤيته أن البشر ليسوا آلات كونهم يحتازون على عقول، افترض أنها ليست مادية. في وقت لاحق تبنى لا ميتري فكرة أن البشر آلات. ثمة صيغة رائجة لهذه الفكرة هذه الأيام؛ غير أنه يتوجب اتخاذ قرارات بخصوص كيفية فهمها، وثمة من يقاوم تلك الفكرة على نحو لا يلزمه *بالثنائية.**

في فقرة شهيرة يجادل ليبنتز بأن «الإدراك الحسي، وما يرتهن به، غير قابل لأن يفسر آليا». «تخيل آلة شكلت بطريقة تضمن احتيازها على أفكار، مشاعر، وإدراكات حسية. نستطيع تخيل أنها ضخمة ... إلى حد أننا نستطيع الدخول إليها مثل طاحونة. وفق ذلك الافتراض، لن نجد فيها حين نقوم بزيارتها سوى مكونات يدفع بعضها بعضاً، ولن نجد شيئاً يمكن أن يفسر الإدراك الحسي» (*Monadologie*, sect. 17). يمكن لمثل هذا الاستدلال أن يبدو مقنعاً جداً، غير أنه يصادر على المطلوب. إن ليبنتز إنما يفترض أنه يستحيل على المكونات «التي يدفع بعضها بعضاً» أن تشكل قيام الآلة بعملية التفكير، الشعور، أو الإدراك الحسي. وبالطبع فقد تم الافتراض بسهولة. حتى أشياع الآلتية يسلمون بصعوبة اكتساب فكرة ولو كانت غائمة عن الكيفية التي تحتاز الآلات وفقها على أفكار ومشاعر. تصبح الإشكالية أصعب بكثير حين نقوم بقصر مفهومنا للآلتية على الآليات المائية وآليات الدواليب الشبيهة بالساعات. لو عرف ليبنتز *بالحواسيب لرغب على أقل تقدير في استكمال حجته.

يقوم الفكر الرياضي والمنطقي الذي أسهم في تصميم الحواسيب وتشكيلها بتوفير أساس لتعريف الآلتية. وفق «مبدأ تشرش ـ ترنج»، يمكن نمذجة أية عملية آلية عبر نوع بعينه من الأنساق المجردة تسمى بآلة *ترنج، ومن ثم عبر أي نسق مكافئ من قبيل برنامج الحاسوب. هكذا يتسنى تعريف الآلتية على أنها مذهب يقر أن أعمال البشر تمثل برامج حاسوبية. يتضح الآن أنه يتوجب علينا اتخاذ بعض القرارات. نحن في نهاية المطاف أنساق معقدة جداً، يمكن اعتبار أعمالها وفق رؤى مختلفة وعلى مستويات مختلفة من الوصف والتفسير. على افتراض أننا أنساق مادية صرفة، فإننا مكونون من حشود من الجسيمات الأولية. لكن هذه الجسيمات منظمة في ذرات، والذرات في جزيئات. تشكل الجسيمات بدورها الأعضاء وسائر مكونات أجسادنا. قد تفترض أنه لو كانت أعمال المرء تمثل برامج حاسوبية على مستوى بعينه من الوصف والتفسير، لتوجب أن يقوم بالشيء نفسه على المستويات الأخرى أيضاً. غير أنه من المتصور ألا يمثل سلوك الجسيمات الأولية برنامجاً (كما نعرف بالفعل من *ميكانيكا الكم)، في حين يقوم سلوك الأعضاء الجسدية بذلك. إذا كان ذلك كذلك ـ فإن أعمالنا ـ كأعمال الحواسيب نفسها آلية بالمعنى المتعلق وفق مستويات وصف دون غيرها. يبدو أن أية صيغة للآلتية في حاجة إلى أن تنسب إلى مستوى وصف وتفسير بعينهما.

قد تزعم صيغة متطرفة أننا نمثل برامج حاسوبية تعكس بياناتها الأساسية معتقدات ورغبات علم الناس الدارج. كان هذا مفاد زعم بعض المتحمسين *للذكاء الاصطناعي. الصعوبات العملية التي تواجه هذا النهج غدت معروفة تماماً. ثمة اعتراض نظري مهم، طوّره

بطريقة محكمة جي.ر. لوكاش، لكنه رفض بشكل عام، مفاده أن *مبرهنة جودل تستلزم أن علماء المنطق من البشر يستطيعون القيام بأشياء ما كان يتسنى لهم القيام بها لو كنا حالات عينية لتلك البرامج.

ر.ك.

* الحتمية؛ الحتمية العلمية؛ الحرية والحتمية؛ الذهنية، الردية.

D.R. Hofstater, *Gode, Escher,* Bach (New York, 1979).
J.R. Lucas, 'Minds, Machines, and Godel', repr. In R. Anderson (ed.) *Minds and Machines* (Englewood Cliffs, NJ, 1964).
A.M. Turing, 'Computing Machinery and Intelligence', repr: in R. Anderson (ed.) *Minds and Machines* (Englewood Cliffs, NJ, 1964).
A.M. Turing, 'Computing Machinery and Intelligence', repr. in R. Anderson (ed.)

* **الإيمانية:** تقر أن الاعتقاد الديني مؤسس على الإيمان وليس مؤسساً على العقل. يقر الإيمانيون المتطرفون أنه مخالف للعقل، أما المعتدلون فيجادلون بأن ما يتوجب علينا بداية قبوله بطريقة إيمانية قد يحظى لاحقاً بدعم عقلاني. يوجز المبدأ **credo quid* *absurdumest* [أعتقد فيما هو مناف للعقل] المذهب الأول؛ أما الشعار **credo ut intelligam* [أعتقد حتى أفهم] فيصور المذهب الثاني. على اعتبار أنه ليس هناك مبرر لتفضيل حكم مناف للعقل على حكم آخر مناف له، محتم على التزامات الإيمانية المتطرفة أن تكون عشوائية.

ب.ل.كيو.

T. Penelhum, *God and Skepticism: A study in Skepticism and Fideism* (Dordrecht, 1983).

* **آجدوكفتش، كازيميرز:** (1890-1963). فيلسوف وعالم منطق بولندي، صاحب نظرية ضد امبيريقية متطرفة في المعنى. درس في لفوف وجوتنجن، ثم أصبح أستاذاً في لوفوف، وارسو، وبوزمان. كان ممثلاً بارزاً للصيغة البولندية للفلسفة التحليلية. في سلسلة من الدراسات نشرت في Erkenntnis عبر الأعوام 1934-1935 *(Sprache and Sinn, Das Weltbild und die Begriffsappanatur, Die wissenschaftiliche Welt-perspektive)*، فصّل في نظرية صورية في لغات متسقة ومغلقة، ما لم تكن نسخاً متماثلة من بعضها البعض، غير قابلة إطلاقاً للترجمة، بحيث لا تكون هناك قضية تقبل في إحداها يمكن قبولها أو إنكارها في الأخرى؛ وفق هذه «*العرفية المتشددة»، يمكن تشكيل عدد غير محدود من الأوصاف المستقلة غير القابلة للترجمة تأسيساً على المعطيات نفسها. بعد ذلك، عني آجد وكفتش بنهج أكثر امبيريقية وجادل بأن القضايا التحليلية نفسها تشترط في بعض الأحيان مقدمات امبيريقية. أيضاً حاول ترجمة الإشكاليات الميتافيزيقا التقليدية والإبستمولوجية إلى مسائل دلالية، يمكن حلها بطريقة تحليلية.

ل.ك.

* الترجمة، لاتحددية.

Kazimeirz Ajdukiewicz, *Jezyk I Pozanie* (Language and Knowledge), 2 vols. (Warsaw, 1960-5).
H. Skolimowiski, *Polish analytical Philosophy* (1967).

* **آخيل، مفارقة** .واحدة من مفارقات الحركة تعزى إلى زينون الإيلي. ليس بمقدور آخيل إطلاقاً أن يلحق بالسلحفاة، إذا سمح لها بأن تقطع شوطاً قبله. ذلك أنه ما أن يطوي المسافة الفاصلة بينهما، حتى تكون قطعت شوطاً جديداً، وما أن يقطع هذا الشوط الأخير حتى تكون قطعت آخر. بصرف النظر عن مدى سرعة آخيل، كل ما يتوجب على السلحفاة القيام به، بحيث لا تهزم في السباق، هو أن تنجز بعض التقدم أثناء الوقت الذي يمضيه آخيل في قطع الشوط الأسبق. تشتمل ردود الفعل النمطية على هذه المفارقة على الزعم بأن هذه المحاجة تسيء فهم الأفكار المتضمنة في السلاسل اللامتناهية ونهاياتها؛ بكلمات أخرى، يُزعم أنه لا يتسنى وصف المكان بطريقة ملائمة عبر حدود رياضية صرفة. استجابة زينون نفسه ليست موثقة. يقر أحد الفروض أنه أخذ النتيجة على ظاهرها، بوصفها جزءاً من ريبة شاملة تتعلق بالمادة، المكان، والحركة.

ر.م.س

* اللاتناهي.

Mark Sainsbury, *Paradoxes* (Oxford, 1988), ch, 1.

* **آدمز، روبرت م. (1937 -).** فيلسوف أمريكي (في جامعات متشجان، لوس أنجلوس بكاليفورنيا، وييل) أنجز أعمالاً في فلسفة الأديان، علم الأخلاق، الميتافيزيقا، وتاريخ الفلسفة. يشتمل كتابه *The Virtue of Faith* على جوانب مختلفة من رؤاه في فلسفة الأديان، وعلى ثبت بمصادرها. 'Involuntary Sins' (*Philosophical Review* (1985)) مثال آخر على أعماله، حيث يجادل بأن المرء قد يكون مسؤولاً عن عواطف وميول من قبيل الغضب حتى لو لم تكن طوعية (عرضة

لتحكم مباشر أو غير مباشر من قبل الإرادة). تركن هذه الدراسة إلى مفاهيم في التاريخ الديني، لكنها تتحدى أيضاً بعض الفلاسفة من غير ذوي الاهتمامات الدينية فيما يتعلق بالنظرية الانفعالية في الأخلاق ونظرية الفعل. أنجز آدمز عملاً لافتاً في شكل نظرية منقحة في الأمر الإلهي، وآخر في إشكالية *الشر، فضلاً عن مواضيع أخر. روبرت آدمز هو زوج مرلين آدمز.

إي.ت.س.

* الخطيئة.

Robert M. Adams, *The Virtue of Faith* (Oxford, 1987).

* **آدمز مرلين مكورد** (1943 ـ). فيلسوفة أمريكية (في جامعات متشجان، لوس أنجلوس بكاليفورنيا، وييل) عنيت خصوصاً بفلسفة العصور الوسطى وفلسفة الأديان. شاركت آخرين في إعداد العديد من الدراسات المتعلقة بمواضيع مختلفة، فضلاً عن قيامها بدراستها الممتازة عن وليام أوكام التي صدرت في مجلدين (1987). كتبت آدمز في إشكاليات *الشر، وفي دراستها Horrendous Evils and the Goodness of God مثلاً، تعتبر «الشرور مشاركة في (فعل أو معاناة) توفر في ظاهرها أسباباً تشكك فيما إذا كان بمقدور حياة المرء ... أن تشكل خيراً عظيماً له بوجه عام»، وتجادل وفق ذلك بأنه يمكن فهم «كيفية انتصار الله» عند المسيحيين «عبر دمج المشاركة في الشرور المروعة في علاقة المرء بالله». غالباً ما تطرح أعمالها حلولاً للمؤمنين باستخدام تعبيرات خاصة بالتراث المسيحي. قد يُجادل أيضاً بأنها توضح الرؤى الدينية لغير المؤمنين. مرلين آدمز هي زوجة ر.آدمز.

ر.ت.س.

* آنسلم.

Marilyn McCord Adams, 'Horrendous Evils and the Goodness of God', in Marilyn McCord Adams and Robert Merrihew Adams (eds.), *the Problem of evil* (Oxford, 1990).

* **آرخي** " .(arkhe) شيء أول ينبثق عنه شيء أو يصير إليه، أو يعرف» (كتاب أرسطو) *Metaphysics* (v.1013a 18-19). يسري هذا المصطلح على أشياء لا تنبثق عن أشياء أكثر أولية، على الأسباب والتغيرات، على القضايا الأساسية في الأنساق الاستنباطية، كما يطبقه أصحاب التفسيرات الغائية على النفع والمستفيدين، وعامياً على الحكومات، على اعتبار أنها مصادر للمبادرات في الدولة. تتعدد أنواع الآرخي بتعدد سبل أو دلالات «الفهم».

و.سي.

* برهان العلة الأولى.

* **آرسيلاوس البتياني** (نحو 315-240 ق.م.). رئيس *الأكاديمية منذ نحو عام 273، دافع عن الارتيابية بوصفها المذهب الصحيح عند سقراط وأفلاطون. لم يدافع عن التعليم الذي يقر أننا لا نستطيع أن نعرف أي شيء، بل أوصى بتعليق الحكم بخصوص كل شيء. تعين نهجه في توجيه براهين *ad hominem* (شخصية) ضد أي مذهب يقترح عليه. هكذا يهاجم على سبيل المثال الاعتقاد الرواقي الذي يقر استحالة خطأ بعض الانطباعات الحسية (بمعنى أنه بالمقدور التيقن من كونها تصور الواقع). حتى لو كانت بعض الانطباعات صحيحة، فيما يجادل آرسيلاوس، لا سبيل لتمييزها من حيث الكيف عن الانطباعات الباطلة. لذا، بمقدور أي انطباع أن يكون باطلاً. وعلى اعتبار أن الرواقيين أنفسهم اقترحوا تعليق الحكم بخصوص كل ما ليس يقينياً، يتوجب وفق مبدئهم أن يرتابوا في الانطباعات الحسية. لم يترك آرسيلاوس أية أعمال مكتوبة.

ر.جي.ه.

* المرتابون القدماء؛ الرواقية.

A.A. Long and D.N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, I (Cambridge, 1987), 438-60.

* **آرمسترونج، د.م** .(1926-). فيلسوف أسترالي، أحد أفراد طبقة النبلاء في أستراليا، وأحد الشخصيات المهيمنة فيما يسمى أحياناً بالمادية الأسترالية. كان واحداً من أول المدافعين عن *الوظيفية بوصفها نظرية في العقل، وقد حاول مواءمتها مع النزعة المادية. في الميتافيزيقا، دافع عن شكل مميز من المادية فيما يتعلق *بالكليات. تقر رؤيته أن هناك أسباباً فلسفية للاعتقاد في وجود الكليات، غير أنها لا توجد بشكل مستقل عن الفرديات التي تتعين فيها. لقد شكلت هذه الرؤية مرجعية عمله الأخير في القوانين الطبيعية، وفي طبيعة المقاميات (أحكام الجهة). يستبان من نزعته المادية المتشددة، ودفاعه المتحمس عن المادية الميتافيزيقية، فضلاً عن نهجه الفلسفي الواضح الذي يعول عن الحجج، أنه متأثر بجون أندرسون ـ الذي قال عنه جلبرت رايل عبارته الشهيرة «أنه يعتقد أنه لا يوجد سوى مسيمرات نحاسية».

ت.سي.

D.M. Armstrong, *A Material Theory of the Mind* (London, 1968).

* **آرنولد، انطوان** (1612–94). مجادل فلسفي نافذ البصيرة، أثر تأثيرا معمقا في تطور فكر القرن السابع عشر. قبل أن يبلغ الثلاثين، أعد نقداً كاسحاً لبراهين ديكارت على التمييز بين العقل والجسم، شكك من وجهة منطقية في تمام وملاءمة المفهوم الديكارتي في الجوهر الفكري الخالص(Fourth Set of Objections to the *Meditations*, 1641). مدافع، بالرغم من انتقاداته، عن جوانب كثيرة من النسق المسيحي، ما جعله يشترك في عام 1662 مع بيير نيكول في كتابة العمل الشهير *La Logique ou l'art de pense* ـ الذي يسمى بمنطق Port Royal [نسبة إلى مدينة بورت رويال]. في بداية سبعينياته، نشر دحضاً مفصلاً لنظرية نيكلوس مالبرانش في الإدراك في كتابه *Traite des varies et fausses idees* (1683). عقب ذلك ببضع سنين، في تبادل شهير للرسائل مع ليبنتز، جادل بأن نظرية ليبنتز في الجوهر الفرد تحول دون إمكانات حقيقية وتفضي إلى الحتمية الشمولية.

جي.كوت.

S.M. Nadler, *Arnauld and the Cartesian Philosophy of Ideas* (Manchester, 1989).
R.C. Sleigh, *The Leibniz-Arnauld Correspondence* (New Haven, Conn., 1990).

* **آكراسيا** (Akrasia). تساءل سقراط عما إذا كان بمقدور المرء أن يعمد إلى اختيار الأسوأ، حين يكون أمامه بديل عدم القيام بذلك، لأن الخوف، أو المتعة، ...، قد غلبته ـ حيث يمكن للآكراسيا أن تحدث. يرى سقراط أنه يتوجب على أي فاعل متدبر اعتبار أن ما يقوم به يلائم غاياته (ما يعتبره خيراً). إذا غلب على أمره، فإن أفعاله ليست عمدية. ما نقلب الرأي فيه (ما نستدل عملياً بخصوصه) هو ما نعتبره أفضل سبيل لتحقيق ما هو خير لنا. التعارض البادي بين *العقل و*العاطفة مرفوض: العواطف ليست مستقرة؛ إنها أحكام جهولة بخصوص ما يعد الأفضل؛ المعرفة ضرورية وكافية لجعل أحكامنا مستقرة. هكذا تطرح الإشكالية على النحو التالي: (1) كيف نستطيع السلوك ضد ممليات العقل؟ و(2) كيف نستطيع التصرف ضد رؤيتنا في ما نعتبره خيراً؟ يجيب سقراط بأننا لا نستطيع.

يقر أرسطو وأتباعه أن سقراط أغفل حقائق بينة. إنهم يقابلون بين العقل والسعي وراء الخير بدوافع العاطفة. يتضمن هذا إنكار للرؤية السقراطية التي تقر أن الأفعال العمدية تروم تحقيق ما يعتبره الفاعل أفضل البدائل: أستطيع أن أتناول كعكة المارينج لأنني أرغب في ذلك، دون أن أعتقد أن تناولها أفضل شيء يمكنني القيام به. هكذا نما نزوع شطر مماهاة الفضيلة مع ممارسة العقل، بطريقة تعارض العاطفة باعتباراها قصيرة الأجل: واعتبار آكراسيا إشكالية أخلاقية، مسألة يتعلق إمكانها بعلم الأخلاق.

في العصور الوسطى، تحتم طرح تصور لكيف يتسنى للشيطان، دون عاطفة، أن يخطئ عمداً. لقد حاول الأكويني تفسير ذلك باعتباره خطأ عقلياً، في حين ذهب سكوت إلى أنه حالة من حالات قيام الإرادة باختيار حر للخير، لكنها حالة يتوجب عدم اختيارها. هكذا ظهرت إشكالية الآكراسيا الخالية من الانفعال مرة أخرى.

في هذا القرن، عرض ر.م.هير لإشكالية نشأت عن مذهبه الذي يقر أن الأحكام الأخلاقية في استخدامها الأصلي تعبر عن قبول الفاعل لمبدأ مرشد في *الفعل: إذا لم يتصرف وفقها، فبأي معنى تعد مرشدة؟ لتفسير الآكراسيا، حاول هير استحداث مفهوم للإكراه السيكولوجي يتسق مع اللوم. في المقابل، يعتبر ديفدسون هذه الإشكالية مسألة أكثر شمولية في فلسفة الفعل: هل نستطيع طرح تصور في السلوك القصدي أو العمدي يسمح بالاختيار المتروي لسلوك مغاير لما يفضله هذا التروي، بصرف النظر عن أخلاقيته؟ هكذا أغفلت قيود الأخلاق والتعارض مع العاطفة، غير أن تقابل العقل مع شيء أقصر أجلا أو شمولية ظل باقياً.

احتفظ ديفدسون بافتراض مفاده أن السلوك الأكراسي ليس عقلانياً لكونه يتعارض بمعنى ما مع ما يعتبره الفاعل آنذاك متطلباً من قبل العقل ـ أي يتعارض مع الحكم الأفضل أو الذي يعتد بكل الظروف المتعلقة. بيد أن محاولات تحديد خصائص هذا الحكم لم توفق. ثمة إشكاليات عصية تواجه الأحكام التي تعتبر كل الظروف المتعلقة: لكن الحديث عن حكم أفضل لا يضمن قيام رابط مع العقل إلا إذا ركن إلى حديث عن الأحكام التي تعتبر كل الظروف المتعلقة.

الواقع أن هذه الأحجية، إذا كانت أحجية، تنشأ حتى حين يستعصي عقد تقابل بين العقل وشيء آخر. هاملت مثال مهم على ذلك. إنها تنشأ لأنه يبدو أن الفاعل يفضل بطريقة ما سلوكاً ثم لا يقوم به. لا العاطفة ولا الاعتبارات ضيقة المدى تشكل عاملاً أساسياً. المحير هو قيام المرء بسلوك ليس مكرهاً عليه

رغم إقراراته الصادقة في ظاهرها بمعارضته إياه.

يعتبر المذهب آنف الذكر الإشكالية متعلقة بكيف يستطيع المرء السلوك ضد مقتضيات العقل. ثمة من يقر أن الفرق بين الإنسان والحيوان إنما يكمن في أن الحيوان ينزع بشكل طبيعي نحو السلوك وفق ما يستدل على أنه في صالحه، الأمر الذي يمكنه من مقاومة العاطفة. هذه ملكة عقلانية، *الإرادة، وهي إما أن تكون مستجيبة دوماً لنداء العقل، ما يجعل الضعف دوماً خللاً في العقل، أو يتوجب عليها دوماً أن تروم خيراً ما، لكنها قادرة على رفض ما يعرضه العقل، وفي هذه الحالة تعد الآكرسيا ضعفاً في الإرادة.

يبدو أن كون العقل لا يملي دوماً سلوكاً عمدياً أمر مستلزم من حقيقة أنه إذا لم يكن هناك معيار مشترك للحكم بين غايتين، أو ثمة معيار لكن العقل عاجز عن تفضيل أي منهما وفق ذلك المعيار، فإنه يتوجب على الفاعل (الإرادة) أن يكون حراً في اختيار أي منهما. في حال ارتكاب خطأ، إذا لم يكن هناك معيار شامل للتخيّر بين الخير الأخلاقي وغاية أخرى، سوف يتوجب على الإرادة التخيّر بين المعيارين، دون عون من العقل. قد يتغلب على الإرادة بالعاطفة (بأن يكون المرء ضعيفاً)، ولكن في غياب العاطفة، تكون الإرادة تجسيداً للشر حين يقوم باختيار السلوك الأسوأ.

يمكن تفريغ هذا المذهب في الإرادة من شحنته الأخلاقية عبر ربطه بوجه عام بغايات طويلة الأمد، أو بالتخير التأملي. غير أن هناك إشكاليات كثيرة تواجه مشروع المصادرة على مثل هذه الملكة العقلية برمته، فهي ملكة ذات بنية غير مستقرة مؤسسة في عجالة على بعض التعبيرات المألوفة وعلى متطلبات مفترضة للخبرة.

جي.سي.ب.ج.

* العقل عبداً للعواطف.

William Charlton, *Weakness of Will* (Oxford, 1988).
Donald Davison, "How is Weakness of Will Possible?', in Joel Feinberg (ed.), *Moral Concepts* (Oxford, 1990).
R.M/ Hare, *Freedom and Reason* (Oxford, 1963).
B. O'Shaughnessy, *The Will* (Cambrdige, 1980).

* **آلبرت الكبير** (نحو 1206–80). ولد في لوينجن، المدينة الألمانية، وقد درس لفترة قصيرة في بادو، وأصبح راهباً دومينيكانيا عام 1223. كان عضواً في مجلس الجامعة بباريس (1242–8) حيث كان أوغسطين واحداً من تلاميذه، وفي عام 1248 أصبحا زميلين في كولن. كان يعرف بلقب doctor universalis [العلامة الكوني] بسبب درايته الموسوعية التي استبينت في أعماله الكثيرة. كتب كثيراً في المسائل العلمية، وكذا فعل في اللاهوت والفلسفة، حيث تأثر إلى حد بعيد بأعمال أرسطو التي وصلت الغرب المسيحي صحبة شروحات الفلاسفة الإسلاميين، خصوصاً الفارابي وابن سينا. كان من أوائل الذين لاحظوا أهمية طرح وسيلة للتوفيق بين فلسفة أرسطو والمسيحية، إذ احتاز أرسطو على حجج غاية في الإقناع في صالح تعاليمه، ولذا يتوجب أن يبرهن للذين اقتنعوا بها أنه بمقدورهم الموافقة عليها دون أن يستلزم ذلك بطلان إيمانهم. أوغسطين، أكثر من أي شخص آخر، هو الذي اضطلع بهذه المهمة التي استشعر آلبرت الحاجة إليها.

أي.برو.

*الأرسطية.

J. Weisheipl (ed.), *Albertus Magmus and the Sciences:* Commemorative Essays (Toronto, 1980).

* **آلبو، جوزيف** (نحو 1360–1444؟). فيلسوف يهودي من كاستيل، مؤلف Sefer ha-Ikkarim (سفر المبادئ، 1425). هو تلميذ لكريسكاس، ضلع في الرياضيات، الطب، والفلسفة الإسلامية والمسيحية واليهودية، فضلاً عن التعاليم الإنجيلية والحبرية. اشترك في الجدل التورتوسي الذي دار عامي 1423–14 .قبالة الهجوم على اليهودية، رام آلبو تشكيل عقيدة يهودية قابلة لأن يدافع عنها من وجهة نظر فلسفية تتركز حول الله، الوحي، والعوض، مع التقليل من أهمية الفكرة المسيحية (الخلاصية) التي تعد الموضع الأكثر إيلاماً في الجدل بين اليهود والمسيحيين. من أوغسطين استلهم آلبو فكرة القانون الطبيعي، مجادلاً مع ابن ميمون بأن أفضلية التشريع الإلهي إنما تكمن في توفيره (العقائدي) للسعادة الروحية، لا مجرد الرفاهية المؤقتة. حظي بإعجاب جروتيوس ورتشارد سيمون، غير أن المفكرين اليهود غالباً ما ينبذون فكرة العقيدة الرسمية ويعيبون عليه عوزه للأصالة.

ل.إي.ج.

Joseph Albo, *Sefer ha-Ikkarim,* ed. And tr. Issac Husik, 5 vols. (Philadelphia, 1929-30; first printed ed Socino, 1485).

* **آلتوسير، لويس** (1918–1990). أكثر الفلاسفة الماركسيين نفوذاً في الستينيات والسبعينيات، وقد أنتج

شكلاً جديداً من الماركسية بأن حاول أن يدمج فيها الأفكار السائدة التي تقول بها *البنيوية. ولد في الجزائر، وأمضى معظم حياته يلقي المحاضرات في كوليج دي فرانس، جامعة النخبة. تأثر كما تأثر أتباعه بالتيارات الرئيسة التي كانت تعصف بالحياة الثقافية الباريسية.

تتناقض رؤيته للماركسية تماماً مع التأويلين الهيجلي والإنسي لماركس اللذين سادا في العقدين التاليين للحرب العالمية الثانية. بخصوص ماركس نفسه، عثر آلتوسير على قطيعة ابستمولوجية حادة بين أعماله الإنسية المبكرة ونصوصه العلمية المتأخرة؛ إذ تحكم في كل منهما منظور إشكالي أو نظري مختلف حدد هوية الأسئلة التي يمكن طرحها قدر ما حدد الافتراضات التي تطرح وفقها تلك الأسئلة. حسب رؤية آلتوسي، دافع ماركس عن مذهب أيديولوجي في *الاغتراب الإنساني والعلاج الذاتي من هذا الاغتراب الذي يحدث في نهاية المطاف، وقد تأثر في ذلك كثيراً بهجيل. في المقابل، كشف ماركس المتأخر عن أفكار علمية، عن نظرية في التشكيلات الاجتماعية وتحديداتها البنيوية.

وفق رؤية آلتوسير، دشن ماركس المتأخر نوعاً جديداً من الفلسفة أسس عليه تحليله الاجتماعي. لقد كانت هذه *المادية الديالكتيكية قبل كل شيء نظرية في المعرفة. وفق نزعة كانتية محدثة مغايرة، ارتأى آلتوسير، أن مهمة الفلسفة إنما تكمن في استحداث مفاهيم تشكل اشتراطات للمعرفة، كما أكد الفصل التام بين الشيء الذي يشكل موضع الفكر والشيء الواقعي. المعرفة التي تعمل على موضوعها شكل محدد من الممارسة، ممارسة النظرية، ولقد كانت فلسفة ماركس نظرية في تلك الممارسة.

حين تطبق هذه الابستمولوجيا على المجتمع، ينتج علم المادية التاريخية. كل حالة من حالات المجتمع - الاقتصاد، السياسة، الأيديولوجيا - بنية موحدة ضمن بنية مكونة من البنى. المركب الشامل والعلاقات المتفاوتة بين تلك الحالات في وقت بعينه يسميهما آلتسوسير «تركيبة». كل تركيبة «محددة على نحو مبالغ فيه»، لأن كل مستوى يسهم في تحديد البنية كما أنه محدد من قبلها: التحدد مركب دائماً. عن هذه السببية البنائية تنجم قراءة للتاريخ تعتبره عملية لا فاعل فيها - في مقابل نزوع سارتر أو ماركس المبكر مثلاً صوب اعتبار البشر كائنات فاعلة نشطة في العملية التاريخية.

رؤية آلتوسير لماركس، خصوصاً مفهومها لما هو إشكالي وإصرارها على الاستقلالية النسبية التي يحظى بها العلم، شكلت علاجاً ناجعاً لكل أنماط الردية وأشكال الماركسية الهيجلية المتطرفة. بيد أنها تعاني من ضعف شديد يؤكده نهجه السطحي الذي يصرح به في سيرته الذاتية. تظل منزلة تلك الرؤية، بوصفها تأويلاً لما أقره ماركس، موضع شك؛ قيامها باستبعاد أي ركون إلى الأشياء الواقعية إنما يصعّب تحديد معيار العلمية؛ وأخيراً، على اعتبار أنه قد عزل بين المادية الديالكتيكية والتشكيل الاجتماعي، فإنه ليس لدى آلتوسر تصور ملائم للعلاقة بين النظرية والتطبيق.

د.مكل.

L. Althusser, *For Marx* (London, 1965).
G. Elliott, *Althusser: The Detour of Theory* (London, 1987).
E. P. Thompson, *The Poerty of Theory* (London, 1978).

* **آلدرتش، فيرجيل، سي** .(1903-). شغل منصب رئيس الجمعية الفلسفية الأمريكية، والجماعة الأمريكية لعلم الجمال (الاستاطيقا)، وهو مؤلف (1963) Philosophy of Arts و (1988) The Bode of a Person، فضلاً عن مئات المقالات التي بدأها عام 1931 وظل يكتبها حتى عام 1992. طور تصور أو وصف «مستوى متوسط» لعالم الخبرة، لا يُختزل محتواه وجوانبه (الفكرة والخبرة) إلى مجال أدنى أكثر مادية ولا «يصعد به» إلى تصور عرفي.

في أعماله يجد المرء تصريحاً بتصور في طبيعة *الصور و*الأشخاص. الجانب المهم من الصور هو نجاحها (غالباً) في تصوير شيء ما، فهي تحظى بمحتوى تمثيلي، وبنيتها المادية هو الوسط الذي يتجلى عبره محتواها. كثير من هذا يسري على الأشخاص. ما «فيهم»، رؤاهم، أفكارهم، مشاعرهم، وعواطفهم، إنما يتجلى ويتمثل في مجال مناسب من التمثيل، عبر أنشطتهم الجسدية (السلوكية)، بما تشتمل عليه مما يسميه فتجنشتين «ظلال سلوكهم الدقيقة». يعرف آلدرتش الأشخاص، الحيويين، الجسديين، بأنهم أدوات تمثيلية طبيعية، تماماً كما أن الصور وسط تمثيلي غير طبيعي. (انظر خصوصاً "Pictures and Persons" الذي صدر عام 1975 في Review of Metaphysics، فضلاً عن The Body of a Person).

د.ج.

* **آلكميون الكروتوني** (برز نحو 450 ق.م). منظّر في علوم الطب، استحدث نظرية شبه سياسية في الطب، طورت إحدى صيغها في شكل علم أمراض «الأخلاط الأربعة» الذي هيمن عبر جالينوس على الطب الوسيط والحديث المبكر. وفق صياغة آلكميون، ثمة أربع «قوى» (الحار، البارد، الرطب، والجاف) تبقى بقاء طبيعيا في الجسم السليم في حالة توازن (لأن قدراتها متناسبة في كل مكان). حدوث أي اضطراب في هذا التوازن يؤدي إلى تفوق مدمر لإحدى القوى، الأمر الذي يسبب صراعاً. هذا هو المرض؛ تنوع الأمراض، وطبائعها المختلفة، إنما تفسَّر عبر تنوع سبل وأماكن توزيع التناسب الصحيح الممكنة.

إي.ل.ه.

J. Mansfeld, 'Alcmaeon: "Physikos" or Physician?', in *Kephalaion: Studies in Greek Philosophy and its Contiuation Offered to Professor C.J. de Vogel* (Assen, 1975).

* **آنجست** (Angst). حالة قلق متواترة تنتاب المرء على حياته يعتبرها الوجوديون دليلاً على أن للحياة البشرية بعدا ليس بمقدور علم النفس ذي النزعة الطبائعية أن يسبر أغواره. كيركجورد هو من استحدث هذا المصطلح، وقد أقر أن الآنجست (الذي يترجم هنا عادة إلى «الروع») المرتبط بعوارض المصادفة إنما يثبت أننا لا نستطيع الاحتياز على إحساس آمن بهويتنا إلا عبر القيام بقفزة الإيمان والدخول في علاقة مع الله. أيضاً فإنه يستخدم الآنجست (الذي يترجم هنا عادة إلى «القلق») لوصف إحساس بعدم الارتياح بخصوص بنية حياة الشخص، وهو إحساس يتوجب تشخيصه، كونه لا ينشأ عن أي تهديد، بوصفه تجلياً لمسؤوليته عن تلك البنية. أما سارتر فيستخدم كلمة angoisse التي تترجم هنا عادة إلى «الكرب» لوصف هذه الظاهرة الأخيرة.

ت.ر.ب.

*الوجودية؛ اليأس.

M. Heidegger, *Being and Time*, tr. J. MacQuarrie and E. Robinson (Oxford, 1962), sects. 40,53.

* **آندرسون، جون** (1893–1962) .أ ثّر أكثر من غيره على الفلسفة الأسترالية، وتختلف فلسفته عن فلسفات غيره (تأثر بهرقليطس والكساندر). وضع آندرسون كل شيء في مستوى واحد؛ لا إله، لا كينونات أساسية ذرية، لا أنفس تتخذ موضع الاسم أو الفاعل في الجمل؛ كل شيء مجرد «مجموعة من المواقف المتآثرة» تشغل مساحة زمانية ومكانية. وفق هذا، تنتمي كل الحقائق إلى نوع واحد؛ ليست هناك حقائق ضرورية، بل حقائق فحسب.

تقر الواقعية الآندرسونية استقلال العارف عن المعروف، بصرف النظر عما تتم معرفته. اعتبار العلاقة بوصفها مكوِّنة لأي شيء خلط «نسباني». آندرسون معنى دوماً بالبحث عن الأخلاط النسبية، وهو يجدها فيما هو ملزم مثلاً. ينتج هذا عن معاملة علاقة ذات حد واحد متضمِّن (المتطلِّب) على اعتبار أنها خاصية (استحقاق) لفعل. الأسئلة الحاسمة هي: من يقوم بالطلب؟ وما السياسة التي يتبعها؟

س.أي.ج.

John Anderson, *Studies in Empirical Philosophy* (Sydney, 1962).

يشتمل ذلك الكتاب على معظم أعمال آندرسون.

J. L. Mackie, 'The Philosophy of John Anderson'. *Australian Journal of Philosophy* (1962).

* **آندرسون وبنلاب** .جاء ألن آندرسون (1925–73) ونويل بنلاب الأصغر (1930–) إلى جامعة ييل في نهاية الخمسينيات، الأول أستاذاً والثاني طالباً. كان بنلاب قد رجع من دراسته في أوربا بعد أن تلقى تعليمه على يد روبرت فيز الذي أثار شغفه بدراسة فيلهام اكرمان الواعدة في "Sirenge Implkation" التي نشرت في *Journal of Symbolic Logic* عام 1966. سعد أندرسون بالعثور على زميل متحمس، فاشتركا معاً في مشروع بحثي (لم تكن لديهما دراية بما سوف ينتج عنه) في «منطق التعلق». يتوجب ألا ننسى أعمال أندرسون الأخرى، في منطق المقاميات (الجهة)، منطق الواجب، وفلسفة العقل، وكذا الشأن نسبة إلى فطنته الساخرة وأسلوبه الساحر. وعلى نحو مماثل، نذكر الدراسة القصيرة، والواعدة، في "Tonk, Plonk and Plink" التي تضمنت بداية إجابة عن سؤال برابر عما إذا كان بالمقدور تعريف الروابط المنطقية عبر الاستدلالات التي تجعلها تلك الروابط سليمة. كلاهما عمل بطريقة فاعلة في أبحاث مشتركة مع عدد من الزملاء. وأخيراً وليس آخراً، يتوجب ألا نغفل أثرهما، أساتذة ملهمين وأجداداً وأسلافاً للمنطق الفلسفي الذي أنجز في نهاية القرن العشرين، وذلك عبر تأثير طلابهما.

س.ل.ر.

L. R Anderson and N.D. Benlap et al, Entailment: *The Logic of Relevance and Necessity*, 2 vols. (Princeton, NJ., 1975, 1992).

* **الأبوية، النزعة**. النفوذ أو السلطة التي يمارسها الشخص أو المؤسسة على شخص آخر لجلب النفع عليه أو الحول دون إلحاق الضرر به بصرف النظر عن رضاه. هكذا تشكل النزعة الأبوية تهديداً للاستقلالية والحرية والخصوصية. غير أن هذه النزعة تعد عند كل نظرية معيارية شيئاً مرغوباً فيه نسبة للأبناء الصغار والمرضى العقليين ومن في حكمهم. أما الليبراليون فيرومون دوماً التقليل من هذه النزعة إلى الحد الأدنى، معيارهم في ذلك ما إذا كان الشخص العاقل تماماً، المستنير بكل الحقائق المتعلقة، سوف يرضى بالتدخل - كما يمكن أن يفترض في حال ضحية حادث فقد وعيه وتعرضه حياته للخطر - وذلك بحسبان أن النزعة الأبوية تصون أو تدعم الحرية في مراحل لاحقة. وفق هذا المعيار، تعد الأبوية القانونية الصادرة في شكل تشريعات وتعمل على خلق جرائم دون ضحايا (مثال القمار والجنسية المثلية) تدخلاً غير مبرر من قبل الدولة في سلوكيات الراشدين الخاصة.

ه.ي.ب.

*الليبرالية؛ التحرر السياسي.

Joel Feinberg, *Harm to Self* (New York, 1986).
Rolf Sartorius (ed.), *Paternalism* (Minneapolis, Minn., 1983).

* **الأبجدية العالمية** * (characteristica universalis). لغة اصطناعية مكتوبة يقصد منها التعبير عن أفكار عوضاً عن تمثيل أصوات كلامية، استلهمت من الرموز الصينية، وقد تصورها فرنسيس بيكون مجرد وسط للاتصال الدولي، في حين وجد فيها ديكارت وليبنتز وآخرون سبيلاً لتحقيق أنسقة المعرفة العلمية وتمامها. جورج دالجارنو وجون ولكنز مؤلفان بارزان لمثل هذه اللغة. أيضاً رغب ليبنتز في توظيف لغته في الحساب المنطقي.

في حين أن كثيراً من*اللغات الاصطناعية، مثل اسبرانتو، قد استخدمت في الاتصالات الدولية، وكثيراً منها خصصت للبحث المنطقي أو الرياضي، أو لأسباب تصنيفية، يبدو أن هذه المشاريع مختلفة عن بعضها البعض إلى حد يحول دون استخدامها بطريقة مفيدة في نسق لغوي مفرد.

ل.جي.سي.

L.J. Cohen, 'On the Project of a Universal Character', *Mind* (1954).

* **الأبدي، العود**. فكرة كوزمولوجية قديمة، تبناها نيتشه، مفادها أن كل ما يحدث جزء من دورة مكرورة أو سلسلة من الحوادث لا نهاية لها. في حين أن نيتشه اعتبر هذه الفكرة فرضاً كوزمولوجيا واقعياً، فإنه يطرحها ويستخدمها أساساً بطريقة افتراضية نوعا من الاختبار. من يستطع أن يؤكد الحياة حتى وفق هذا الافتراض سوف يحتاز على ما يكفي للتحمل والازدهار عقب تحرره من كل الأوهام (See e.g. *The Gay Science, Sect. 341; Thus Spoken Zarathustra*, pt. 3; The Will to Power, sect. 1066.)

*الكوزمولوجيا.

John Stambaugh, *Nietzsche's Thought of Eternal Return* (Baltimore, Md., 1972).

* **الأبدية**. تستخدم أحياناً لتعني *الزمن بأسره، لكنها غالباً ما تعني عالماً زمنياً (لا ماضي فيه ولا مستقبل) يعيش فيه الله. يعرفها بوثيوس بأنها «الاحتياز الكلي والكامل مرة واحدة على حياة لا نهاية لها». يبدو أننا لا نستطيع تخيل أنه يتوجب نسبة إلى الله ألا يكون هناك «انقضى»، و«ليس بعد». يقر معظم الفلاسفة المسيحيين منذ القرن الرابع (خلافاً لواضعي الإنجيل) أن الله يوجد خارج الزمان، غير أنه في عالمه اللازمني يفعل ويعلم في الوقت نفسه كل لحظة في الزمن. على ذلك، فإن اتساق هذا المعنى أمر مشكوك فيه - إذا كان الله يرى حدثاً عام 500 ق.م. حال حدوثه ويرى حدثاً آخر عام 2000 ب.م. حال حدوثه، وكانت كل حالات الرؤية الإلهية متزامنة، فإنه يتوجب أن يكون عام 500 ق.م. هو ذات عام 2000 ب.م. - وهذا مناف للعقل.

ر.ج.س.

N. Pike. *God and Timelessness* (London, 1970).

* **الابستمولوجيا، إشكاليات**. الابستمولوجيا هي دراسة حقناً في الاعتقادات التي نذهب إليها. بوجه أكثر عمومية، نبدأ بما يمكن أن نسميه بمواقفنا المعرفية، ونسأل ما إذا كنا نفلح في اتخاذنا. تشتمل المواقف المعرفية على الاعتقادات (ما نحسب أنه كذلك)؛ وفي بعد آخر تشتمل على ميولنا شطر مختلف الاستراتيجيات والمناهج التي نوظفها في تشكيل المزيد من المعتقدات ولتنقيح السابق منها، فضلاً عن إنتاج تلك الاستراتيجيات والمناهج. وفق هذا العرض، تعد

الابستمولوجيا صراحة معيارية؛ فهي معنية بما إذا كنا سلكنا بطريقة صحيحة أو خاطئة (مسؤولين أو غير مسؤولين) حين شكلنا المعتقدات التي نقرها.

وبطبيعة الحال، حين نقوم بهذا المبحث، فإننا لا نقتصر على التساؤل عن الاعتقادات والاستراتيجيات التي وجدناها في حوزتنا أصلاً، بل نستفسر عما إذا كانت هناك اعتقادات واستراتيجيات أخرى أجدر بنا أن نضيفها، وعما إذا كانت هناك اعتقادات واستراتيجيات كان أحرى بنا أن نبدأ بها لو كانت في حوزتنا. إننا نأمل في الخلاص إلى تصور كامل عن الطريقة التي يتوجب على الكائن المعرفي المسؤول السلوك وفقها، على نحو يضمن إلى حد أننا لا ننأى كثيراً عن تحقيق ذلك المثال.

1 .التبرير .نستطيع أن نميز بين نوعين من الاعتقادات: الاعتقاد غير المباشرة والاعتقادات المباشرة. الأولى هي تلك التي نصل إليها عبر استراتيجية تركن بداية إلى معتقدات أخرى نقرها. الاستدلال مثال على تلك الاستراتيجية (لكنه ليس المثال الوحيد)؛ هكذا نستدل على أن المطر سوف يهطل بعد قليل وفق معتقدينا المنفصلين أن الوقت وقت ضحى وأن السماء غدت جد معتمة. تثير المعتقدات غير المباشرة مسألة ما إذا كان يحق لنا تبني الاستراتيجية التي نتبنى فعلاً - بمعنى أنها استراتيجية نفلح حين نستخدمها. المعتقدات المباشرة هي تلك التي نتبناها دون أن نصل إليها عبر معتقدات سلف لنا احتيازها. تثير هذه المعتقدات إشكاليات مغايرة، تتعلق بمصدر حقنا في الاعتقاد. أفتح عيني، وبسبب ما أرى، أعتقد مباشرة أن ثمة كتاباً أمامي. إذا أفلحت في تبني ذلك المعتقد، فإنه مبرر (أو أنني محق في تبنيه). هذا التركيز على التبرير طريقة من طرق التعبير عن الفكرة القائلة إن الابستمولوجيا معيارية. فما الذي يجعل ذلك الاعتقاد مبرراً؟

ثمة أجوبة مختلفة تقترح نفسها. إحداها الإجابة الواقعية: يكون الاعتقاد سالف الذكر مثلاً مبرراً حال كونه نتيجة عملية جديرة بالثقة. تقر إجابة مذهب الاتساق أن مثل ذلك الاعتقاد يكون مبرراً إذا كان عالمي أكثر اتساقاً به مما هو بدونه. الثالثة إجابة نصير التأسيسية التي تقر أن ذلك الاعتقاد ليس مباشراً، بل مشتقا من اعتقاد يتعلق بكيف تبدو لي الأشياء الآن. لو صح هذا المذهب، فإنه يثير سؤالين. الأول ما إذا كان الاعتقاد بخصوص كيف تبدو الأشياء لي الآن مبرراً، وكيف يكون كذلك؛ أما الثاني فهو ما إذا كان الاستدلال من ذلك الاعتقاد مبرراً. قد نتساءل عن مبدأ الاستدلال الذي يوظف. هبه: إذا بدت لي الأشياء هكذا، فمن الأرجح أن تكون كذلك. ما الذي يجعلنا نفلح في توظيف هذا المبدأ؟

2 .بنية التبرير .يفضي بنا هذا إلى سؤال خاص عن التبرير. هبنا طرحنا تبريرا لمعتقد غير مباشر س بالركون إلى علاقته بمعتقد آخر ص. ص يبرر س. اعتقادي أن اليوم هو الأحد يبرر أنه لا بريد اليوم. ثمة حدس قوي مفاده أنه ليس بمقدور ص إهابة تبرير إلى س ما لم تكن هي نفسها مبررة. لذا فإن السؤال عما إذا كان تم تبرير س لم يحسم، حين قمنا بالركون إلى ص، بل أطرّح جانباً. يرتهن تبرير س بما إذا كانت ص مبررة. ولكن ما الذي يبرر ص؟ قد نلجأ إلى معتقد ثالث ع، لكن المشكلة سوف تظل باقية. لدينا هنا بداية متراجعة لا متناهية. الاعتقاد الأول في أول السلسلة ليس مبرراً ما لم يكن الاعتقاد الواقع في نهايتها مبرراً. ولكن هل ثمة اعتقاد هو الأخير في السلسلة؟

هذه هي متراجعة التبرير اللامتناهية. *التأسيسية تحمل هذه المتراجعة محمل الجد، وتحاول العثور على «معتقدات أساسية» قادرة على إيقافها. تشتمل سبل القيام بذلك على فكرة مفادها أن المعتقدات الأساسية مبررة عبر مصدرها (قد تكون نتاجات مباشرة للحس)، أو بسبب مواضيعها (كونها تتعلق بطبيعة أوضاع صاحب المعتقد الحسية الراهنة). ترغب *الامبيريقية في هذا الخصوص في تأسيس المعتقدات الأساسية بطريقة ما في الخبرة، والتأسيسية معنية ببنية هذا المشروع الامبريقي. الاهتمام بمتراجعة التبرير إذن اهتمام ببنية التبرير. مذهب الاتساق محاولة لتبيان أنه لا حاجة لفئة المعتقدات المبررة أن تتخذ شكل بنية فوقية ترتكز على قاعدة؛ مفاد الفكرة هنا أنه محتم على مشروع التأسيسية أن يفشل، أن تترك «القاعدة» دون أساس، بحيث لا تستند على شيء. إذا كانت هذه هي النتيجة، وإذا صح مذهب التأسيسية بخصوص بنية فئة المعتدات المبررة، فإن النتيجة الممكنة الوحيدة سوف تكون نتيجة ارتيابية تقر أنه لا معتقد من معتقداتنا مبرر.

ينكر أشياع مذهب الاتساق التمييز بين القاعدة والبنية الفوقية: ليست هناك معتقدات تشكل فعلاً قاعدة، وأخرى تشكل فعلاً بنية فوقية. يمكن للمعتقدات المتعلقة بالخبرة أن تُدعم عبر الركون إلى نظرية (سوف تكون متجهة إلى أعلى وفق النموذج التأسيسي)، وقد يحدث العكس (فالنظريات في حاجة لدعم الخبرة). الأمر برمته خليط، ولا سبيل إلى تصنيفه إلى طبقتين.

3 .المعرفة .الابستمولوجيا، كما أوضحنا، معنية بالتبرير؛ لكنها معنية أيضاً *بالمعرفة. من يكن معتقده مبرراً يفلح؛ لكن التبرير يأتي في شكل درجات، وكذا شأن منزلتنا المعرفية (المحددة بمدى فلاحنا). المنزلة الأعلى هي منزلة المعرفة. من يعرف أن س فقد بلغ أفضل وضع (على الأقل نسبة إلى س). ثمة اهتمام متوقع بهذه المنزلة، وثمة سؤالان يثاران: ما أفضل ما يتسنى لنا الأمل فيه، وفي أي مجال نحصل عليه؟ تركز المحاولات التقليدية لتعريف المعرفة على السؤال الأول، وقد اتخذت أحد شكلين. يعتبر النوع الأول من المحاولات المعرفة شكلاً حاذقاً من أشكال الاعتقاد. أفضل صياغة نعرفها لهذه الرؤية هي «التعريف الثلاثي الجوانب» الذي يعتبر المعرفة (1) اعتقاد يتصف بأنه (2) مبرر و (3) صادق. أما النوع الثاني فيقر أن المعرفة تبدأ حين ينفد الاعتقاد. صياغة أفلاطون لهذه الرؤية أن الاعتقاد معنى بالمتغير (خصوصاً العالم المادي)، لكن المعرفة معنية بالثابت (الرياضيات مثلاً). ثمة صيغ أخرى تقترح أنه بمقدورنا الحصول على معارف بالأشياء المحيطة بنا، لكن ذلك لا يحدث إلا حال امتثال شيء مادي مباشرة أمام العقل. لذا فإن المعرفة علاقة مباشرة، في حين اعتبر الاعتقاد علاقة غير مباشرة بالشيء المعتقد.

يفضي بنا السؤال الثاني المتعلق بالمعرفة، الذي يستفسر عن المجالات التي يمكن أن نحصل فيها على المعرفة، إلى التمييز بين الشامل والمحلي. قد نقول إن المعرفة متوفرة في بعض المجالات، وإنها مفقودة في أخرى، أو على الأقل فإن توفرها أكثر صعوبة. يقول الناس عادة إنه لا معرفة لدينا بالمستقبل، الله، أو الصواب والخطأ، ولكنهم يجوّزون بعض المعارف العلمية وبعض المعارف المتعلقة بالماضي (في الذاكرة). وعلى نحو مماثل، قد نقول، في سياق نقاش تبرير الاعتقاد، إن معتقداتنا بخصوص الأشياء المحيطة بنا في الوقت الراهن مؤسسة على قاعدة صلبة بقدر صلابة ما يدعم معتقداتنا النظرية الأساسية (المختلفة كثيراً) في العلم، في حين أن معتقداتنا بخصوص الله والمستقبل تحصل بطبيعتها على دعم أقل.

4 .الارتيابية .للارتيابية في المعرفة شكلان، عام وخاص. يقر المرتاب في المعرفة أننا لا نستطيع تحقيقها، وهذا زعم يمكن أن يُقر بوجه عام (الصياغة العامة) أو بخصوص مجالات بعينها كالتي سبق ذكرها (الصياغة الخاصة). عادة ما يعتبر المرتاب في الاعتقاد أكثر أهمية. إنه يقر، إقرارا عاما، أنه لا حق لدينا في أي معتقد؛ ليست هناك معتقدات أفضل من غيرها، وليس هناك معتقد جيد إلى حد يكفي لاعتباره مبرراً. على نحو أكثر خصوصية، قد يقول المرتاب في الاعتقاد إنه بينما نفلح بخصوص بعض معتقداتنا المتعلقة بأشياء محجوبة عنا في الوقت الحاضر (في الدرج مثلاً)، ليس لدينا أي حق في المعتقدات المتعلقة بالصواب والخطأ. من يقر هذا إنما يكون مرتاباً أخلاقياً، والصعوبة الخاصة بهذا المذهب إنما تتعين في ضمان عدم تسرب مبررات المرء التي تصوغ ريبته الأخلاقية إلى مجالات أخرى. إذا كان اعتراض المرء مثلاً على معتقدات تتعلق بأمور أخلاقية مفاده أنها تكمن خلف نطاق الملاحظة، سوف يلزمه أن يوجه الاعتراض نفسه إلى المعتقدات العلمية المتعلقة بمواد أدق من أن تلحظ.

لذا ثمة تمييز بين الارتيابية العامة والخاصة، في نظرية الاعتقاد المبرر وفي نظرية المعرفة. ثمة حاجة لدعم كل من ذينك النوعين من الارتيابية بالبراهين. تتعين إحدى إشكاليات الابستمولوجيا الأساسية في محاولة تقويم تلك البراهين والرد عليها كلما تم عرضها. هذه طريقة مهمة نستطيع عبرها تكريس حقنا في معتقداتنا.

كان هناك في تاريخ الابستمولوجيا تياران كلاسيكيان من البراهين الارتيابية، البيروني والديكارتي. تركز *البيرونية (التي سميت على الشخصية البارزة فيها، بيرون الإيلي (نحو 365-270 ق.م.)) على تبرير الاعتقاد، في حين تبدأ الارتيابية التي ورثناها من ديكارت بالمعرفة وتحاول الانتقال منها إلى الاعتقاد. يجادل ديكارت بأننا لا نستطيع معرفة أي شيء ما لم نكن قادرين على التمييز حالة صدقه عن حالة بدوه صادقاً رغم بطلانه . ذلك أنه إذا عجزنا عن التمييز، فإنه رغم إمكان صحته هنا، فإنه ليس كذلك وفق كل ما نعرف. قد تكون هذه الحالة، وفق مبلغ علمنا، حالة تخدعنا فيها المظاهر، ولذا نكاد لا نقدر على الزعم بأنها ليست كذلك. رغم أن هذا البرهان مقنع إلى حد كاف بوصفه برهاناً على ارتيابية المعرفة، ليس من السهل بسط هذا النهج لدعم الارتيابية في الاعتقاد. حقيقة عجزي عن تحديد ما إذا كانت المظاهر تخدعني لا تسهم كثيراً في إثبات أنه لا مبررات لدي (أو أن مبرراتي غير كافية) لدعم اعتقادي. الأمور تختلف مع الموروث البيروني. إنه يروم صراحة إثبات أن المبررات التي تدعم أحد الأطراف لا تكون إطلاقاً أفضل حالاً من تلك التي تدعم الطرف الآخر. يلزم عن هذا أنه لا

مجال متاح لشيء من قبيل الاعتقاد المفضل من قبل موازنة المبررات، وأن نسلّم بأننا لا نستطيع الدفاع عن حقنا في الاعتقاد بالطريقة الوحيدة المتاحة لنا، أي عبر تبيان أن الشواهد تدعمها. تركز البيرونية على المعايير التي نميز وفقها بين الحق والباطل، وتجادل بطرق مختلفة بأنه لا حق لدينا في تلك المعايير، ما يعني أنه لا سبيل للدفاع عنها عقلانياً. تتعين إحدى النقلات الكلاسيكية هنا في التساؤل عن المعايير التي نستطيع توظيفها في تقويم معاييرنا؛ إذا لجأنا إلى المعايير التي تشكل موضع الاعتبار نفسها، نكون صادرنا على المطلوب؛ غير أنه ليس لدينا معيار آخر نلجأ إليه. الراهن أن البيرونية هنا تهاجم استراتيجياتنا المعرفية، حيث تجادل بأنه ليس بالمقدور الدفاع عن أي منها. برهان هيوم الذي يهاجم عقلانية الاستقراء مثال كلاسيكي على ذلك.

5 .*الطبائعية في الابستمولوجيا .لأن الابستمولوجيا معيارية، فإنها معنية بالتقويم ـ تقويم الاستراتيجيات وتقويم نتاجاتها (المعتقدات). استراتيجيات العلم من ضمن الاستراتيجيات التي تقومها الابستمولوجيا. وفق هذا الفهم، تحكم الابستمولوجيا على سائر مجالات البحث البشري، وبذا تعد الفلسفة الأولى. (يستفسر السؤال الارتيابي سالف الذكر عن الكيفية التي يمكن أن تفلح الابستمولوجيا وفقها في تقويم نفسها.) يحاول كواين عكس هذا الوضع، أن يعتبر الابستمولوجيا جزءاً من العلم، بحيث نفيد من نتائج العلم في الإجابة عن أسئلة الابستمولوجيا. هذا المشروع، الذي يعرف بتطبيع الابستمولوجيا، ليس مستحيلاً، فالعلم يفلح أحياناً في تقويم استراتيجياته الخاصة، تماماً كما يفلح في تقويم أدواته. هكذا يكون العلم أحياناً معيارياً؛ فقد لا يقتصر على فحص عملياتنا الحسية، بل يبدي رأياً في موثوقيتها. غير أن بعض أسئلة الابستمولوجيا تبدو غير قابلة للتطبيع، مثال تلك المتعلقة بالعقل عوضاً عن الملاحظة.

6 .مجالات خاصة .تقليدياً ثمة أربعة مصادر للمعرفة (أو الاعتقاد المبرر): *الحس، *الذاكرة، *الاستبطان، و*العقل؛ ولكل منها ابستمولوجيا تخصه. تستفسر دراسة المعرفة الحسية عن كيف يفضي الإدراك الحسي إلى معرفة بما يحيط بنا من مواد. بيّن أننا نحتاج إلى قدر بعينه من الدراية بكيفية عمل الحواس حقيقة. لكنه يبدو أن هذه الدراية لا تكفي وحدها (ولذا ربما يستحيل تطبيع حتى ابستمولوجيا الحواس). ثمة صعوبات نواجهها هنا لا يتسنى حلها عبر المزيد من المعلومات العلمية. إحداها هي الصعوبة الخاصة التي تسمى أحياناً بحجاب الإدراك. إذا كانت حواسنا لا تبلّغ إلا معارف تتعلق بكيف تبدو الأشياء، فكيف نأمل في استخدامها للدراية بكيف تكون الأشياء فعلاً؟ المظاهر، وفق هذا التصور، عوائق أكثر منها دعائم في محاولتنا تمييز طبيعة الواقع. الإدراك الحسي يخفي العالم بنقابه عوضاً عن كشفه النقاب عنه. ثمة صعوبة خاصة أخرى هنا مشتقة من برهان الوهم.

في الطرف الآخر نجد ابستمولوجيا العقل. ثمة نوعان من الأنشطة التي يقوم بها العقل. الأول هو الاستدلال، حيث ننتقل من معارف قديمة إلى أخرى جديدة. أقوى أشكال الاستدلال هو الاستدلال الاستنباطي السليم، الذي يتم حين يستحيل صدق مقدماتنا (التي نستدل منها) حال بطلان نتيجتنا (التي نستدل عليها). ولكن كيف يتسنى لمثل هذا الاستدلال أن يفضي إلى معارف جديدة؟ لا ريب أنه يتوجب على النتيجة أن تكون متضمنة بطريقة ما في المقدمات، إذا استحال صدق المقدمات حال بطلان النتيجة. النشاط الثاني الذي يفترض أن يقوم به العقل هو الاكتشاف المباشر لحقائق جديدة. الحقيقة التي يمكن أن تكتشف عبر نشاط العقل وحده تسمى حقيقة *قبلية، والمعرفة بها معرفة قبلية. أحد الأسئلة الكبرى في الابستمولوجيا هو: كيف تكون المعرفة القبلية ممكنة، وما نوع الحقائق التي يمكن معرفتها على هذا النحو؟ ثمة قضايا تصدق بفضل معانيها فحسب، مثال كل العزاب بشر. إننا نعرف هذه الحقيقة، ليس بالركون إلى الحس، أو الاستبطان، أو الذاكرة، ولذا فإننا نعرفها بالعقل. غير أن مثل هذا القضايا (التي تسمى غالباً بالتحليلية) تعوزها الأهمية. إنها لا تهبنا أية معرفة أساسية. هل بمقدور العقل أن يهبنا مثل هذه المعرفة بخصوص أي شيء، أم أن كل المعارف القبلية تحليلية و(من ثم) تافهة؟ مثال ذلك، إذا كانت المعرفة الرياضية نتاجاً للعقل، فهل يمكن أن تكون واقعية؟ هل الحقائق الرياضية مجرد حقائق تحليلية؟ يبدو أننا مشتتون بين إقرار أهمية الحقائق الرياضية وإقرار أننا نعرفها بواسطة نشاط العقل وحده. الراهن أن محاولة كانت تنكب هذا المأزق هي التي أفضت إلى كتابه الأول في «النقد».

7 .منزلة الابستمولوجيا .ما موضع الابستمولوجيا في الخريطة الفلسفية؟ إني أعتبرها الفصل الأول في المشروع الأكثر شمولية الذي يسمى فلسفة العقل. إنها الجانب التقويمي في ذلك المشروع. في فلسفة العقل نتساءل عن طبيعة الأوضاع الذهنية، طبيعة الاعتقاد على

وجه الخصوص (نسبة إلى المقاصد الراهنة). تتأثر رؤانا في الابستمولوجيا بأجوبتنا عن ذلك السؤال، تماماً كما تتأثر بالنتائج العلمية المتعلقة بطبيعة عمليات الإدراك الحسي. مثال ذلك، سوف يرتهن مذهبنا في العلاقة بين المعرفة والاعتقاد بشكل حاسم بالطريقة التي نتصور بها الاعتقاد. هل هو وضع مغلق، بحيث نعي فحسب تمثلات للأشياء عوضاً عن الأشياء نفسها (حجاب الاعتقاد)؟ وإذا كان ذلك كذلك، هل المعرفة مجرد أفضل شكل لذلك الوضع ـ النقاب الأكثر شفافية؟ أم أنه يتوجب تصور المعرفة بطريقة مغايرة؟

المجال الفلسفي الآخر الذي ترتبط به الابستمولوجيا على نحو وثيق هو نظرية المعني. السؤال عما إذا كنا قادرين على معرفة قضايا من نوع بعينه يتأثر بمذهبنا في معاني تلك القضايا. مثال ذلك، إذا اعتبرنا الإقرارات المتعلقة بالعالم المادي صيغة مقنّعة لإقرارات عن الخبرة، وإذا اعتقدنا أن معرفتنا بالخبرة محصنة ضد الهجوم الارتيابي، قد نأمل في الدفاع عن قدرتنا على معرفة طبيعة العالم المادي. هذا هو أمل أن تتمكن *الظاهراتية من حل بعض مشاكلنا الابستمولوجية.

جي.د.

* الابستمولوجيا، تاريخ؛ الابستيمي، التبرير؛ الابستمولوجيا الوراثية؛ الابستمولوجيا النسوية؛ النسبانية، الابستمولوجية؛ المعرفة.

R. M. Chisholm, *Theory of Knowledge*, 2nd edn. (Englewood Cliffs, NJ, 1977).

J. Dancy, *Introduction to Contemporary Epistemology* (Oxford, 1977).

I. Goldman, *Epistemology and Cognition* (Cambridge, Mass., 1966).

B.W.V. Quine, 'Epistemology Naturalised', in *Ontological Relativity* (New York, 1969).

W.F. Sellars, 'Empiricism and the Philosophy of Mind', in Science, *Perception and L. Wittgenstein*, On Certainty (Oxford, 1969).

*** الابستمولوجيا، تاريخ** .الابستمولوجيا، أو نظرية المعرفة، هي ذلك الفرع من الفلسفة الذي يعني بطبيعة المعرفة، إمكانها، مداها، وأساسها العام. لقد شكلت الابستمولوجيا موضع اهتمام رئيسي عند كثير من الفلاسفة منذ بداية ممارسة الفلسفة تقريباً. أساساً، شغل أولئك الفلاسفة غالباً، ولكن ليس دائماً، بمحاولة طرح قاعدة عامة تضمن إمكان المعرفة. لذا يقال أحياناً إن القرنين السابع عشر والثامن عشر يشكلان عصر الابستمولوجيا، حيث طرح ديكارت ما يسمى أحياناً «مبحث اليقين»، ثم اهتدى بهديه فلاسفة ذلك العصر. لتحقيق تلك الغاية، وظف ديكارت «منهج الشك»، كي يتيقن مما لا سبيل للشك فيه. هذا ما عثر عليه في القضية التي شاهت سمعتها *Cogito ergo sum* (أنا أفكر إذن أنا موجود»)، التي ذهب إلى أنها تثبت وجود النفس بوصفها ذاتاً مفكرة (رغم أنها لا تستلزم، في ظاهرها، سوى وجوب أن يحتاز الفكر على مفكر، في حين تظل ماهية المفكر مسألة أخرى، وكذا شأن مسألة ما إذا كان بالمقدور الشك في «أنا أفكر» نفسها). عقب حصوله على أفكار النفس وفق فهمه لهذه النفس، عمد إلى اشتقاق وجود الله منها، ثم العالم الخارجي، الذي أصبح يسمى هكذا (فهو خارجي نسبة للعقل، الذي هو الشيء الوحيد الذي لدينا اتصال مباشر به في فيما حسب ديكارت).

تجدد في عهد ديكارت الاهتمام بالارتيابية، رغم أنه يمكن الجدل أن ريبته المنظومية ذهبت أبعد من أية صيغة أخرى سبقتها، إذ كان على استعداد لتطبيق الشك حتى على نفسه لا على الأشياء الأخرى وحدها. قلنا تجدد الاهتمام بالارتيابية، إذ إنه في العهد الذي عقب فلسفة أرسطو مباشرة، أسست مدرسة ارتيابية على يد بيرون. لقد أقر الارتيابيون اليونانيون أنهم بحّاث، منكرين التسليم بمزاعم المعرفة ما لم يتسن تشكيل «معيار للحق» على حد تعبيرهم. حاولت المدارس الفلسفية المنافسة، خصوصاً *الرواقية و*الأبيقورية تشكيل مثل هذا المعيار، شيء في الخبرة يتوجب أن يشكل معلمة للحقيقة اليقينية، ما أثار جدلاً مستمراً بين تلك المدارس من جهة وأنصار الارتيابية وأعضاء *أكاديمية أفلاطون الذين تأثروا بهم من جهة أخرى. بيّن أن البحث عن معيار للحق طريقة في البحث عن اليقين.

لم يعن أفلاطون نفسه كثيراً بهذه المسائل، رغم أنه كان مهتماً بطبيعة المعرفة، ويبدو أن كتابه *Republic* (477e6) يقترح وجوب الاحتفاظ بلقب المعرفة لما هو معصوم عن الزلل. ومهما يكن من أمر، كان أفلاطون أكثر عناية بمسألة التمييز بين المعرفة والاعتقاد (doxa)، الذي لم يكن يريد منه سوى امتثال شيء أمام العقل، يعد صادقاً أو باطلاً. في مرحلته الوسطى، بدا أفلاطون متأثراً بالاعتبارات الميتافيزيقية، حيث نزع إلى تمييز المعرفة بقصرها على مجال بعينه من الكينونات، الصور أو المثل التي كان ينادي بها. غير أنه عدّل من مذهبه في مرحلة لاحقة، خصوصاً في محاورة *Theatetus*، حيث عاد إلى فكرة سبق أن عرضها في محاورة ***Meno*** المبكرة، مفادها أنه بمقدور الاعتقاد الصحيح أن يكون

معرفة عبر تثبيته بواسطة الأسباب العقلية أو العلل. تطرح محاورة *Theatetus* مبررات وجيهة لإقرار أن المعرفة ليست مجرد اعتقاد صادق، لكنها تخفق في طرح مذهب ملائم في ماهية هذا الشيء الإضافي المتطلب (يفترض أفلاطون أن هذا الشيء قد يكون بعض تأويلات كلمة *logos* ـ الكلام، تعداد أجزاء الشيء، أو تحديد هويته ـ لكنه يعترض عليها جميعها). على ذلك، يبدو أنه كان يريد دائماً من المعرفة وضعاً يتخذه العقل يتعلق بالشيء، والسؤال هو ما عسى أن يكون ذلك الوضع وتلك العلاقة.

كذلك لدى أرسطو مفاهيم مسبقة مماثلة، ولم يكد يعني بتبرير المزاعم المعرفية. إنه يقر مراراً أننا نعتقد أننا نحتاز على معرفة بالشيء بالمعنى الدقيق *(epistem)* حين نعرف مبرره أو علته. عنده، يستحصل على ذلك المبرر حين يكون بالمقدور ترتيب الموضوع في شكل قياس برهاني (حيث تقر المقدمتان والنتيجة حقائق جوهرية أو ضرورية بخصوص شي ما)، وحيث يطرح حده الأوسط (ما هو مشترك بين المقدمتين) ذلك المبرر. تشترط المعرفة بالمعنى الدقيق إذن إدراج موضوعها ضمن سياق قضايا تفسيرية وتبريرية، وهذا هو العلم وفق تصوره. لقد اعتقد أن معرفة الشيء تتضمن فهمه عبر مسوغاته. (يرى بعض البحاث المعاصرون أن ما يعنيه من «المعرفة» هو الفهم، لكن هذا ليس صحيحاً تماماً.) ليس ثمة عناية هنا بخصوص ما تعنيه على وجه الضبط معرفة أن كذا صحيح، ما يسمى بالمعرفة القضوية، ناهيك عن العناية بمحاولة تأسيس المزاعم المعرفية على ما هو يقيني بشكل مطلق. لم يحدث ذلك إلا حين أكد الارتيابيون، الذين ارتأوا أن التحرر من الانشغال ناجم عن تلك المحاولة، نزعتهم الارتيابية. لقد كان لدى المدارس المنافسة، من قبيل الرواقية، دافع مماثل إلى حد ما في البحث عن مصدر لليقين في «معيار الحق».

رغم أن أفلاطون اعتقد، في وقت ما على أقل تقدير، أن المعرفة تقتصر على المثل، واقترح في «نظرية التذكر»، التي عرضها في محاورتي *Meno* و *Phaed*، أننا ولدنا بمثل تلك المعرفة ولذلك ثمة حاجة لأن نُذكر بها عبر خبرات بعينها؛ فإنه لا يطرح أية نظرية عامة في مصدر المعرفة. غالباً ما يقال إن أرسطو اعتقد أن كل مواد المعرفة، كل المفاهيم التي تشتمل عليها، مستمدة من الخبرة. غير أنني أشك في ذلك، رغم أنه اعتقد فعلاً أن اكتساب المعرفة يرتهن بطريقة أو أخرى بالخبرة. من جهة، لا ريب أن توما الأكويني، الأرسطي الوسيطي العظيم، قد اعتقد أن كل مواد المعرفة مستمدة من الخبرة، رغم أنه لم يزعم أن كل المعارف بوصفها كذلك مستمدة من الخبرة (الأمر الذي يتضح من اهتماماته اللاهوتية). التمييز بين المعرفة وموادها (المفاهيم التي تفترضها) تمييز مهم، وقد أصبح حاسماً في القرن الثامن عشر. فضلاً عن ذلك، لم يضف فلاسفة العصور الوسطى إلا القليل إلى ابستمولوجيا اليونانيين. على ذلك، قد يجدر أن نلحظ أن أوغسطين كان قريباً إلى حد كاف من الفلاسفة الذين أعقبوا أرسطو بحيث تأثر بالارتيابية وأنتج نوعا من المحاكاة السابقة لكوجيتو ديكارت («أنا أفكر إذن أنا موجود») عندما قال «*Si fallor sum'*» أنا أخطىء، إذن أنا موجود»).

يتعين أحد مكامن جدة ضرب الفلسفة الذي طرحه ديكارت في نهجه الأنوي. يتوجب العثور على الأساس العام لتبرير المزاعم المعرفية في عقل الفرد نفسه، و«أنا أفكر» عند ديكارت إنما تشكل أساس أية ثقة يمكن للفرد أن يحتاز عليها حين يعتقد أنه قد حصل على معرفة. يتوجب أن يستمد إمكان أية معرفة إضافية من هذا الأساس. أيضاً يطرح ديكارت «طريقة الأفكار» بوصفها جزءاً من مشروعه. ما يعطي لنا عبارة عن أفكار من نوع أو آخر، والمشكلة إنما تتعين في كيفية تبرير استخدامها بوصفها أساساً للاعتقاد في عالم مفارق لعقولنا. الإدراك الحسي مسألة احتياز على أفكار، شأنها شأن أية عملية أخرى تجري في العقل، والإشكالية إذن إنما تتعين في تحديد نوع التبرير الذي نملكه للاعتقاد بأن أفكارنا تمثل أي شيء. هذا نهج تميزت به فلسفة القرنين السابع عشر والثامن عشر، ورغم أنه من المتعارف عليه تقسيم فلاسفة ذلك العصر إلى عقلانيين (يؤكدون دور العقل فيها) وامبيريقيين (يؤكدون الخبرة)، فإنهم لم يكونوا على خلاف بخصوص النهج العام.

لم يعتقد ديكارت أن كل أفكارنا مستمدة من الخبرة، وقد أقر العقلانيون الذي حذوا حذوه، خصوصاً ليبنتز، إمكان الأفكار الفطرية، أو على الأقل الأفكار المستقلة عن الخبرة أو القبلية (وهذا مصطلح يرجع عهده إلى تمييز أرسطو بين المعرفة المستمدة من حقائق سابقة عن البرهنة والحقائق التي تعد لاحقة لها لأنه لم يبرهن عليها بعد وقد نخلص إليها عبر الاستقراء من الخبرة). الراهن أن الفكرة أو الحقيقة القبلية ليست فطرية ضرورة، وهذا ما أكده كانت بقوله إنه بالرغم من أن كل المعارف تبدأ بالخبرة، فإن ذلك لا يعني أن كل المعارف تنشأ عنها. على ذلك، نزع العقلانيون صوب

إقرار إمكان المعرفة الفطرية، لا المعرفة القبلية فحسب، وهذا ما قام به أفلاطون مثلاً بطرحه «نظرية التذكر»، حيث زعم أن الخبرة تذكرنا بمعارف ولدنا بها. قد تكون مثل هذه المعرفة معرفة بحقائق وقد تتعين في الاحتياز على فكرة حقيقية عن شيء ما.

يتحمس لوك، أول من يسمون بالامبيريقيين البريطانيين، للجدل بأن كل أفكارنا تنشأ عن الخبرة، لكنه لم يعتقد، كما ارتأى بعض الامبيريقيين المتأخرين، جي.سي. مل من ضمنهم، أن كل معارف الحقائق مستمدة من الخبرة. تركن بعض مثل هذه المعارف إلى الحدس، وبعضها مؤسس على البرهنة. غير أنه ذهب إلى أن الخبرة تشكل أساس المعرفة، فأفكار الحس البسيطة أصل كل شيء آخر في الفهم. يذهب بركلي وهيوم بهذا المذهب أبعد من ذلك. الاهتمامات الابستمولوجية الأساسية التي شغلتهما هي حدود الفهم البشري ومداه، الأمر الذي يستبان من زعم هيوم المركزي بالامبيريقية ـ أن كل الأفكار مستمدة من انطباعات الحس، وكل فكرة بسيطة نسخة من انطباع مناظر. وفق ذلك تتعين الإشكالية التي عني بها هيوم في تحديد المبررات التي تسوغ انتقالنا من انطباع إلى آخر، ولأنه رأى أن الاعتقاد يتكون من فكرة مفعمة بالحياة تتعلق أو ترتبط بانطباع راهن، فما الذي يبرر اعتقادنا في أي شيء يتجاوز الانطباع الراهن؟ وعلى وجه الخصوص، ما الذي يبرر اعتقادنا في السببية وفي عالم مغاير للانطباعات الراهنة؟

فضلاً عما ارتآه أولئك الفلاسفة بخصوص الأفكار، لم يعتقد أي منهم بأن معرفة كل الحقائق مستمدة فحسب من الخبرة، رغم أن الامبيريقيين نزعوا إلى اقتراح أن ما يعد فعلاً حقيقة قبلية يقتصر على ما يسميه هيوم «العلاقات بين الأفكار». يعقد كانت تمييزاً منتظماً بين الأحكام التحليلية، التي يكون صدقها قبلياً في كونه يرتهن بالعلاقات بين الأفكار المعنية، والأحكام التركيبية التي تتجاوز المتضمن في الأفكار المتعلقة. لا يواجه الامبيريقي أية إشكالية بخصوص مثل هذه الحقائق طالما اقتصرت فئة الأحكام الأخيرة على ما يمكن تبريره بالإشارة إلى الخبرة، ما يجعلها بعدية. غير أن كانت اعتقد أيضاً في وجود حقائق تركيبة قبلية ـ ضرورية لكنها تتجاوز الحقائق التحليلية التي نجدها في الرياضيات وافتراضات العلوم والمعرفة الموضوعية بوجه عام غير أنه جادل أيضاً بأنه يستحيل تجاوز ما افترض في الفهم البشري، رغم مزاعم بعض الفلاسفة، وما زعم هيجل مثلاً من بعده، من إمكان تحقيقه عبر العقل الخالص. يجادل كانت أن محاولة توظيف العقل الخالص على هذا النحو محتم أن تفضي إلى متناقضات وصور أخرى من التعارض؛ اعتقد هيجل أنه يمكن تخطي مثل هذه العوائق المنطقية البادية في صيغ أعلى من العقلانية. المقام لا يسمح بالتفصيل في هذه المسألة؛ في الفلسفة الهيجلية، ثمة نزوع صوب استيعاب الابستمولوجيا في نمط ميتافيزيقي بعينه.

كانت هناك ردود فعل مباشرة تقريباً ضد هيجل، لكنها اتسمت بطابع ميتافيزيقي. لقد حث شوبنهور، الذي استجاب بطريقة يعلوها مزاج حاد وتعسفي، على العودة إلى كانت بخصوص الابستمولوجيا، رغم أنه رأى أن مبادئ المعرفة الموضوعية التي دافع عنها كانت يمكن ردها إلى أحد صور *مبادئ السبب الكافي الذي يرجع إلى ليبنتز. أما نيتشه، الذي تأثر بطريقة ما بشوبنهور، رغم إساءته تأويله، فقد أقر مذهب ذاتية الحقيقة ـ الحقيقة عملياً هي القوة. هذا مذهب صعب، وهذا أقل ما يمكن قوله عنه، وإن كان تأثيره في الفلسفة القارية لا يستهان به. لكن كل تلك المذاهب لا تعد ابستمولوجيا خالصة المقاصد.

إذا ما استثنينا الكانتية المحدثة، ظلت ابستمولوجيا القرن التاسع عشر بشكل شامل تقريباً ظاهرة أنجلو ـ سكسكونية. لقد دافع جي.س. مل كما أسلفنا عن امبيريقية متشددة، حيث أقر أن معرفة كل الحقائق مستمدة من الخبرة، وهكذا عوّل كثيراً على دور الاستقراء في الوصول إلى حقائق عامة من مختلف الأنواع. أيضاً شهدت نهاية القرن ظهور *البراجماتية الأمريكية، بداية عبر زعم سي.س. بيرس بأن احتياز الأفكار على معنى دالة لإسهامها في السلوك العقلاني. غير أن وليام جيمس بسط بطريقة مضللة هذا الحكم على الصدق. لأن المعرفة تستلزم الصدق، تحتم أن يؤثر ذلك في مفاهيم المعرفة عند أولئك الفلاسفة وأسلافهم البراجماتيين. على ذلك، ربما يكون الزعم الابستمولوجي الأساسي الذي ورثناه من بيرس هو *الخطئية، الفكرة القائلة بأننا عرضة دائماً للخطأ، وأن الصدق مجرد غاية مثالية. لقد كانت هذه الفكرة غاية في التأثير، رغم أنه إذا أولت على اعتبار أنها تستلزم استحالة التيقن من أي شيء، فإنها تبدو مخطئة تماماً.

تميل امبيريقية القرن العشرين، الحركة الأساسية اللاحقة في الابستمولوجيا، إلى تشكيل عودة إلى هيوم دون توكيد سيكولوجي. بيد أن درجة اهتمامها بأساس أفكارنا أقل من عنايتها بمدى ويقينية معرفتنا بالحقائق. أقرت الوضعية المنطقية كما فعل أي.جي. أير مثلاً،

أن معرفتنا بالحقائق تحليلية أو تركيبية ـ إذ لا مجال متاح للقبلي التركيبي. في الوقت نفسه ظلت إشكالية الدراية بالعالم الخارجي باقية لأنه يتوجب العثور على كل ما هو «معطى» في خبرة الفرد، خصوصاً فيما أصبح يعرف *بالمعطيات الحسية (وهو مفهوم قريب، من حيث المنزلة على أقل تقدير، من انطباعات هيوم). قضايا المعطيات الحسية يقينية، إذا كان ثمة ما هو يقيني (وهذا أمر يتردد أير في استدراكه). ولكن تواجهنا هنا إشكالية العلاقة بين المعطيات الحسية وما يسمى بالأشياء المادية ـ وهي إشكالية أنتجت مختلف النظريات الابستمولوجية في الإدراك الحسي خصوصاً الظاهرتية، المذهب الذي يقر أن الأشياء المادية إما أن تكون حزمة من المعطيات الحسية الفعلية أو الممكنة أو ما يسميه رسل بالمكوّنات المنطقية المشكّلة من تلك المعطيات. عقب ذلك تعرض مفهوم المعطيات الحسية بوجه عام لهجوم شنته مختلف المصادر. هل تحتاج المعرفة أصلاً إلى أساس يقيني؟ قد تستلزم المعرفة الاعتقاد وصدق ما يعتقد فيه، ولكن بصرف النظر عن أي شيء آخر تستلزمه، لا يتضح بداهة وجوب أن يكون مثل ذلك الصدق يقينياً.

لسبب وجيه توقف الفلاسفة إذن عن الحديث عن المعطيات الحسية بوصفها أسساً محسوسة للمعرفة، وهكذا تضاءل الاهتمام بذلك النهج في مقاربة الابستمولوجيا. ربما يكون الأمر الذي ظل يشكل موضع اهتمام الفلاسفة ثنائي الجوانب. أولاً، هناك مسألة ماهية المعرفة، طبيعة التصور الشامل الذي يتوجب طرحه لذلك المفهوم. ثمة مقالة قصيرة كتبها ادموند جيتير حول ما إذا كانت المعرفة تتماهى مع الاعتقاد الصادق المبرر (وهي نظرية افترض أن أفلاطون قد ناصرها)، حيث جادل بإمكان وجود معتقد صادق مبرر لا يشكل معرفة، وقد أثارت تلك المقالة محاولات لا حصر لها لطرح الشروط الضرورية والكافية لأية قضية تتخذ الصيغة «س يعرف أن س». هكذا اقترح أنه بالمقدور إنجاز تلك المهمة عبر شروط تنضاف إلى الحديث عن الاعتقاد الصادق المبرر أو عبر تجنب الإشارة إلى التبرير والاستعاضة عنه بالإشارة إلى شيء من قبيل العلاقة السببية بين ما يعرف والاعتقاد المعني. غير أن تلك المحاولات لم تحسم الأمر، رغم أنه من البين، بصرف النظر عن أي شيء مستلزم آخر، أنه يتوجب استبعاد إمكان أن يصدق الاعتقاد مصادفة.

ثانياً، هناك مسألة أخرى، عني بها أكثر من عني بها دون كلل بعض الفلاسفة الأمريكيين، تتعلق بالأسس العامة لنسق معتقداتنا ـ ما إذا كان هناك مثل هذا التعريف، وما إذا كان الأمر يتوقف فحسب على اتساق معتقداتنا، أم ماذا. هكذا ظلت الرغبة في أن تكون للمعرفة أسس باقية بقيد الحياة. السؤال الذي بقي معلقاً ما إذا كانت تلك الرغبة قائمة على وهم يتعلق بطبيعة المعرفة (أي ما إذا كانت تتطلب أسساً أم أن الركون إلى تلك الصورة المعمارية مجرد استعارة مضللة)، أم أن الفشل في توفير مثل تلك الأسس سبب وجيه لليأس من فكرة المعرفة بأسرها. الراهن أن ثمة ارتباطاً بين تينك المسألتين ـ تماماً كما كان حالهما دائماً ـ ولكن ليس بالقدر نفسه عند جميع الفلاسفة كما استبين لنا هنا.

د.و.هـ.

*الابستمولوجيا، إشكاليات.

Jonathan Dancy, *Introduction to Contemporary Epistemology* (Oxford, 1985).

Stephen Everson (ed.), Epistemology: *Companions to Ancient thought*, I (Cambridge, 1990).

D.W. Hamlyn, *The Theory of Knowledge* (London, 1971).

, *the Penguin History of Western Philosophy* (Princeton, NJ, 1980).

Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton, NJ, 1980).

B.A.O. Williams, *Descartes: The Project of Pure Enquiry* (London, 1978).

*** الابستمولوجية، النسوية** .ينتقد فلاسفة النسوية معرفة الفهم المشترك، المعرفة الفلسفية والمعرفة العلمية: فيما يتعلق بالمحتوى، مثال أن النساء أقل عقلانية من الرجال، والأهم من ذلك فيما يتعلق بالبنية. يقال إن ارتكاب الحماقات إنما يرتبط بنزوع الفلاسفة والعلماء الغربيين شطر رؤية العالم بطريقة مثنوية. بشكل ثابت يفضل أحد طرفي الثنائية على الآخر (المعرفة الموضوعية أفضل من الرأي الذاتي، الذكورة أفضل من الأنوثة، العقل من الانفعال، العقل من الجسم، وهكذا). فضلاً عن ذلك، يربط بطريقة منظومية بين مثل هذه التعارضات، بحيث يبدو أنه محتم على الموضوعية، الذكورة، والعقل أن تكون مترابطة فيما بينها. على هذا النحو يسهم مفهوم المعرفة، والابستمولوجيا نفسه، في بنية جنسية مجحفة.

أية دلالة يمكن عزوها إلى الابستمولوجيا النسوية؟ لقد طور الفلاسفة عدة بدائل. أولاً، أن «المعرفة» عادة ما تتشكل وتُفهم من منظور اجتماعي بعينه. لا ينجم النزوع المثنوي سالف الذكر عن حماقة

أو حقد، بل هو محدد من قبل موقف اجتماعي ومنظومة المعاني والقيم المتعلقة. يتوجب إذن أن نعتبر مترتبات طرح ابستمولوجيا وفق موقف مغاير. ثانياً، يتعين أن نركز على العلاقات القائمة بين *الذاتية والموضوعية، *العقل و*الانفعال، مثلاً، بحيث لا نعتبرها متعارضة. ثالثاً، يتوجب أن نحمل محمل الجد المنزلة التي سلف أن نزعنا إلى إغفالها في الابستمولوجيا التقليدية ـ التي يتبوؤها الانفعال، والذاتية، والجسد في المعرفة. رابعاً، يجب أن نتوقف عن اعتبار العقل، الانفعال، الخ. من وجهة نظر معيارية مجال هيمنة الرجال والنساء على التوالي. خامساً، ركز بعض الابستمولوجيين النسويين على إعادة تقويم الجوانب «النسوية» في الثنائيات ـ مثال التشهير بالعقل المجرد وتثبيت دور الانفعال ـ حيث جادلوا بأن «معرفة النساء» أفضل من حيث النوع.

إي.جي.ف.

*النسوية، الفلسفة.

An Garry and Marilyn Pearsall (eds.), *Women, Knowledge and Reality: Explorations in Feminist Philosophy* (London, 1989).

Genevieve Lloyd, *the Man of Reason: 'Male' and 'Female' in Western Philosophy* (London, 1984).

* **الابستمولوجيا الوراثية.** مصطلح استحدثه جيمس مارك بالدون لوصف مذهب في اكتساب المعرفة والفهم إنمائي الطابع، وقد تبناه جين بيجيه ليصف به نظريته البيولوجية العامة في تطور المعرفة والذكاء عند الفرد. ذهب بيجيه إلى أنه بالمقدور تمييز الابستمولوجيا الوراثية عن علم نفس النمو، لكن هذا التمييز، وفق عقده إياه، لم يكن جلياً. على ذلك، قد يجادل بأنه تماماً كما أن موضع اهتمام *الابستمولوجيا العادية إنما يتعين في تبيان كيف تكون المعرفة ممكنة، يتوجب أن يتعين هدف الابستمولوجيا الوراثية في تبيان كيف أن اكتساب المعرفة ونموها ممكنان. هذا موضوع لا تعوزه الأصالة الفلسفية. أول حالات مثل هذه النظرية الفلسفية، وهي حالة لم يقدر لها النجاح إلا جزئياً، نجدها في الفصل الأخير من كتاب أرسطو *Posterior Analytics* وهي استجابة لبرهان أفلاطون في محاورة Meno على استحالة *التعلم واكتساب معارف جديدة.

د.و.هـ.

D. W. Hamlyn, *Experience and the Growth of Understanding* (London, 1978).

* **ابستيمي** (epistemic). مثل «ابستمولوجي»، نعت مشتق من «epistem»، الكلمة اليونانية التي ترادف المعرفة. لكل شيء يوصف هكذا علاقة بالمعرفة (أو على الأقل بتبرير الاعتقاد)، أو بالنظرية العامة الخاصة بتلك الأمور (الابستمولوجيا). القضية تكون ابستيمية إذا وفقط إذا كان يلزم عنها ما يجدر الاعتقاد فيه عقلانياً، في بعض الظروف.

ل.ف.س.

R. Chisholm, *theory of Knowledge* (Englewood Cliffs, NJ, 1966), ch, 1.

* **ابن جبرول، سليمان** (نحو 1022 – نحو 1058). فيلسوف وشاعر، مؤلف *Fons Vitae*، وهو حوار معقد غاية في التجريد حول ميتافيزيقا الأفلاطونية الجديدة. لأن الأصل العربي قد ضاع، لم يعرف ذلك الكتاب إلا عندما قام سامون منك (1845) بملاحظة اقتباسات شم توف بن فالكويرا العبرية منه وعرف أن صاحب المخطوطات اللاتينية الشاعر الشهير ابن جبرول. ولد في مالقه ونشأ في سرقسطة، وقد ركن إلى فكرة المادة الذهنية أو «الكلية» لتفسير انبثاق التعدد عن الوحدة الإلهية. المادة هنا هي الجانب الخامل أو المستقبل من كل كائن باستثناء الله. في كتابه *On the Improvement of the Moral Qualities* (ترجمة ستيف وايز، 1902)، يطرح معالجة فسيولوجية لعلم الأخلاق مؤسسة على نظرية الأخلاط الأربعة. «The Kingly Crown'»، قصيدته ذات المسحة الأفلاطونية المحدثة في هبوط الروح ومصيرها، من ضمن ما يتلى في طقوس سفردك القربانية التي تتلي يوم التكفير.

ل.إي.ج.

*الأفلاطونية المحدثة

Solomon Ibn Gabirol, ***Fons Vitae ex Arabico in Latimum translatus ab Johanne Hispano et Dominico Gundissalino***, ed. C. Baumker (Munich, 1892-95).

Jacques Schlanger, *La Schlanger*, La Philosophie de Salomon Ibn Gabirol (Leiden, 1986).

* **ابن خلدون** (1332–1406). ولد في تونس، وكان واحداً من أكثر رجالات الدولة والمفكرين السياسيين المسلمين إبداعاً. يعتبره العديد من المؤرخين المحدثين أعظم المؤرخين ـ الفلاسفة. في عمله النظري الأساسي، «المقدمة»، يطرح مفهوم السببية الطبيعية في التاريخ، في مقابل اللاهوت الإسلامي، ويدعو إلى تحديد ودراسة العمليات الاجتماعية والسياسية (التي يعتبرها مبادئ النهج التاريخي) عبر طلب مقصود وصريح لاستعادة الدقة التاريخية. عرّف وزعم أنه مؤسس «علم العمران» الذي يهدف إلى دراسة الثقافات في مختلف

أطوارها عبر تطورها البشري الطبيعي، الاجتماعي والسياسي. يؤكد نهجه دراسة أثر البيئة في التنظيمات الاجتماعية والعمليات الاقتصادية التي تحدد القيمة، والازدهار، والثقافة.

هـ.ز.

Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History: A Study of the Philosophical Foundation of the Science of Culture* (Chicago, 1964).

* **ابن رشد** .(نحو 1126–98). فيلسوف أندلسي اعتبر أعظم شرائح أرسطو، رغم أن أعماله لم تؤثر تأثيرا معمقا على الشرق. تتكون أعماله الأساسية، التي بقيت في نسخها العبرية واللاتينية ودرّست في الغرب حتى منتصف القرن السابع عشر، من شروحات لنصوص أرسطو و«جمهورية» أفلاطون. كتابه «تهافت التهافت»، الذي كتب رداً على هجوم الغزالي على الفلسفة، يوضح زعمه بأن علماء الدين غير قادرين على بلوغ أوج مراتب المعرفة البرهانية، ما يجعلهم عاجزين عن تأويل القانون الإلهي على نحو صحيح. تنشد شروحاته الأرسطية أساساً: (1) تطهير نتاج الفلسفة الإسلامية من الرؤى الإشراقية التي نادت بها الأفلاطونية الجديدة؛ (2) الفصل بين الفلسفة الخاصة وحجج علماء الدين التي قال بها الفرابي وابن سينا، فضلاً عن آخرين؛ (3) استعادة الفكر الأرسطي في صورته «الخالصة».

•.ز.

*الأرسطية.

Averroes, *The Incoherence of the Incoherence*, tr. S. Van den Bergh (Oxford, 1954).

* **ابن سينا (980–1037)** .فيلسوف فارسي، عالم، وطبيب، يشتهر بلقب «الشيخ الرئيس»؛ تبوأ منزلة في *الفلسفة الإسلامية لم يبلغها أحد. يستشهد بأعماله، التي تشتمل على «قوانين الطب»، في معظم الأدبيات الفلسفية والطبية الوسيطة. تشكل أعماله أكثر من أعمال غيره من الفلاسفة المسلمين موضعاً للشروحات، والحواشي وحواشي الحواشي، وقد ألهمت أجيالاً من المفكرين، بمن فيهم بعض شعراء فارس. تمثل أعماله الفلسفية ـ خصوصاً «الشفاء: الإشارات والتنبيهات» و«النجاة» ـ الفلسفة المشائية الإسلامية، إحدى المدارس الثلاث التي هيمنت على الفلسفة الإسلامية.

إسهاماته الفلسفية والطبية هائلة. لقد اعتبر أول عالم منطق يعرّف بدقة مقاميات الزمن في القضايا، يشخص ويحدد الكثير من الأمراض، ويحدد عدداً بعينه من التشخيصات الممكنة. أشهر أحكامه الفلسفية هي: (1) التمييز الأنطولوجي بين الماهية والوجود، الذي يلزم فيه استحالة تفسير ماهية الكينونات الموجودة بوصفها أشكالاً متحققة من إمكاناتها المادية دون علة موجدة لها يحتاز وجودها، رغم وجوده مع المعلول والماهية المدركة، على أسبقية في الرتبة (التي عرفت لاحقاً «بأسبقية الوجود على الماهية»، ثم أعيد تعريفها من قبل مولا صدرا)؛ (2) التمييز الأنطولوجي بين الوجود الممكن والمستحيل والواجب ـ أي الكل الابن ـ سيني المشكل من واقع يتكون من كينونات وجود مرتبة ومنظمة، كل منها علة وجود الرتبة الأدنى منها. على اعتبار أن اللاتناهي مستحيل في هذا النسق، فإن كل كينونة وجود مميز ويتعين أن تكون عارضة، باستثناء قمة السلسلة الوجودية، واجبة الوجود. ذلك أن الوجود قد أدرك والفراغ مستحيل؛ من ثم فإن ماهية الوجود الواجب ووجوده متماهيان، فهو موجد ذاته وعله سائر الكينونات الموجودة. عادة ما يعتبر إثبات الوجود الفلسفي هذا، الذي يشار إليه في النصوص اللاتينية تحت اسم ابن سينا، برهاناً أصيلاً في تاريخ الفلسفة.

•.ز.

M. E. Marmura, 'Avicenna's Theory of Prophecy in the Light of Ash' arite Theology', in W.S. McCullough (ed.), *The Seed of Wisdom* (Toronto, 1964).

G.M. Wickens (ed.), Avicenna, *Scientist and Philosopher: A Millenary Symosium* (London, 1952).

* **إبوخي (epoche)** «الإمساك» عن الموافقة والرفض، أي تعليق الحكم. تقرن *الارتيابية القديمة المبدأ «ليست هناك معرفة» بأمر يقول «مارس الإبوخي». كل منهما يفضي إلى الآخر عبر مذهب يقره بعض غير المرتابين مفاده أنه من الحمق الموافقة على شيء لا تعرفه. الناتج يبعث على الابتهاج: «التحرر من الإزعاج يتبع ذلك كظله» (ديوجين ليريتوس في حديثه عن بيرون). غير أنه كان هناك، بل يظل هناك جدل حول ما إذا كانت الإبوخي الشاملة بديلاً عملياً.

سي.أي.ك.

M. F. Burnyeat, 'Can the Sceptic Live his Scepticism?', in M. Schofield, M.F. Burnyeat, and J. Barnes (eds. 0, *Doubt and Dogmatism* (Oxford, 1980); rep. In M.F. Burnyeat (ed.), The Sceptical Tradition (Berkeley, Calif., 1983).

* **ابوديكتك** (Apodeictic). حرفياً تعني برهانية. تقليدياً تطبق على القضايا، بصرف النظر عما إذا كانت

برهانية، التي تتعلق بالضرورة أو الاستحالة، خصوصاً في القياس الأرسطي المقامي، مثال «س لاعقلاني ضرورة»، «محتم على الأزرق أن يكون ملوناً»، «يستحيل أن يأتي الربيع بعد الصيف مباشرة»، « إنها زرافة، محتم أن تكون لها عنق طويلة».

سي.أي.ك.

*الضرورة المنطقية.

H.W.B. Joseph, *an Introduction to Logic*, 2nd end. (Oxford, 1916).

* **ابوريا** (Aporia). الإرباك المعرفي الناتج عن مجموعة من القضايا كل منها معقولة لكنها متناقضة حال وصلها. مثال ذلك، في عهد الفلاسفة قبل سقراط، أخذ الفلاسفة بالمعتقدات غير المتسقة التالية: (2) ثمة *تغير مادي. (2) ثمة شيء يظل غير متأثر عبر حدوث التغير المادي. (3) لا تظل المادة غير متأثرة عبر التغير. (4) المادة (بمختلف مظاهرها) كل ما يوجد. هناك أربع سبل للخلاص من هذا التناقض (إنكار 1): التغير مجرد وهم (زينون وبارمنيدس)؛ (إنكار 2) لا شيء يظل غير متأثر عبر التغير المادي (هرقليتس)؛ (إنكار 3) تظل المادة غير متأثرة عبر التغير المادي، وإن اقتصر ذلك على «ذراتها» الصغيرة (الذريون)؛ (إنكار 4) ليست المادة كل ما يوجد؛ ثمة أيضاً صور تتعين في البنية الهندسية (فيثاغورس)، أو التناسب الحسابي (انكساجوراس) أو المثل المجردة (أفلاطون). للتغلب على التناقضات الأبورية يتوجب علينا على أقل تقدير التخلي عن إحدى القضايا المتضمنة في التناقض. باستمرار ثمة بدائل وليس بمقدور المنطق بوصفه كذلك حسم هذا الأمر. حدا شيوع الأبوريات في البحث البشري بالمرتابين القدماء والمحدثين إلى اقتراح التخلي كلية عن المشروع المعرفي، بحيث فضلوا الخواء المعرفي على المخاطرة بالوقوع في الخطأ.

ن.ر.

*الثلاثية المتناقضة؛ البيرونية؛ الارتيابية القديمة.

Nicholas Rescher, *The Strive of Systems* (Pittisburgh, 1985).

Sextus Empiricus, *Outlines of Pyrrohonism*.

* **ابيرون** (Apeiron). أقدم مصطلح فلسفي نعرفه، وهو يعني حرفياً «دون حد». استخدمه انكسماندر للإشارة إلى المادة التي ينشأ عنها كل شيء. في Phiebus يطبقه أفلاطون على الأشياء، الموصوفة بكلمات من قبيل «دافئ» و«كبير»، التي تقبل المقارنات، لكن هذه الأشياء تقوم عنده بالدور المادي نفسه. أما أرسطو، وقد تبعه في ذلك الكتاب الهيلينيون، فيعبر به عن مفاهيم الكمية اللامتناهية والتطور اللامتناهي.

و.سي.

J.C.B. Gosling, *Plato; s Philebus* (Oxford, 1975).

* **أبيقور** (نحو 341–270 ق.م). فيلسوف تبنى ذرية ديمقريتس، وربما يكون عدّل فيها في ضوء انتقادات أرسطو، وقد طوّر نظرية في الأخلاق تتعلق بها، كما أسس «الحديقة» ـ المدرسة الأبيقورية.

كان غزير الإنتاج، ولكن إذا استثنينا عمله الذي اشتهر بأنه أهم أعماله، *On Nature*، والذي يعتقد بشكل مشكوك فيه أن أجزاء منه موجودة في شكل مخطوطات في حالة سيئة من هركيلانيوم، فإن معظم ما بقي من أعماله متضمن في علم ديوجينس ليريتوس *Lives of Eminent Philosophers*، الكتاب العاشر (القرن الثاني ق.م.). يحفظ ديوجينس التالي: «Letter to Herodotus» في العالم المادي، الإدراك الحسي، والحياة؛ «Letter to Pythocles» في علمي الفلك والأرصاد؛ وأربعين من «Principal Saying». الكتابات الأخرى نجدها عند شيشرون، سينكا، بلوتارتش، وفي مواضع أخرى، لكن أكثر التصورات التي كتبت عن تعاليم أبيقور اكتمالاً وأمانة إنما نجده في القصيدة الوعظية اللاتينية العظيمة التي كتبها لوقريطيوس (نحو 55–100 ب.م.).

يجادل أبيقور بأن (1) الكون يتكون من مادة وفراغ. يشكل هذا المبدأ الأساسي هوة سحيقة بين الأبيقورية والأفلاطونية، المسيحية، الديكارتية، أو أية صياغة أخرى لثنائية المادة ـ الروح. (2) تتكون المادة من جسيمات («ذرات») غير قابلة للهدم أو القسمة، تختلف في أشكالها وأحجامها، وتكوّن حال تجمعها كل الأشياء التي توجد. (3) الذرات وحركتها هي الحقيقة المفردة النهائية بخصوص الكيفية التي تكون عليها الأشياء، غير أن كل ذرة عرضة «لاختلالات» لا يمكن التنبؤ بها تنجم عنها حركات عشوائية شاملة. (4) ليست هناك ذرة تخلق أو تفنى من قبل قوة إلهية أو أية قوة أخرى. (5) العالم سرمدي ويمتد إلى ما لا نهاية. (6) كل تكتلات الذرات اتفاقية وذات ديمومة متناهية. (7) يلزم عن (5) و (6) وجود عوالم مغايرة لعالمنا

الذي سوف يختفي في نهاية المطاف. (8) الحياة مركب ذرات غاية في الدقة تشكل الجسد والعقل في كينونة طبيعية مفردة ينتج عن موتها فناء محتم للشخص المعني. (9) الآلهة خاملة وقصية، «مقدسة» وثابتة، ولكن «لا شي نرجوه أو نخشاه منها». (10) في مثل هذا العالم يتحرر الإنسان من الخوف الخرافي: حرفياً، الموت لا يعني شيئاً بالنسبة إليه. (11) ما يضمن الحياة الخيرة هو العطف والصداقة مع من هم حولك، الاعتدال في الشهوات، فرغم أنه لا شيء ممنوع، من يقيس رغباته بمعيار النفع ويحتاج إلى الحد الأدنى هو السعيد حقاً.

لا يطرح الأبيقوريون التقدم المنطقي الذي يحرز عبر تلك المبادئ بوصفه عقيدة تعزز الحياة فحسب، بل يقترن بفلسفة في اللغة ونظرية في المعرفة تؤكد طبيعة الإدراك الحسي الحقة، كما ينصح بها عبر براهين مفصلة. هكذا يدعم (5) على سبيل المثال بتجربة «حجة الرمح» الذهنية: اذهب إلى ما تفترض أنه نهاية المكان وارم رمحاً في خط مستقيم هندسياً. إذا لم يصطدم بأي شيء، فإن المكان باق؛ وإذا اصطدم بشيء، فإن المكان (الذي تشغله أشياء) باق. من ثم فإن العالم ليس متناهياً من أي اتجاه (Lucretius, book 1, lines 958-83). وعلى نحو مماثل، يتم دعم (8) بسلسلة مروعة من الحجج ظلت تستخدم حتى الآن تدافع عن تماهي العقل - الجسم والموت المتبادل في كتاب لوقريطيوس الثالث، وفي 'Letter to Herodotus".

كون الأبيقورية استهجنت بشكل سائد في العصور القديمة لكنه معتدل بسبب سريتها المتحفظة، وقبولها العبيد والنساء في جماعاتها، فضلاً عن اهتمامها الصريح بالسعادة والحياة الممتعة، جعلها محرمة في المسيحية. إنها تنكر وجود إله يعني بالعالم، تؤكد قيمة الحياة وقيم هذا العالم، تنكر الخلود وتدافع عن تصور في العالم على خلاف تام مع التصور المسيحي. لقد بُعث هذا التصور ثانية في القرن السابع عشر ليصبح أساس العلم الحديث؛ غير أن العالم الذي شكله العلم الحديث لم يبد إطلاقاً قادراً على أن يقبل بشكل كلي رؤية - العالم ونظرية الأخلاق اللتين أعطتا نسق أبيقور حقاً معقولاً في الزعم بأنه تام، متسق، وملائم.

جي.سي.أي.ج.

*الأبيقورية.

C. Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus* (Oxford, 1928).
D.J. Furley, *The Greek Cosmologists, i: The Formation of the Atomic Theory and its Earliest Critics* (Cambridege, 1987).
J.C.A. Gaskin (ed.), *The Epicurean Philosophers* (London, 1994).
A.A. Long, *Hellenistic Philosophy* (London, 1974).

*** الأبيقوري، الاعتراض** .عند أبيقور، من يقر أن كل شيء إنما يحدث بالضرورة عاجز عن نقد من ينكر إقراره، لأنه يسلم بأن هذا أيضاً يحدث بالضرورة. يمكن اعتبار هذا أول حلقة في سلسلة حجج فلسفية مثيرة (وإن كانت مراوغة) رامت إثبات أن الاعتقاد في *الحتمية يقوض نفسه. على اعتبار أن ضرورة الاعتقاد لا تستبعد احتياز المرء على أسباب وجيهة تبرره، فإن حجة أبيقور تظل غامضة. ثمة اقتراح متأخر مفاده أن قوة الحجة الحقيقية إنما تتعين في نتيجتها الحتمية التي تقر أن معتقداتنا ترجع إلى كوننا جُعلنا نقوم باكتشافات بعينها دون سواها. على ذلك، فإن الحجة في تلك الحالة تكون ضعيفة، لأنه لا يلزم عن اللاحتمية فحسب إقرار إمكان اكتشافات تحول دونها الحتمية، بل يلزم عنها أيضاً أننا قد نخفق في القيام بالاكتشافات التي تقر الحتمية ضرورتها .

ك.م.

K. Magil, 'Epicurus, Determinism, and the Security of Knowledge', *Theories* 58 (1992).
T. Hondderich, *A Theory of Determinism* (Oxford, 1988).

*** الأبيقورية** .تكمن الأبيقورية في طريقة عيش موجه شطر *السعادة الدنيوية وفي تصور ذري في الطبيعة المادية الشاملة للواقع. لقد جادل الأبيقوريون بصحة *الذرية. وفق هذا فإن طريقة العيش التي أشار إليها أبيقور ليست مرضية سيكولوجيا فحسب، بل تتسق مع طبيعة الأشياء الحقة.

أسس ابيقور مدرسته في الفلسفة عام 306 ق.م. بمحاذاة أسوار أثينا من الجهة الخارجية، حيث اشترى منزلاً يؤمّن أسباب الراحة وحديقة درّس فيها. كان رئيساً لجماعة «الحديقة» إلى أن وافته المنية نحو عام 270، حيث خلفه هرمارقوس ثم بوليستارتس من بعده بعشرين عاماً. بقيت الحديقة بعد ذلك فترة بلغت 450 عاماً. غير أن الإشارات إلى الأبيقوريين في صور، صيدا، الإسكندرية، جادارا (سوريا)، وفي أماكن أخرى من العالم الهلينستي قبل عام 30 ق.م. توضح انتشار مذهبهم على نحو فعال.

في إيطاليا، خلال الفترة الممتدة بين عامي 100

و 50 ق.م. تقريباً، أسست جماعة أبيقورية مثقفة وناجحة في نابلي على يد شيشرون، وفي هركيلانيوم القريبة. كان فيلوديموس جادارا (شاعر ومؤلف أجزاء شروح يونانية باقية للأبيقورية) «الفيلسوف الخاص» بصهر يوليوس قيصر. أما في روما، فقد كان أمافينوس وآخرون ينشرون شروحاً ممعنة في التبسيط (فقدت الآن) للأبيقورية باللغة اللاتينية، وفي العقد الخامس قبل الميلاد أكمل لوقريبوس تصوره التام والمفصل للقادة اللاتينيين. في 44-45 ق.م. أعطى شيشرون الأبيقوريين اهتماماً لا بأس به، وإن لم يكن متعاطفاً، في شروحه للفلسفة اليونانية، ولكن بعد مرور 100 عام، أفسحت الأبيقورية، التي أثبتت إخلاصها لشعارها «عش دون أن ينتبه إليك أحد»، المجال *للرواقية بوصفها الفلسفة المفضلة من قبل الرومان ذوي السلطة والنفوذ. على ذلك، ثمة إشارات كثيرة لأبيقور نجدها عند سينكا (نحو 5 ق.م. - 65 ب.م.)، بلوتراتش (نحو 46-120)، وآخرين، وقد أورد لوتشيان نزعة أبيقور الإنسية العقلانية نحو عام 180 في «'Alexander the False Prophet»، وقرب انتهاء القرن الثاني عرض ديوجين فلافينوس تصوراً واسعاً للتدريس الأبيقوري كي ينقش على أعمدة مدينة أويناندو (نحو ربعها، تقريباً 5000 كلمة، اكتشف في باطن الأرض). بعد ذلك بقليل، استشهد ديوجين ليريتوس بأعمال أبيقور باعتبارها «بداية السعادة». غير أننا لم نعد عقب ذلك نسمع الكثير من الأبيقوريين، وفي عام 361 ب.م. كتب يوليوس قيصر «لا ريب أن الآلهة بحكمتها قد قضت على أعمالهم بحيث ضاعت معظم كتبهم».

أثارت ذرية أبيقور معارضة الرواقيين (الذين كانت لهم فلسفة مادية مغايرة) وانتقادات الفلاسفة الأكاديميين. غير أن الأبيقوريين كانوا أكثر توقاً للحفاظ على تعاليم أستاذهم المعززة للحياة ونشرها منهم لتعديلها أو لتعديل أساسها الذري في ضوء الانتقادات الفلسفية. هكذا ظلت الأبيقورية على حالها تقريباً لمدة تصل إلى خمسة قرون.

تشجع الأبيقورية الانسحاب من الخدمة السياسية والإدارية للدولة إلى جماعات تحمي أفرادها متشابهي التفكير تحكمها الصداقة والولاء المشترك لأبيقور. خلافاً للعرف الاجتماعي، تقبل تلك الجماعات الرجال والنساء، الأغنياء والفقراء، وحتى العبيد، كلهم على قدم المساواة. المقصد المركزي هو السعادة: العقل المحرر من الإزعاج، والجسد المتحرر من الألم. نتيجة لهذا اشتهرت بجذب الشهوانيين. غير أن أعمال ابيقور أوضحت تماماً أن مذهب «اللذة» الذي يقره، المتساهل نظرياً، متزمت في حقيقته، ولعل حكم سينكا مصيب: للأبيقورية «اسم سيئ، فصيتها ليس حسناً، لكنها لا تستحق ذلك» (De vita beata xiii. 1-2).

نسبة إلى المسيحيين، *الطبائعية التي يقرها الأبيقوريون، رفضهم التام للقوى فوق الطبيعية النشطة، ونزعتهم الإنسية، أمور محرمة. بعد القرن الخامس بعد الميلاد، صورت الأبيقورية بطريقة هزلية على أنها تجسيد للمسيح الدجال، ولم تحتفظ إلا بمواضع نادرة في القليل من المخطوطات. غير أنه أعيد اكتشافها في القرنين السادس عشر والسابع عشر وكان لها تأثير أساسي في العلم الحديث وفي النزعة الإنسية.

جي.سي.أي.ج.

* القديمة، الفلسفة.

D.J. Furley, *Two Studies in Greek Atomists* (Princeton, NJ, 1967).
Howard Jones and D.N. Sesdley (eds.), *The Hellenistic Philosophers*, I (Cambridge, 1987).

* **ابيكتيتوس** (نحو 55 - حولي 135 ب.م.). كان في الأصل عبداً تابعاً لأحد محرري الامبراطور نيرون، وهو عالم أخلاق رواقي أساسي، يقال إنه تحمل تعذيب سيده له دون شكوى، إذا اعتبر جسده مجرد إهاب. عُتق بعد وفاة نيرون، ثم نفاه دوميتيان في فترة لاحقة إلى نيكوبلس شمال غرب اليونان. محاضراته، أو *Discourses*، سجلها تلميذه آرين.

لم يتجاهل علمي الفيزياء والمنطق كلية، الجزئين الآخرين في الفكر الرواقي، لكنه ركز على علم الأخلاق. مهمة الفلسفة عنده أن تصبح مثل سقراط، غير مبال براحة الجسد أو الاستحسان الاجتماعي، كي يتسنى لك أن تفكر وتسلك بوصفك أحد مواطني العالم، جزءاً من كل أكبر ـ ولكن دون أن تنسى أنك أيضاً عضواً في أسرة ومدينة عادية، ما يفرض عليك واجبات خاصة. حين تقبّل طفلك، يحذرنا ابيكتيتوس، يجب أن تذكر نفسك بأنه فان أيضاً؛ وهذه نصيحة قد يجدها البعض مزعجة. اللامبالاة، أو *apatheia* التي حض عليها ليست عوزاً للحب؛ على العكس تماماً، كما يُفهم من تعليقاته على أب مهتاج يعترف بعجزه عن تعهد ابنه لأن مشهده روعه. هذا يبين، فيما يقول ابيكتيتوس، ضآلة مقدار حبه لابنه؛ apatheia عكس الجدارة الحرفية بالشفقة، وهي أساسية لأي فعل حبي حقيقي. منذ عهده حدد ما كان يعنيه من «الفلسفة» معناها الشائع، وإن لم يحدد معناها الحرفي: الدروس

التي يجب أن يتمرن عليها الفلاسفة وأن يقوموا بكتابتها يومياً، وأن تطبق، هي أسبقية الخيار الأخلاقي المفرد، عدم أهمية الجسد والرتبة والمنزلة نسبياً، والدراية بما هو خاصتهم حقيقة وما هو مسموح لهم به. من يتظاهر «بتدريس الفلسفة» دون معرفة، وفضيلة، وقدرة في الروح على التعامل مع أرواح مكتئبة وفاسدة، «وفوق ذلك كله دون استخارة الله بخصوص شغل هذا المنصب» إنما هو مروج للغوامض، طبيب مشعوذ.

الأمر خطير، يعج بالغموض، وليس هدية توهب مصادفة، ولا توهب لكل آت. إنك تفتح عيادة طبيب دون أن تكون لديك تجهيزات سوى العقاقير. لكنك لا تعرف ولم تعن بمعرفة متى وكيف يتم استخدام تلك العقاقير. كيف تخاطر باللعب بأمور غاية في الخطورة؟ إذا وجدت مبادئ الفلسفة تبعث على التسلية، اجلس ودعها تجول في عقلك وحدك، ولكن لا تسم نفسك فيلسوفاً؟

إنه لم يدّع أنه فيلسوف، كما أن من يصفه بأنه «يهودي مخلص» لا يمتثل لمشيئته لأمر الله.

لا يتضح كيف تسنى له أن يوفق بين حماسه للتوكيد أن لدينا جميعاً خيارات مع الاعتقاد الرواقي في الحتمية المطلقة. ربما تكون المواءمة عملية فحسب: ما يكون يتوجب علينا قبوله بوصفه إرادة الله الثابتة: ما يمكن أن يحدث (بوصفه بديلاً ظاهراً لنا الآن ـ هنا) يتوجب الحكم عليه كما لو أنه بمقدورنا القيام بغير ما سوف نقوم به. ثمة تعارض آخر في فكره يتعلق بعلاقتنا بالطبيعة الحيوانية: من جهة، عواطفنا ونزواتنا أشياء نتقاسمها مع الحيوانات، وتميزنا عنها إنما يكمن في واجبنا في الوعي بتلك العواطف؛ من جهة أخرى، الرذيلة أن نتشبه بالحيوانات بطرق يستنكرها. ومهما يكن من أمر، كان فيلسوفاً أكثر رقة من أن يخلص إلى النتيجة الرواقية السبينوزية العادية التي تقر أنه من حق البشر معاملة الحيوانات كيفما شاءوا.

س.ر.ل.سي.

***الرواقيون.**

E.V. Arnold, *Roman Stoicism* (Cambridge, 1911).
Epictetus, *Discourses and Encheiridion*, tr. W.A. Oldfather (London, 1926).
A.A. Long, 'Epictetus' and 'Marcus Aurelius', in T.J. Luce (ed.), *Ancient Writers*, ii (New York, 1982).
—, and D.N. Sedley (eds.), *The Hellenistic Philosophers* (Cambridge, 1987).

*** أبيلارد، بيتر (1079–1142)**. اشتهر بعلاقته الغرامية مع هلويس، التي نعرف عنها الكثير من رسائله إليها ومن عمله *Historia Calamitatum*. كان أيضاً واحداً من أعظم مجادلي عصره. بعد أن درس على يد روسلين (المتوفى حوالى عام 1095) وويليام تشامبو (المتوفى نحو عام 1100)، تسنى له أن يكون شخصية عظيمة بذاته، وكان الطلاب يتقاطرون عليه طيلة سنين اشتغاله بمجاله. بخصوص الجدل حول طبيعة *الكليات، كان من أشياع النزعة الاسمية، حيث ذهب إلى أن الكليات منطوقات *(voces)* أو حدود ذهنية وليست أشياء في العالم الواقعي. كلية الكليات إنما تستمد من حقيقة كونها قابلة لأن تحمل على أشياء كثيرة. على ذلك، ما لم يكن عدد من الأشياء في الوضع نفسه، ليس بمقدور الحد الكلي أن يحمل عليها. لذا، رغم أن الكليات بذاتها ليست أشياء واقعية، فإنها سمة مشتركة تتسم بها الأشياء الواقعية تبرر حمل كلٍ عليها.

من ضمن المسائل التي يعنى بها في كتابة *Dialectia*، يهتم أبيلارد بمسألة العلاقة بين الحرية البشرية والعناية الإلهية، التي طالما شغلت مفكري فلاسفة العصور الوسطى. إذا كان الله، الكائن كلي العلم، يعلم أننا سوف نقوم بفعل بعينه، ألا يكون محتماً علينا أن نقوم به، وفي تلك الحالة، كيف يمكن لهذا الفعل أن يكون حراً؟ مفاد إجابة أبيلارد هو أننا لا نسلك حقيقة بحرية وأن ما يشكل موضعاً للعناية الإلهية ليس مجرد أفعالنا بل أفعالنا الحرة. إن دراية الله المسبقة بها لا تلزم بأي حال كوننا غير أحرار في تنكب القيام بها.

أي.برو.

*عقدة هلويس؛ الخصائص؛ النوعيات.

Abelard, *Dialectia*, ed. L.M. de Rijk (Assen, 1970).

*** التآثرية** .مذهب يقر أن الحوادث الذهنية تسبب حوادث مادية وأن بعض الحوادث المادية تسبب حوادث ذهنية، وهو مذهب يتعلق بالفكرة البدهية التي تقر أن الأفكار والرغبات تسبب مختلف الحوادث المادية، من قبيل تحريك الأطراف، وأن بعض الحوادث المادية تسبب الخبرة البصرية وما شابهها. يختلف هذا المذهب إذن عن الفينومينولوجية المصاحبة، التي تعتبر كل الحوادث الذهنية عاطلة بذاتها سببياً وأنها آثار حوادث مادية. فضلاً عن ذلك فإنه يختلف عن رؤية فلسفية سائدة ولا يستلزمها تعتبر كل حدث ذهني مرتبطاً ناموسياً بحدث عصبي. إنه مذهب ثنائي ضرورية في

طبيعته، لكنه لا يتضمن الرؤية التي يقرها الكثير من فلاسفة ما قبل القرن العشرين، أشهرهم ديكارت، وتعد عقيدة أساسية في المذهب الإيماني، والتي ترى أن العقل والمادة جوهران متمايزان.

ن.ل.

*الثنائية؛ الظاهراتية المصاحبة؛ العقل - الجسم، شكالية؛ النفس - مادية، القوانين.

K.R. Popper and J.C. Eccles, *The Self and its Brain* (Berlin, 1977).

* **التأثير من بعد**. غالباً ما يشكك في إمكان أن يكون للحدث تأثير سببي مباشر على حدث آخر منفصل عنه مكاناً دون أن تكون السببية قد امتدت بشكل متصل من نقطة إلى أخرى. في القرن التاسع عشر قامت نظريات المجال «بتجسير» العلية بين الجسيمات بمجالات متصلة مكانياً. بيد أن تلك النظريات تواجه متاعبها الخاصة، سيما فيما يتعلق بالتأثر المتبادل بين الجسيم المصدر المتعلق بالمجال ومجاله المولّد الخاص به. لقد أفضى هذا إلى نظريات معاصرة في التأثير عن بعد. لكي تتطابق مع الحقائق الملاحظة النسبية، يتوجب على تلك النظريات أن تفترض حدوث توان زمني بين العلة والأثر البعيد مكاناً، ولكي تفسر سلوك المصدر، يتوجب عليها أيضاً أن تفترض آثاراً متخلفة أو متقدمة. في حين أن إنكار التأثير من بعد يثبّت في نظرية مجال الكم وفي تفسيرات عديدة للعلية (هيوم، رايكنباخ، وسامون)، فإن الارتباطات شبه المكانية ذائعة الصيت الخاصة *بميكانيكا الكم تشكل صعوبة لمنكري التأثير عن بعد.

ل.س.

*العلية.

P. Davies, *The Physicas of Time Asymmetry* (Berkeley, Calif., 1974), sect. 5.8.
J. Earman, *A Primer of Determinism* (Dordrecht, 1986), chm 4, sects. 7,8.

* **اتاراكسيا** (Ataraxia). التحرر من المشاكل أو القلق. في النظرية الرواقية، الاتاراكسيا مكون من مكوني الايدامونيا *eudaimonia* (السعادة)، حيث يتعين المكون الآخر في التحرر من الألم الجسدي. على اعتبار أن غياب الألم أو التوتر عند ابيقور يشكل أوج صور المتعة، فإن تصوره للايدامونيا ليس مجرد مفهوم سلبي. التخلص من القلق، خصوصاً الخوف من الموت والحياة الآخرة، يشكل عن *الابيقوريين الدافع الأساسي لدراسة الفلسفة. أيضاً اعتبره المرتابون غاية لهم، وإن ارتأوا أنه يمكن التخلص من القلق عبر تعليق الحكم.

سي.سي.و.ت.

A.A. Long and D.N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers* (Cambridge, 1987).

* **الإثبات، نظرية**. دراسة الإثباتات الصورية في المنطق، بوصفها فرعاً بذاته، عادة ما يعتقد أنها بدأت عام 1934، حين قام جيرهارد جنتزن بطرح *الاستنباط الطبيعي وحساب السلاسل لمنطق الرتبة الأولى الكلاسيكي. لقد برهن على أن أي إثبات في أي من هذين النسقين يمكن تحويله إلى إثبات في الآخر. تبرهن مبرهنة الحذف التي قال بها - التي تظل أفضل مبرهنة في نظرية الإثبات - على أن أي إثبات حساب سلسلة يمكن تحويله إلى شكل (شجرة صدقية) تحلل فيه الصياغة إلى وحداتها الأصغر لا الأكبر. لقد تبنّى هذه المبرهنة كي يطرح *إثبات اتساق لعلم الحساب. صيغة الحدسية للاستنباط الطبيعي وحسابات السلاسل أدوات أساسية لدراسة المنطق الحدسي.

و.أي.هـ.

Goran Sundholm, Systems of Ddeduction", in D. Gabbay and F. Guenthner (eds.), *Handbook of Philosophical Logic*, I (Dordrecht, 1983).

* **اجنوراتيو النخي** (ignoratio elenchi). تعني حرفياً «الجهل بالدحض». *أغلوطة في المنطق التقليدي عادة ما تعني «الجهل بما يتوجب دحضه»، أو بوجه أكثر عمومية «كما يتوجب إثباته». تعني اجنوارتيو النخي أن تجادل في صالح شيء كما لو أنك تريد إثبات غيره، مثال ذلك حين نستخدم برهاناً ضد القتل الرحيم كما لو أنه يثبت أنه يتوجب عليك ألا تأكل الموتى. يقع «الجهل» في عقل من سوف يكون داحضاً أو مثبتاً، وغالباً ما ينشأ عن الخلط بين نتائج تبدو متشابهة. غير أن هذه الأغلوطة تتميز إلى حد عن الحيلة الخطابية التي تتعين في إحداث مقصود لهذا الخلط عند المستمعين.

سي.أي.ك.

C.L. Hamblin, *Fallacies* (London, 1970).

* **اجيب** (Agape). استخدمت أصلاً للإشارة إلى أجيب أو وليمة المحبة، التي كان يقيمها المسيحيون الأوائل لنشر المحبة المسيحية، وقد أصبحت تعني

المحبة أو *الغيرية الأخوية. الترجمة اللاتينية كانت caritas، ومن هنا جاءت لفظة «الإحسان» كما في 1 من إصحاح كورنيثينس 13، حيث لم تتبجح أجيب بنفسها، وعانت طويلاً، وكانت رحيمة. إنها واحدة من محبات سي.س. لويس الأربع في كتابه الذي يحمل ذلك العنوان، حيث الأخريات هي الحنان، الصداقة، والحب. في أصلها، تولي رعاية مدللة لكل فرد بوصفه فرداً، كونه يحتاز على قيمة جوهرية. مفهوم كانت للحب العملي يقارب الأجيب.

ن.جي.هـ.د.

G. Outka, *Agape* (New Haven, Conn., 1972)
يشتمل هذا العمل على نقاش مفيد.

* **الأحَدية الشذوذية** .رؤية تقر أن الذهني والمادي سبيلان مختلفان لوصف وتفسير الأشياء والحوادث ذاتها. مثل موقف اسبينوزا، يجمع هذا الموقف بين الأحدية الأنطولوجية والثنائية التصورية. إنه يقر أن المفاهيم الذهنية، رغم إنها تضاف عرضاً إلى المفاهيم المادية، غير قابلة للتحليل التام عبر حدود مادية، كما تزعم أنه ليست هناك *قوانين نفس - مادية دقيقة.

د.د.

D. Davidson, 'Mental Evental', in *Essays and Events* (Oxford, 1980).

* **الآخر** .يفهم أساساً على أنه الكائن البشري الآخر باختلافاته. أول من صاغ إشكالية *العقول الأخرى بوضوح هو جون ستيوارت مل في كتابه *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*، رغم أن هناك استباقات واضحة نجدها عند ديكارت. تبنى هوسرل هذه الإشكالية في خامس أجزاء كتابه *Cartesian Meditations* حيث شكل الآخر أنا ثانية. غير أن فلسفة الآخر لم تتحرر من الإشكالية الابستمولوجية إلا في فلسفة ليفيناس. في كتابه *Totality and Infinity*، يتهم أسلافه، من بينهم هوسرل، باختزال الآخر إلى موضوع في الوعي ما جعلهم يفشلون في إقرار آخريته المطلقة: الآخر على نحو متطرف يتجاوزني ويتجاوز الكل الذي أروم أن أضعه فيه. عنده، يثير الآخر سؤال الأخلاق، وبذا تصبح أولية الآخر مكافئة لأسبقية علم الأخلاق على الأنطولوجيا.

أثيرت مسائل حول هذا المفهوم للآخر. لقد تساءل دريداً ما إذا كانت آخرية الآخر المطلقة ليست مكونة حتماً من حقيقة أن الآخر مغاير لما هو معطى ابتداء. لهذه الإشكالية المنطقية مترتبات مدمرة على المستوى السياسي إذا لم يحظ الآخر بالأسبقية الأخلاقية التي يمنحها إياه ليفيناس. على هذا النحو، ينحو الاستخدام السائد الآن للغة الآخرية في الخطاب الأنثروبولوجي في وصف مواجهة الغرب للثقافات غير الغربية شطر الحفاظ على جعل الخطاب المهيمن محصناً، تماماً كما أن الإشارة إلى الأنثى بوصفها آخر إنما تعيد توكيد أفضلية الذكر.

استخدمت فكرة الآخر أيضاً من قبل مفكرين أوربيين آخرين بمعنى أوسع. هكذا يعد كل من الموت، الجنون، واللاوعي آخر. في كل حالة يكون تحدي الآخر هو التحدي نفسه: كونه غير قابل بطريقة ما لأن يختصر ضمن أشكال فكر الفلسفة الأوربية دون رد آخريته.

ر.ل.ب.

J. Derrida, 'Violence and Metaphysics', in *Writing and Difference* (Chicago, 1978).
M. Theunissen, *The Other* (Cambridge, Mass, 1984).

* **الأخرى، العقول** .تتعلق إشكالية في نظرية المعرفة بما إذا كان للمرء (وكيف حال كونه) أن يعرف أو أن يكون مبرراً في اعتقاده بأن أفراداً آخرين (بشراً وحيوانات) يحتازون على أفكار ومشاعر. أحياناً تعتبر متضمنة لإشكالية أخرى: كيف نعرف أن النبات والحجر (دعونا لا نذكر الآلة) لا تحتاز على عقول؟ أيضاً، وعلى نحو أكثر خصوصية، تنشأ إشكالية ما يميز أفكار الآخرين ومشاعرهم. حتى لو اتضح أن لمخلوقات أخرى حياة ذهنية، هل ثمة أساس للاعتقاد بأنها تشبه حياتنا الذهنية، من منظور ذاتي؟

على افتراض أنه يتأتى للمرء بلوغ أفكاره ومشاعره استبطانياً (بحيث لا تكون هناك إشكالية حول عقل المرء الآخر)، عادة ما تعد إشكالية العقول الأخرى مسألة تتعلق بالمعايير التدليلية لعزو المرء للآخرين أوضاعاً وخصائص ذهنية. هل هذا العزو مؤسس فحسب على السلوك (بما فيه السلوك اللفظي طبعاً - إخبارهم إيانا بما يشعرون به ويفكرون فيه)؟ إذا كان ذلك كذلك، ما الأسباب التي تجعلنا نعتقد أن مثل هذا السلوك عرض جدير بالثقة (تعبير) عن نشاط ذهني؟ إذا كان بمقدور الناس أن يسلكوا بطريقة ويشعرون بأخرى، إذا كان يمكنهم أن يضمروا أشياء دون أن يظهروها، فلماذا لا نفترض أنه بمقدور النرجس البري

أن يقوم بالشيء نفسه ـ يفكر ويشعر دون أن يظهر ذلك إطلاقاً؟ إذا تسنى للآلة أن تهزمنا في لعبة الشطرنج دون أن تحتاز على أفكار ومقاصد، فلماذا نفترض أن جارنا مختلف بأي شكل عنها؟

بدت الحجج التي تركن إلى قياس المماثلة لكثير من الفلاسفة حججاً واهية على العقول الأخرى ـ أوهن من أن توفر دعماً لاعتقادنا الراسخ في أن البشر الآخرين يحتازون فعلاً على حياة ذهنية تشبه حياتنا (حياة تعوزها الأزهار والآلات). حقاً أنني أجنح إلى الصراخ ومص إصبعي حين أحرقه؛ إنني أقوم بهذا لأنه يؤلمني. ولكن هل هذا سبب يدعم نتيجة قياس المماثلة التي تقر أن إصبع جاري يؤلمه لأنه يسلك على نحو مماثل حين يحرق إصبعه؟ لعله كذلك، ولكن الاستدلال يركن إلى حالة مفردة (هي حالتي) والقياسات التي تركن إلى حالة واحدة تعاني من سمعة سيئة. هل حقيقة أن قطعة واحدة من الشيكولاتة في العلبة، القطعة التي تناولتها أولاً، كانت محشوة بالكرميلة مبرر للاعتقاد بأن كل (أو أي من) القطع الأخرى الشبيهة بالشكولاته محشوة بالكرميلة أيضاً؟

يمكن دعم محاجة قياس المماثلة بالنظر ليس إلى سلوك مفرد بل إلى نطاق كامل من السلوكيات التي تعرضها كائنات عضوية أخرى. لقد ذهب كثير من الفلاسفة إلى أن السلوك اللفظي مهم على نحو خاص. يقول الناس إنهم يتألمون؛ إنهم على أقل تقدير يحدثون ضوضاء تشبه تلك التي أحدثها حين أقول إنني أتألم. وبالطبع نستطيع أن نصنع آلات تحدث ضوضاء مماثلة حين يتم وخزها، ولكن هل سوف تعرض (أو يتأتى لها أن تعرض) كامل نطاق النزوعات ـ السلوكية وخلافها ـ التي يعرضها البشر؟ هناك أيضاً حقيقة احتياز البشر على أجهزة عصبية تشبه جهاز المرء العصبي ـ وهذا شيء يعوزه النرجس البري والحجر والحاسوب. بقدر ما هناك مبرر للاعتقاد بأن الحياة الذهنية تحدث عرضاً في القوام العصابي (وهذا أمر تقره معظم النظريات الفيزياقية في العقل)، فإن هذا التشابه في العتاد يشكل قاعدة قياسية أقوى للاستدلال على تشابه الحياة الذهنية في كائنات عضوية مشابهة بيولوجياً وسلوكياً.

ف.د.

*الاستبطان؛ الآخر؛ الأشخاص؛ التعويل.

C.D. Broad, *The Mind and its Place in Nature* (London, 1925), ch. 7.
N. Malcom, 'Knowledge of Other Minds', *Journal of Philosophy* (1958).
H.H. Price, 'Our Evidence for the Existence of Other Minds', *Philosophy* (1938).

* **الأخوية**. علاقة بين المعنيين جماعة بتحقيق هدف مشترك. بوصفها الابن الثالث [كناية على أنها تفاجئنا بقدراتها] المغفل فلسفياً *للثورة، تعتبر الأخوية متضمنة لرباط عاطفي يربط بسبل شتى بين من يتقاسمون قومية مشتركة، أو في حالة الماركسية، عضوية الطبقة العاملة، أو حتى ينتمون، وفق النزعة *الليبرالية، إلى الجنس البشري. تحظى الأخوية بالتبجيل تماماً مثل الجماعة، والصداقة، لأسباب لا يراد من وراءها تحقيق أي نفع.

ب.ج.

* **الأخرويات، علم**. فرع من اللاهوت يعني «بالأشياء الأخيرة» ـ الموت، ما يحدث بعده لكل فرد، ومصير الكون النهائي. وفق اللاهوت المسيحي التقليدي، يعقب الموت بعث الميتيين، حساب الله إياهم على حيواتهم الماضية، توزيع حصصهم من الجنة أو الجحيم. «الأخروية المتحققة» رؤية تقر أوضاعاً مناظرة لأوضاع ما بعد الموت التقليدية تحدث في حياتنا الدنيا ـ مثال كون حساب الله على الماضي أحد جوانب الحياة على الأرض. يستدل المدرسيون على الأخرويات المتحققة، فضلاً عن الأخرويات التقليدية، من نصوص العهد الجديد. عدد قليل جداً من علماء اللاهوت المتطرفين يدافعون فحسب عن الأخرويات المتحققة.

ر.ج.س

R. Swinburne, *Responsibility Atonement* (Oxford, 1989), ch. 12.

* **الأداتية**. مذهب يقر أن النظريات العلمية ليست وصفاً صادقاً لواقع غير ملاحظ، بل مجرد أدوات مفيدة تمكّن من ترتيب وتوقع العالم الملاحظ. تأثرت الصيغ التقليدية من الأداتية بالنظريات التحققية في المعنى، فأقرت أن المزاعم النظرية حول ما يلاحظ لا تحتاز حقيقة على معنى. ثمة صيغ أحدث للأداتية تركن إلى حجج ارتيابية عوضاً عن الحجج الدلالية: إنها تسمح بأن يصدر العلماء أحكاماً تحتاز على معنى حول العالم غير الملحوظ، لكنها تنكر وجوب أن نعتقد في تلك المزاعم. أحد بواعث هذا النوع من الأداتية الارتيابية هو «عدم تحدد النظرية من قبل الشواهد». بيد أن خصوم الأداتية من الواقعيين يستطيعون الرد بأن اتساق مختلف

النظريات مع الشواهد الملاحظية لا يعني أنها مدعومة على حد السواء بالشواهد. قد تكون محاجة «ما بعد الاستقراء التشاؤمي» برهاناً أفضل على الأداتية الارتيابية، فهي تجادل بأنه على اعتبار أنه تبين أن كل نظريات الماضي باطلة، فإننا نتوقع أن يكون حال نظريات الحاضر والمستقبل مشابهاً.

د.ب.

*التحقق، مبدأ.

P. Churchland and C. Hooker (eds.), *Images of Science* (Chicago, 1985).
II. van Frassen, *The Scientific Image* (Oxford, 1980).

* **الأداتية، القيمة**. يحتاز الشيء على *قيمة أداتية بقدر فعاليته (اتفاقاً أو قصداً) في تحقيق قصد مرغوب فيه أو بقدر حظوته بالتبجيل. إنه الشيء «الخير بوصفه وسيلة لـ...». من أبرز الأمثلة على الأشياء ذات القيمة الأداتية، المطرقة، الإزميل، وسائر أنواع الأدوات. يعتبر أرسطو العبيد أدوات حية. في المقابل، نعتقد أن لكل البشر قيمة جوهرية (أو كامنة). قالة كانت بوجوب أن نعامل كل الأشخاص «بوصفهم غايات» تعبر عن هذه الفكرة. يناقش ج.هـ. فون رايت القيمة الأداتية وسائر أنواع القيم في كتابه The Varieties of Goodness (London, 1963).

ن.ج.هـ.د.

*الغايات والوسائل.

* **الأدب والفلسفة**. يتوجب أن نقر أن بعض الكتابات الفلسفية، وإن لم يكن كثيراً منها، تتسم بمناقب أدبية. لقد كان أفلاطون كاتباً عظيماً، كما أن أشياع الامبيريقية البريطانية قد حظوا بالإعجاب بسبب حيوية نثرهم. غير أن الأدب الخيالي، الشعر، الدراما، والرواية ـ تثير عدة إشكاليات للفلاسفة. عداء أفلاطون للفن بوجه عام أمر نعرفه جيداً. عنده، الفن منافس للسعي وراء الحقيقة، وهو عرضة للإفساد. بيد أن عدائية أفلاطون، رغم أن تيلستوي يشاركه فيها إلى حد، لا تجد كثيرين يناصرونها في الأزمنة الحديثة. وكعادته، فإن أفلاطون يطرح مسائل عميقة بخصوص الأدب، وإن اقتصر على إثارتها إثارة غير مباشرة.

ثمة مسائل أساسية. أولاً، هناك ما يوصف أحياناً بإشكالية الاعتقاد. إذا قام العمل الأدبي بإقرار أو افتراض قضايا أعرف أو أعتقد أنها باطلة، فأي فرق يحدثه ذلك؟ إذا كنت لا أشارك ملتون مذهبه الميتافيزيقي، فهل سوف يكون محظوراً علي الإعجاب بروايته *Paradise Lost*؟ إذا كنت لا أتفق مع معتقدات شاعر ما، هل يتأتى لي على ذلك التعاطف معه عبر «تعليق إنكاري» أو «التظاهر بالاعتقاد» في صدق ما يقول؟ لا ريب أنني قد أتأثر *بشعر أو نثر يركن إلى افتراضات لا أقرها. قد يجد الملحد شعر جورج هربرت مثيراً للمشاعر. على ذلك، ثمة حدود. قد أنفر من النزعة ضد السامية في أناشيد باوند، كما أنني لا أقوم بتعليق إنكاري كي ألج عالم أحد أنصار الميز العنصري. أيضاً، لا ريب أننا سوف نقاوم الأدب الذي يحرضنا على ارتكاب الجرائم. إننا لا نستطيع أن نحمل محمل الجد وقد نذهب إلى حد النفور من القصص الخيالية التي تشرف على ترويج الأفكار. هكذا، رغم أننا نستطيع التعلم من الأدب فإننا بالتوكيد لا نتعلم عادة عبر استيعاب المبادئ: إنه يمثل ويعرض الحقائق عوضاً عن الدفاع عنها. الراهن أنه ليس من واجب الأدب بوصفه أدباً أن يقوم سلامة الحجج التي يتضمنها. إن «حقيقته»، *Pari Passu*، لا ترتهن بصحة المزاعم التي يقرها. التعميمات الشهيرة حول الزواج والأسرة التي تستهل *Pride and Prejudice* و *Anna Karenina* ليست دون استثناء؛ سوف يسهل علينا العثور على أمثلة مخالفة. عادة ما ترتهن صحة الأدب بمدى قدرة الشخصيات التي يصورها على الإقناع. وفق هذا السياق، تصبح تحفظات أفلاطون على الفنون أقل غرابة. إذا اعتقدنا أن الفلسفة تستطيع أن تطور من معارفنا، عبر التأمل ونقد الخرافة، فإنها تعلمنا بطريقة لا يقوم بها الأدب.

ما يقوم به الأدب هو عرض مشاهد خيالية، خلفيات مكثفة مركبة، تمارس فيها كائنات متخيلة أفعالها. أحياناً يوصف الأدب بأنه استقرائي. قد أتعلم من الأدب بخصوص نزوعات وأطوار غريبة تنتاب الفرد البشري. كي يتسنى للأدب القيام بذلك بأسلوبه الخاص، يتوجب أن يثير مشاعرنا وأن يقوم بتوريطنا، وهذا يثير ثاني الإشكاليات التي ألمحت إليها في مستهل هذا العرض. إن مشاعري لا تثار فحسب من قبل محاورة هاملت مع شبح أبيه، حتى إن لم أكن أؤمن بالأشباح، بل يمكن لها أن تثار بسبب موت كارنينا، على درايتي بأنه لا وجود لها إلا على صفحات رواية تيلستوي. ولكن كيف يتأتى لمشاعري أن تثار بسبب مصير شخص لا وجود له؟ هل «ماتت حقيقة» ولكن فقط في «عالم تلك الرواية المتخيل»؟ هل أسلك على نحو مناف للعقل؟ لا ريب أنني لم أتأثر بحقيقة عامة تقر وجود نساء حقيقيات يهربن من حياة مضجرة إلى

وضع لا يعد في نهاية المطاف مرضيا. أعلم بوجود نساء من كذا قبيل، لكن مصير آنا هو الذي أثار مشاعري وليس مصيرهن. *الخيال مهم هنا لأنني قد أثار من قبل ما هو متخيل، وحقيقة إمكان أن أتأثر على هذا النحو عامل مهم في تخطيط مسار حياتي. نستطيع القول إن الأدب مهم لأنه يغذي الخيال بطرق يعجز عنها الخطاب الأخلاقي أو الفلسفي.

ر.أي.س.

*القصص الخيالية.

David Caute, *The Illusion* (London, 1971).

John Hospers, 'Implied Truth in Literature', *Journal of Aesthetics and Art Criticism* (1960).

Colin Radford, 'How can we be Moved by the Fate of Anna Karenina?', *Proceedings of the Aristotelian Society*, suppl. Vol. (1975).

Morris Weitz, 'Truth in Literature', *Revue International de Philosophie* (1955).

* **الإدراك الحسي** .عزل واستخدام معلومات تتعلق ببيئة المرء (الإدراك الحسي الخارجي) وجسمه (الإدراك الحسي الجسدي). الحواس الخارجية ـ النظر والسمع واللمس والشم والتذوق ـ رغم تداخلها إلى حد ما، تتمايز أساساً وفق نوع المعلومات التي تبلغها (مثلاً عن الضوء، الضغط، الصوت، والحرارة). أما الإدراك الحسي الجسدي فيتعلق بمثيرات تنشأ داخل الجسم: التسارع، الوضع، اتجاه الأطراف، وما شابه ذلك.

الإدراك الحسي إما أن يكون إدراكاً للأشياء أو الحقائق، رؤية شيء أو حدث (وكلاهما واحد وفق هذا التصنيف)، مثال رؤية قطة على الأريكة، رجل في الشارع، الخسوف، أو حادثة سرقة، لا تتطلب تحديد الموضوع أو التعرف عليه بطريقة بعينها (رغم أن هذا قد يكون موضوع جدل على أي نحو). بمقدور المرء أن يرى قطة على الأريكة ويحسب أنها كنزة مطوية، أن يرى رجلاً (متنكراً أو من بعد) ويظنه شجرة. لقد اعتقد البشر مختلف أنواع الأشياء التطيرية بخصوص الكسوف الذي لاحظوه. رؤية الأشياء والحوادث تعد بهذا المعنى غير ابستمولوجية. تستطيع أن ترى س دون أن تعرف أو تعتقد أنه س. في المقابل، فإن الإدراك الحسي للأشياء ابستمولوجي. ليس بمقدور المرء أن يرى أن ثمة قطة على الأريكة دون أن يعرف بذلك أن ثمة قطة على الأريكة. رؤية حقيقة هي معرفة أنها حقيقة بطريقة بصرية. شم حقيقة (مثال قطعة الخبز المحمص المحترقة) هي معرفة هذه الحقيقة بطريقة شمية. وفق هذا تعد شروط الإدراك الحسي للأشياء أسهل معرفياً من شروط الإدراك الحسي للحقائق. يمكن لكل من الكلب والطباخ شم قطعة الخبز المحمص المحترقة (شيء)، ولكن ما لم يكن الكلب غاية في الذكاء (أو الطباخ غاية في الغباء)، لن يتمكن سوى الطباخ من شم أن قطعة الخبز المحمص تحترق، ومن ثم معرفة (حقيقة) أنها تحترق.

سبل وصف ما ندرك حسياً الأخرى تنويعات في هاتين الطريقتين. برؤية أين ذهب، متى ذهب، من ذهب معه، وكيف كان يرتدي ملابسه، تصف الإدراك الحسي لحقيقة ما دون أن تكشف على وجه الضبط ماهية تلك الحقيقة. إنك لا تستطيع رؤية أين ذهب ما لم تر حقيقة ما تتعلق بأين ذهب ـ أنه ذهب مثلاً إلى المخزن العلوي. غالباً ما نصف الحقائق التي لاحظنا (أن جودي كانت في مباراة كرة القدم) بمجرد ذكر الأشياء التي لاحظنا (جودي) ومكان ملاحظتنا إياها (مباراة كرة القدم). ما نقوله صراحة في نهاية المطاف (أننا رأينا جودي في مباراة كرة القدم) غير ابستمولوجي (فبمقدورنا أن نراها في المباراة دون أن نعرف أنها كانت في المباراة) رغم أننا عادة ما نفلح في تبليغه بهذه الصياغة اللفظية (وهذا ما يسمى بالتضمين أو الاقتضاء التحادثي) شيء ابستمولوجي: أننا رأينا أن جودي كانت في المباراة.

قدر كبير من الإدراك الحسي (للأشياء والحقائق) غير مباشر. إننا ندرك حسياً أشياء في التلفاز، الأفلام، والتسجيلات. هكذا أرى أن خزان الوقود فارغ لا برؤية خزان الوقود بل برؤية مؤشر الوقود وحقيقة أنه يشير إلى العلامة «فارغ». هذا يثير أسئلة حول ما إذا كانت هناك أشياء وحقائق عنها ترى مباشرة. يعتقد بعض أنصار الواقعية المباشرة أن الأشياء المادية (بعضها على الأقل) وبعض الحقائق (وليست كلها) ترى بطريقة مباشرة لا يتوسطها شيء. إن المرء لا يرى الكوب (ولا حقيقة أنه كوب) عبر إدراكه شيئاً باطنياً («معطى حسي كوبي») وبعض الحقائق المتعلق به (مثال أنه يشبه فنجان القهوة). تنكر النظرية «التمثيلية» في الإدراك الحسي هذا وتعتبر المعطيات الحسية المواضيع الأولية كما تعتبر الحقائق المتعلقة بالمعطيات الحسية الحقائق الأساسية في الإدراك الحسي.

ف.د.

R. Chisholm, Perceiving: *A Philosophical Study* (Ithaca, NY, 1957).

F. Dreteske, *Seeing and Knowing* (Chicago, 1969).

H.H. Price, Perception (London, 1932).

* **المدركات**. *الخبرة الذاتية المصاحبة *للإدراك الحسي للأشياء والحوادث. عادة ما تتميز المدركات الحسية عن *الإحساسات أو *المعطيات الحسية في كونها مخصبة معرفياً بالخبرة الماضية والذاكرة وبآليات الثبات (الخاصة بالشكل والحجم واللون وخلافهما) التي تجعل خبراتنا أكثر مناظرة للوضع الموضوعي (المثير القصي) منها لظروف المسطحات الحسية (المثير التقريبي). المعطيات الحسية الخاصة بعملات دائرية (ترى من زاوية منحرفة) قد تكون اهليلجية، ولكن في ظروف الرؤية العادية يفترض أن يناظر المدرك الحسي الشكل المعروف للعملة (دائري).

ف.د.

III. Firth, "Sense-Data and Percept Theory", *Mind* (1949-50).

* **ادوردز، بول** (1923–). فيلسوف أمريكي مزج الفلسفة التحليلية بتعاليم *الفلسفة التنويرية. رغم أنه اشتهر برئاسة تحرير *The Encyclopedia of Philosophy* (1967) التي صدرت في ثمانية مجلدات، وهو عمل تنويري ضخم يتسم بحساسية تحليلية بينة، تركز أعماله التي طال الجدل حولها على مسائل فلسفية تقليدية من قبيل الله، حرية الإرادة، الخلود، الاستقراء، وطبيعة الأحكام الأخلاقية. من ضمن أبحاثه وكتبه: *The Logic of Moral Discourse*, (1949) 'Bertrand Russell' Doubts about Induction' *Buber and,* (1967) *'Atheism'*, (1958) 'Hard and Soft Determinism', (1955) 'The Case against reincarnation', (1979) *Heideger On Death*,(1970) *Buberism (7-1986)* (في أربعة أجزاء)، (1989) Immortality ،Voltaire (1992). تتميز أعمال ادوردز بكونها تكن احتراماً عميقاً للعلم والفهم المشترك، كما أنه يشتهر باستخدامه الدعابة سلاحاً فتاكاً ضد الفلاسفة الذين يعتبرهم متعهدي الملاحظات التافهة المغرورين، خصوصاً هيدجر وتيلتشي.

م.و.

*الحكم بالإعدام؛ الله والفلاسفة.

Heideger's Quest for Being', *Philosophy* (1989).

يفصح هذا المقال عن المزاج الذي ميز أعمال ادوردز.

* **ادوردز جوناثن** (1703–58). ربما يكون أول علماء لاهوت وفلاسفة الطائفة التطهرية، تخرج في ييل عام 1720، وشغل عدة مناصب ابريشية وكهنوتية في المستعمرات الأمريكية، ما وفر له الوقت لتأليف أعمال حاول فيها تنظيم وتبرير التعليم التطهري الذي يقر ارتهان البشرية والطبيعة بالله.

يستدل ادوردز من استحالة التفكير في مفهوم العدم المطلق على أزلية الوجود؛ يتوجب أن يكون هذا الوجود الأزلي الضروري لا متناهياً وغامر الحضور، ويستحيل أن يكون مجسماً. يتعين أن يكون المكان أو الله. فضلاً عن ذلك، الوعي والوجود شيء واحد إذ لا نستطيع تصور وجود شيء منذ الأزل دون أن يكون ثمة ما يعيه.

ثمة سبيل آخر لهذه النتيجة المثالية. يتفق ادوردز مع الرؤية التي تنسب غالباً إلى لوك والتي تقر أن الكيفيات الثانوية من قبيل اللون والذوق لا توجد في الشيء بل في العقل. لكنه يرى أن *الكيفيات الأولية تحتاز على وجود مماثل: الصلابة ليست سوى المقاومة، والشكل انتهاء المقاومة، والحركة انتقال المقاومة من مكان إلى آخر. لكن المقاومة ليست سوى الإعمال الفعلي لقوة الله، ولذا فإنها توجد في عقل الله عبر فعله أو خلقه الحر، وفي عقولنا عبر تبليغ الله إياها لنا عبر سلسلة من الأفكار العادية. ربما انتهى إلى هذه المزاعم التي تذكرنا ببركلي دون دراية باستدلالات بركلي.

لأن العالم يرتهن كلية باستمرار الله في خلقه، فإن إرادتنا ترتهن كلية بالأسباب التي قدرها الله لها. لقد ارتأى الأرمينيون في عصر ادوردز أن الخيارات البشرية عفوية تقرر ذاتياً. هذا يخترق مبدأ السببية الكلية الذي أخذه ادوردز عن نيوتن، وهكذا يكون فعل الإرادة محدداً بدوافعها القوية. فضلاً عن ذلك، أن تقول إنه في *الفعل الحر، يقوم الخيار الحر بتحديد الإرادة، أن تقحم نفسك في متراجعة لا متناهية، إذ يتوجب وفق ذلك أن يكون الخيار الحر محدداً من قبل خيار حر مسبق، وهكذا.

الحل أن تنكر احتياز الحديث عن حرية الإرادة على أي معنى - فالحرية شيء ينسب للشخص عندما لا يحال بينه وبين القيام بما يريد. الكيفية التي يؤدي بها المرء فعل الإرادة هذا لا تتعلق بحريته؛ هكذا يتسنى لادوردز أن يقر إمكان أن تكون الخيارات مقدرة كلية من قبل الله وأن يقر أيضاً أن الشخص الذي لا يمنع من تنفيذها شخص حر. الواقع أن ادوردز لا يوفق بين الحرية و*الكلفانية، بل يوفق أيضاً بينها وبين العلم النيوتوني، الذي يعتبر الطبيعة محتمة كلية.

الأحكام الأخلاقية مؤسسة على العاطفة لا العقل: عبر الإحساس بالجمال يدرك المرء جمال الروح، أو الدافع الفاضل، في فعل فاضل. ثمة نوعان من *الجمال - الأريحية أو حب الوجود بوجه عام، الذي يعد الجمال الروحي الحقيقي الوحيد أو الجمال الإلهي، والذي يتسم بدلالة إلهية يقوم الله بتنشيطها في أنفس من اصطفاهم لجنته. النوع الثاني من الجمال إنما يكمن في التناغم، التناسب، وانتظام التنوع؛ هذا جمال طبيعي أقل مرتبة يدرك عبر الحس الطبيعي. رغم أنه لا شيء مستحسن وفق أحد معنيي الجمال مستهجن وفق الآخر، فإن الفضيلة الحقة إنما تكمن في السلوك وفق النوع الأول من الجمال. القديس، الذي تغيرت دوافعه الباطنة كلية من قبل الله، وحده القادر على الفعل دون لوثة حب الذات التي نجدها حتى عند الأفراد الأكثر عدلاً وغيرية من غير القديسيين. مرة أخرى يوحد ادوردز بين التزاماته الدينية بالفكر الدنيوي: الأخلاق القديسية تتواءم مع تصور في المعتقد الأخلاقي العادي.

سي.سي.

Norman Fiering, *Jonathan Edwards' Moral Thought in its British Context* (Chapel Hill, 1981).

Sang Hyun Lee, *The Philosophical Theology of Jonathan Edwards* (Princeton, NJ, 1988).

John E. Smith, *Jonathan Edwards: Puritan, Preacher, Philosopher* (Notre Dame, Ind., 1993).

*** أدورنو، ثيودور ويسنجرند (1903–1969).** الفيلسوف الألماني، عالم الاجتماع، وعالم الموسيقا، الذي كان أكثر أعضاء *مدرسة فرانكفورت ذكاء وتنوعاً. درس الفلسفة والموسيقا وعلم الاجتماع في فرانكفورت، كما درس الموسيقا في فينا على يد البان برج. في عام 1934، اضطر إلى الهجرة إلى أكسفورد ومن بعدها بأربع سنوات إلى نيويورك.

يشكل بزوغ الفاشية وإخفاق *الماركسية في الغرب والاتحاد السوفيتي معلمتين بارزتين في فكرة. الهزيمة السياسية تفسر بقاء الفلسفة، ضد توقعات ماركس: «إن الفلسفة، التي بدا في مرحلة ما أن الزمن قد عفا عليها، إنما تستمر لأن لحظة تحققها قد مرت». صحبة هوركهايمر، شخص أدورنو أدواء الحداثة في *Dialectic of the Enlightenment* (1947 P tr. New York, 1972).

*الوجودية عامل آخر أسهم في تشكيل فكر أدورنو، وقد كانت الوجودية جزئياً «حركة تمرد ضد سلب إنسانية الإنسان في المجتمع الصناعي» (Tillich) واستجابة لفشل حلول ماركس وهيجل رغم انتقاداته للوجوديين، شاركهم الكثير من اهتماماتهم: استعادة كيركاجورد للذاتية في مقابل نسق هيدجر التعبوي والتأريخي الذي يفترض أنه ينبذ المنطق، ومقت هيدجر للتقنية. (يرد مبدأ تبيئة كيركاجورد الذي قال به أدورنو عام 1933 من منظور *Kierkegaard: Construction of the Aesthetic* عام 1965). إنه ينتقدهما من منظور هيجلي - ماركسي (منقح إلى حد كبير)، حيث يجادل بأنهما يسيئان ككثير من الفلاسفة التقليديين عرض العلاقات الاجتماعية والسياسية ويقومان من ثم بطرح تبرير أيديولوجي للهيمنة. حتى إغفال العلاقات السياسية - الاجتماعية يعني طرح تبرير لها، بأن تقترح مثلاً أن الفرد أكثر استقلالية مما هو حقيقة: «إذا لم يقس الفكر بالإجراءات المتطرفة التي تراوغ المفهوم، فإنه يشبه المصاحبة الموسيقية التي فضلت الاستخبارات الألمانية استخدامها في التخلص من صرخات ضحاياهم». غير أنه يوجه إليهما أيضاً «نقداً فلسفياً «أصيلاً»، حيث «يطبق عليهما مبدأ هيجل الذي يقر أن قوة الخصم في الديالكتيك إنما تستوعب وترد عليه».

في كتابه (1956، *Against Epistemology: A Metacritique*) tr. Oxford, 1982، (لكنه كتب في أكسفورد بين عامي 1934 و 1937)، يطبق تلك المناهج على مثالية هوسرل نصف المتحمسة، حيث يجادل بأن «المرء لا يستطيع أن يفيد من هذه المقاربة الذاتية وأن يتجاوز حدودها»، وبأن «[حقيقة أنها أنجزت] «بالعيون» إنما تنتمي، من وجهة نظر فينومولوجية، إلى حاسة البصر وليس فقط [نتيجة] تأمل سببي وتفسير نظري». يركن أدورنو إلى اعتقاد هيجل في أن كل شيء يتوسط ضد محاولة هوسرل العثور على نقطة بدء يقينية أو أساس لفلسفته: «الإصرار على توسيطه كل شيء مباشر هو نموذج التفكير الديالكتيكي بوصفه كذلك، وللتفكير المادي أيضاً، بقدر ما يقر التشكل المسبق للخبرة الفردية العارضة».

في كتابه The Jargon of Authenticity (1965; tr. London, 1973)، إضافة إلى نبذع ما اعتبره لغة هيدجر الاصطلاحية الأيديولوجية المربكة، ينقده أدورنو على المستوى الفلسفي («من منظور قدرتنا ونمونا وتحكمنا في العمليات العضوية، ليس بمقدورنا بعدياً رفض فكرة الخلاص من الموت. قد يكون هذا غير مرجح إلى حد بعيد؛ بيد أننا نستطيع تأمل فكرة يتوجب وفق الانطولوجيا الوجودية أن تكون غير قابلة لأن يفكر

فيها.»)، وعلى مستوى سياسي: «مرة أخرى وقار هيدجر ظل مثل هذه الأيديولوجيا المستدانة: الشخص الذي **يؤسس وقاره على الزعم الفيثاغوري (المشكوك في أمره) الذي يقر أنه مواطن صالح في دولة صالحة، يتنازل عن الاحترام الذي يستحق لمجرد أنه محتم عليه، كما هو** محتم على أي شخص آخر، أن يموت. في هذا الخصوص، يعد هيدجر ديمقراطياً معارضاً».

يعرض كتاب (1966؛ tr. New York, 1973) *Negative Dialectics*، تصوراً عاماً لفكر أدورنو. مثل سقراط وأفلاطون المبكر، يستخدم أدورنو ديالكتيكا سلبياً، وخلافاً لهيجل وأفلاطون المتأخر، لا يشتق ديالكتيكا إيجابياً، ناهيك عن نسق شامل أو فلسفة في «الهوية»، من نقده لفلاسفة آخرين ولمؤسسات اجتماعية. إنه يروم تفكيك أشكال مفهومية قبل أن تتصلب في شكل عدسات تشوه إبصارنا وتعوق ارتباطنا العملي بالواقع. الواقع ليس واضحاً لنا؛ ثمة «مجموع كلي» هناك، «لاتماثل» يراوغ مفاهيمنا.

عندما تغدر بنا المفاهيم، يمد *الفن يد العون لنا. الوهم الجمالي يشد من أزر الأمل في بلوغ يتوبيا خالية من الأيديولوجيا ليس بمقدور النشاط التنظيري ولا العملي ضمانها: «في الوهم وعد بالتحرر من الوهم.» الفن، خصوصاً الموسيقا، مستقل نسبياً عن البنى الاجتماعية القمعية ويعكس من ثم دعوة للحرية ونقداً للمجتمع. يتعين تمييز هذا في الخصائص الصورية التي تختص بها أعمال بعينها. الفن «جوهر اجتماعي مكثف». حتى الموسيقا المنتجة تجارياً على نطاق واسع عبر «الصناعة الثقافية» تحتاز على معنى اجتماعي: لا عقلانية الرأسمالية القمعية.

م.جي.آي.

M. Jay, *The Dialectical Imagination* (London, 1973).
G. Rose, *The Melancholy Science* (London, 1979).
L. Zuidervaart, *Adorno's Aesthetic Theory: The Redemption of Illusion* (Cambridge, Mass., 1991).

* **إذذا**. اختصار للرابط *التكافئي «إذا وفقط إذا». «س إذا وفقط إذا ص» اختصار لـ«س إذا ص» و«س فقط إذا ص». وفق التناول *الدال - صدقي، تصدق «س إذا ص» حين تصدق كل من س وص وحين تبطل كل منهما. لذا وفق «س إذذا ص» و«ص إذذا س» متكافئتان. غير أن عكس الترتيب في الجملة التكافئية يحدث فرقاً في السياقات العادية. فمثلاً، «تأتي أليسيا لتناول الغذاء إذا وفقط إذا كنا نقدم يخنة التماسيح» تختلف من حيث المعنى عن «نقدم يخنة التماسيح إذا وفقط إذا أتت أليسيا لتناول الغذاء».

د.هـ.س.

James D. McCawley, *Everything that Linguists have always Wanted to Know about Logic (but were Ashamed to Ask)* (Chicago, 1981).

* **الإرادة**. تعتبر تقليدياً ملكة ذهنية مسؤولة عن أفعال المشيئة مثال التخير واتخاذ القرار وبدء الحركة. تعتبر هذه الملكة الخاصة بالنفس أو العقل إحدى المميزات، بل أكثرها أهمية، التي تفصلنا عن الحيوانات والأشياء غير الحية. عادة ما تعد الإرادة على نحو صريح قادرة على *الإنشاء - خلق بداية جديدة والهروب من الماضي. أكد كانت أهمية أفعال الإرادة من وجهة نظر أخلاقية، في مقابل المترتبات العملية الناجمة عن الأفعال، غير أن الإرادة بلغت أوجها الفلسفي في عمل شوبنهور *The World as Will and Idea* (1818، 1848). فلسفة العقل المعاصرة أقل ترحيباً بالملكات الذهنية الواقعية أنطولوجيا، رغم أن الإرادة استمرت تحظى بالاهتمام. الإشكالية التقليدية الخاصة بالإرادة الحرة معنية جزئياً (1) بالتناقض الممكن بين الإرادة الحرة والحتمية، و(2) بالارتهان المزعوم للمسؤولية الأخلاقية بالإرادة الحرة.

ر.سي.و.

*الحرية والحتمية.

A. Kenny, *Will, Freedom, and Power* (Oxford, 1975).
Brian O'Shaughnessy, *the Will* (Cambridge, 1980).
Gilbert Ryle, *the Concept of Mind* (London, 1949).

* **إرادة الاعتقاد**. يقول وليام جيمس في مقاله المعنون "The Will to Believe" (1897) إنه تحت ظروف محددة بعينها، لدينا حق أن نترك لطبيعتنا العاطفية أن تقرر أي الفرضين البديلين نتبنى. هذه هي الظروف التي لا تحسم فيها المسألة وفق أسس فكرية، والتخير بينها هو أن تعيش (نجد كلا منها قابلا للتصديق)، وتتعرض للإكراه (محتم أن نسلك في ضوء أحدهما)، وتستقل ذاتيا (المهمة حقيقية). مثال ذلك التخير بين النزعة المؤلهة والإلحادية أو الإرادة الحرة والحتمية.

ت.ل.س.س.

*الطوعانية الرأيية.

William James, "The Will to Believe", in *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy* (New York, 1897).

* **إرادة القوة**. صياغة نيتشة لما يعتبره النزوع

الأساسي المتجلي في كل ما يحدث في الحياة البشرية. كل ما يجري في حيواتنا وفي العالم الذي نحن جزء منه يمكن أن يؤول عبر علاقات *القوة ضمن تشكيلات القوة النازعة أساساً إلى توكيد نفسها شطر الآخرين بطريقة توسعية ومستهلكة ومغيّرة. (أنظر مثلاً *sec. 36p The Will to Power, sect. 1067, Beyond Good and Evil*).

ر.س.

Richard Schacht, Nietzche (London, 1983), ch.4.

* **اراسمس ديزيديروس: (1466–1536)** .ولد في ظروف سيئة في روتردام، تتلمذ في جامعة باريس حيث اتصل بكثيرين سوف يقومون بدور حاسم في الحركة الإنسية الجديدة. أصبح شخصية أساسية في إنسية *عصر النهضة، وكان نشطاً بوصفه ناقدا للكنيسة والأعراف المجايلة، كما كان نشطاً بوصفه محررا لأعمال آباء الكنيسة المبكرين، وفوق ذلك كله النصوص اليونانية للعهد الجديد. شكل تحريره للعهد الجديد، رغم قصوره في مناحي عديدة، نقلة نوعية ضمن كل ما توفر في العصور الوسطى. كثير في كتاباته من قبيل Praise of Folly، الذي يعد هجاء لاذعا لمجتمع كنسي وعلماني في آن، يدافع عن العودة إلى نوع من التقوى المسيحية. رغم أنه هاجم الكثير من المفاسد التي قامت بها الكنيسة، وهي مفاسد حاولت التخلص منها في الوقت المناسب، إلا أنه لم يكن متعاطفا مع الإصلاح الذي حدث في عصره، كما اتضح ذلك في هجومه على لوثر. من المفارق تاريخيا أن أعماله تدرج في فهرست مجمع ترنت الكنسي.

أي. بور.

Roland H. Bainton, *Erasmus of Rotterdam* (London, 1969).

* **الأربعة حدود، أغلوطة** .*القياس الذي يشمل أربعة حدود، عوضا عن ثلاثة، يرتكب هذه الأغلوطة. على اعتبار أن شرط وجوب تضمن القياس ثلاثة حدود محدد بوجه عام في تعريف القياس، لا جدوى من تمييز الحدود الأربعة أغلوطة، وليس ثمة مبرر لاختيار العدد أربعة في مقابل أي عدد آخر مغاير لثلاثة. ربما يكون هذا هو السبب في أنه غالبا ما تدمج أغلوطة الأربع حدود في «أغلوطة * الاشتراك».

سي. و.

C. L. Hamblin, *Fallacies* (London, 1970), 44-5, 179-9.

* **الأربع، الحريات** .أقرها في صيغتها القانونية رئيس الولايات المتحدة فرانكلين روزفلت في 6 يناير 1941 في خطاب وضع الاتحاد الراهن الذي وجهه إلى الكونجرس؛ «الحريات الإنسانية الأربع الأساسية» هي: حرية الكلام والتعبير، حرية كل شخص في أن يعبد الله على طريقته، التحرر من الحاجة، والتحرر من الخوف. عادة ما يستشهد بها في صياغة موجزة بالقول إنها حرية الكلام والدين، والتحرر من الحاجة والخوف. على نطاق واسع اعتبرت إبان الحرب العالمية الثانية إقرارا مختصرا لغاية الحلفاء من الحرب، رغم الإخفاق البين في تحقيق تلك «الحريات» بين الحلفاء. تعد الحريات الأربع استباقا موجزا لما أصبح يعرف «بحقوق الإنسان» المختلفة التي أقرتها الجمعية العامة في ديسمبر 1948 تحت اسم «إعلان حقوق الإنسان».

ه. أي. ب.

*الحرية؛ التحرر.

* **ارتي** .(Arete)تترجم عادة «بالفضيلة»، رغم أن المصطلح اليوناني يعني الامتياز، أي خاصية يشكل أو يسبب احتيازها جعل الكائن المعني حالة خيّرة أو جيدة لنوعه. مثال ذلك أن الحدة تشكل ارتي نسبة إلى الموسى، وكذا شان القوة نسبة إلى الملاكم. وعلى اعتبار أن كون الشيء حالة جيدة لنوعه يتطلب احتيازه على امتيازات عديدة، قد يشير ذلك المصطلح إلى كل واحدة من تلك الامتيازات وقد يشير إليها مجتمعة ـ الامتياز الشامل أو الكلي. تعنى كثير من أدبيات نظرية الأخلاق اليونانية بطبيعة الامتياز البشري الشامل، والامتيازات البشرية الفردية؛ يعمل احتياز الامتيازات على جعل الكائن كائناً بشريا خيرا، أي يحقق حياة بشرية خيرة. (*الإيوديمونيا).

سي.سي.و.ت.

A. W. H. Adkins, *Merit and Responsibility* (Oxford, 1960), esp. chapters. 3-4.

* **التاريخ، تاريخ فلسفة** عادة ما تعتبر فلسفة التاريخ معنية بنوعين من الأبحاث. يعتقد بوجه عام أن الأول ـ غالبا يسمى بفلسفة التاريخ «التأملية» أو «الواقعية» ـ معنى بالماضي البشري الفعلي، حيث يعتبر هذا الماضي من منظور كلي أو شمولي يدرس بغية الكشف عن المآثر العامة والأهمية العلمية التاريخية

ككل. الثاني ـ عادة ما يسمى بفلسفة التاريخ «النقدية» أو «التحليلية» ـ موجه أساسا لتقصي طريقة المؤرخين الممارسين في توضيح وتأويل الوقائع والتطورات الفردية، وما في حكمها، التي يتكون منها الماضي البشري. التركيز هنا على التاريخ شكلا محددا من المعرفة، حيث يعنى الفيلسوف بمسائل من قبيل المفاهيم أو المقولات الأساسية التي يتضمنها التفكير التاريخي والافتراضات التي تؤسس مزاعم المؤرخ المعرفية ونماذج نمطية من الاستدلال. حظيت فلسفة التاريخ بالمعنى التأملي بسيرة مهنية طويلة ومتنوعة؛ أما فلسفة التاريخ النقدية، فأصولها حديثة العهد، إذ لم تبرز إلا في القرن العشرين. على ذلك، وكما سوف نرى، لم يتطور المبحثان بشكل مستقل كلية، فثمة نقاط يمكن تمييزها يرتبطان فيها، كما أن هناك فروقا بينهما .

النظريات التأملية. الاعتقاد بأن مسار التاريخ البشري ليس مجرد سلسلة عديمة المقاصد، تيار اتفاقي من الوقائع، وبأنه يتوجب أن يكون بالمقدور أن نكتشف ضمنه نموذجا أو تصميما عاما يهبه معنى عقلانيا أو أخلاقيا، اعتقاد قديم. حتى الآن، نسبة للفكر الغربي، ثمة مصدر بارز للتخمين وفق هذا الاعتقاد يرتكن على مفاهيم دينية في مصير البشرية ومنزلتها في عالم محكوم إلّهياً. هكذا نجد في العصر المسيحي القديم آباء كنسيين ينكرون النظريات اليونانية ـ الرومانية التعاقبية في التطور التاريخي، ويرومون تصوره في شكل مسار خطي يعكس مقاصد عناية إليهية فوق ـ طبيعية. أكثر رؤى هذا النوع نفوذا تلك التي عبر عنها القديس أوغسطين في القرن الخامس بطريقة مركبة. أفكاره، كما طرحها في *City of God* وفي مواضع أخرى، تختلف بشكل بيّن عن المفاهيم الفجة التي ناصرها بعض من أسلافه؛ إنه يعقد تمييزا حاسما بين التاريخين الديني والدنيوي، ويبدي تحفظا بخصوص إمكان تأويل تفاصيل التاريخ الدنيوي بطريق تتسق مع العناية الإلهية. غير أنه ليس بالمقدور إقرار وجود طبيعة مشابهة ودقيقة ومتحفظة نسبياً اتسمت بها أعمال المنظرين المسيحيين التالية، الذين ظلوا يتأسون بنهجه في دراسة الماضي. يتضح هذا التأسي خصوصاً عند المؤرخ والمفكر الديني الفرنسي جي.ب. بوسوي، الذي أيقن بطريقة لافتة من إمكان إصلاح تصميمات «العقل الخالد» من قبيل تلك التي تتدخل في الشؤون البشرية. في أشهر كتبه، *Discourse on Universal History* (1981)، لا يخفى بوسوي إنشغالاته اللاهوتية التي تؤسس مشروعه: التأويل الذي يطرحه المؤلف إنما يعكس اعتقاده بأن المسار الذي تتخذه العملية التاريخية «شكلته حكمة عليا» و أنه يمكن اعتبار حظوظ الإمبراطوريات والعقائد تجليا لمقاصد الله بطريقة تعيد الثقة ـ أو يتوجب أن تعيد الثقة ـ إلى نفوس الأتقياء، بقدر ما تزعج المرتابين والكفار .

رغم أن التأمل الفلسفي ربما كان أثير وشكل أصلا من قبل مثل تلك الاهتمامات ، لم يعد ذلك يصدق في حالة المناخ الأكثر دنيوية الذي ساد في *عصر تنوير القرن الثامن عشر. لقد استمد التغير في المنظور أساساً من التطورات التي أنجزتها العلوم الطبيعية، خصوصا المرتبط منها بنيوتن، حيث استبين آنذاك أن البحث عن نموذج أو نظام ذي معنى في المجال التاريخي قد يتم بطريقة أكثر فعالية عبر تبني مناهج مؤسسة امبيريقيا تناظر تلك التي أثبتت نجاحها في البحث العلمي في الطبيعة، عوضاً عن الارتكان إلى مصادرات العقيدة الدينية او الميتافيزيقية. إذا كان ثبت أن الظواهر الطبيعية عرضة لقوانين طبيعية شاملة ذات قدرة تفسيرية، فلماذا لا نقبل وجود اطرادات يمكن على النحو ذاته اكتشافها تحكم مجال الظواهر الاجتماعية والتاريخية؟

عثر مشروع توظيف الخبرة الماضية في تشكيل علم سليم بشكل شامل للإنسان والمجتمع على أنصار ضمن عدد من *فلاسفة التنوير الفرنسيين، وقد دافع عنه بحماس كوندرسيه في كتابه *Sketch for a Historical Picture of the Human Mind* (1975). ارتأى كوندورسيه أن مبادئ مثل هذا العلم لن تفسر فحسب المسار الذي سبق أن اتخذه التاريخ، بل سوف تمكّن من التنبؤ بمخطط التطورات المستقبلية وتسهّل من عملية إنجاز تطورات اجتماعية وثقافية. بالربط بين القدرة التنبئية التي يحتازها «علم الظواهر الاجتماعية» بالمثل العملية والأهداف طويلة الأمد، برز كوندرسيه بوصفه المبشر بتيار من منظّري القرن التاسع عشر الذين أقروا أن الدراية بالعوامل الأساسية التي تحكم التغير التاريخي تدعم البرامج المتطرفة الخاصة بإعادة التنظيم المؤسساتي والإصلاح السياسي أو الاقتصادي. لقد اختلف رجال من قبيل هنري دي سينت ـ سيمون، اوجست كونت، و ه.ت. بكل، اختلافا كبيرا بخصوص ما اعتبروه المحددات الأولية في التقدم التاريخي. لكنهم اتفقوا على الالتزام بوجود قوانين شاملة، تستثار عملياتها في سياقات تفسيرية وتنبئية، عادة ما يستشهد بها بوصفها متعلقة بالتمكين من تنفيذ سياسات ومقاصد إصلاحية. وبحسبان أنه لم تثر أية شكوك جادة حول

مرغوبية الأهداف التي يفضي إليها التاريخ في نهاية المطاف، اتضح لمثل أولئك المفكرين أنه يتوجب التعجيل بتحقيقها عوضاً عن الاكتفاء بانتظاره، حيث وظفت الثقة في تحققها النهائي حافزا لحض توقعي وتخطيط فعال للحاضر.

ولكن إلى أي حد كانت تلك الثقة مبررة؟ من أفكر فيها رضي أساسا بالجدل بأنها مضمونة وفق أسس نظرية. غير أنه كان هناك نقاد معاصرون قاوموا اللجوء إلى الطريقة العلمية في الاستدلال، وارتابوا في المنزلة الصورية والدعم التدليلي الذي تحتازه «القوانين» المشار إليها، حيث بدت الأخيرة أقرب لما يسميه المؤرخ السويسري جاكوب بكهادر «نفاذ صبر تنجيمي» يستبق مسار الأشياء القادمة دون أن يكون فرضا قابلا للاختبار. فضلا عن ذلك. عادة ما تكمن خلف مثل هذه الشكوك ريبة في ملاءمة البارادايم العلمية نفسها بوصفها نموذجا لتأويل العملية التاريخية. عن الظروف التي ثبت فيها أن مجال الأشياء الطبيعية الذي يبدو مقننا تماما قابل لنمط بعينه في البحث، لا يلزم تلقائيا أن سلوك الناس في المجتمعات قابل للفهم كلية عبر السبل نفسها. على العكس تماما: فكرة أن مثل هذا السلوك قابل لأن يفسر بطريقة مفيدة عبر نهج يقارب العلوم الطبيعية ظلت مجرد افتراض ـ عند بعض النقاد على الأقل ـ بدا إلى حد بعيد منافيا للعقل.

في القرن السالف ارتيب في الافتراض المعني من قبل منظرين تأمليين مبرزين، اتفقا، على اختلاف مذهبيهما، على وجود فروق معمقة تفصل بين المصادر المعرفية المتوفرة لنا في تعاملنا مع أشكال الفهم الملائمة للكائنات البشرية وسلوكياتها. كان عمل جيمباتيستا فيكو.(New Science, *Scienza nuova* 3rd edn (1744 عملا صعبا وغريبا لم يلفت الانتباه في البداية ولم يحظ باهتمام مباشر بسبب غموض مؤلفه النابوليني [نسبة إلى نابلي]. بيد أنه اعتبر فيما بعد نتاج عبقري، يطرح مفاهيم أصيلة متبصرة في الفكر التاريخي والمعرفة. في مركز هذا العمل فكرة مفادها أن المجتمعات البشرية («الأمم») تمر عبر مراحل متمايزة من التطور تعرض كل منها نمطاً بعينه من العقلانية، أو الرؤية تسود عبر مختلف المؤسسات، الطقوس، الأساليب الفنية، الخ.، في عصرها. في ضوء هذا، نخطئ حين نفترض أن الطبيعة والوعي البشريين يظلان ثابتين ومنتظمين عبر مسار الماضي، وقد نقد فيكو مرارا كتّابا معاصرين له لتأويلهم أفعال الأجيال السالفة أو إبداعاتها وفق معايير غير مناسبة استمدت من أصداء ثقافية لعصرهم. عوضا عن فرض مثل هذه «الأساطير ـ الزائفة الداحضة» على ما أنتج في عصور مغايرة، يتوجب على المؤرخ أن يلج بصورة متخيلة الاعتقادات والنزوعات المغايرة التي وجهتها. لقد أكد فيكو خصوصا مختلف أنواع الشواهد ـ اللغوية، الأثرية، الأسطورية ـ التي يمكن أن تعين على إنجاز تلك المهمة. قد يتطلب ذلك «جهدا خارقا»، لكنه يظل ممكنا حتى من حيث المبدأ. ذلك أن معرفة الشيء حقيقة إنما ترتهن بإنجاز تلك المهمة، أو هكذا يقر فيكو. خلافاً لعالم الأشياء الطبيعية، «التي لا يعرفها إلا الله، كونه خالقها»، خلق «عالم الأمم» من قبل الكائنات البشرية، ومن ثم فإن لنا «أن نأمل في الدراية به» دراية مغايرة أو متفوقة على أية طريقة أخرى في فهم أعمال الكون المادي.

في حين بدا أنه ليس هناك تأثير مباشر، عادت بعض مبادئ فيكو الأساسية للظهور في أعمال الفيلسوف الألماني جي.ج. هردر، خصوصا في مسحه البانورامي الهائل للماضي، *Ideas for the Philosophy of Mankind* (1784-91). مثل سلفه الإيطالي، أكد هردر «مرونة الطبيعة البشرية. لا تمتثل الروح البشرية للنماذج أو الصيغ المرتبة التي حاول المنظِّرون العلميون فرضها عليها، بل تتميز بتنوع الصور التي تعرضها في سياق مختلف المجتمعات والثقافات. يتوجب باستمرار تأويل المهام والإنجازات البشرية المفردة وفق علاقتها بالوسط الثقافي التي تنتمي إليه أساسا، وألا تحرم منه بحيث تقوّم من منظور عام أو مجرد بتجاوز حدود الزمان، المكان، والظروف. هذا يعني عند هردر، كما عند فيكو، أهمية الفهم التخيلي، كونه يعرض شرطا لا غنى عنه للمعرفة التاريخية. المطلوب هو *Einfuhling* («تحسس») للأهمية المتفردة للأفعال، الشخصيات، والحقب، بحيث يعتبر كل منها بذاته «دون فرض أية مجموعة من النماذج عليه».

ثمة اعتقاد مشابه، وربما يكون ثانويا جزئيا، مفاده أنه من المضلل أساسا أن نؤول العملية التاريخية بطريقة «طبائعية» أو علمية مزعومة، وهو اعتقاد يؤسس أكثر إسهامات فلسفة التاريخ التأملية تركيبا وطموحا في القرن التاسع عشر. من حيث المدى، ربما تم تجاوز مقاصد ج.و. هيجل في عمله الشهير *Lectures* (1837) في هذا الخصوص، من قبل معاصرين من أمثال كونت وبكل؛ غير أن مذهبه يتأصل في موروث فكري مغاير تماما. ذلك أن هيجل كان جمع بين إنكار الرؤى المنظومية في الطبيعة البشرية، وطرح نهج غائي صريح

في مقاربة الماضي. يتضمن الماضي وفق هذا النهج الكشف عن واقعية مفهوم أو فكرة سامية. هكذا أقر أن التاريخ معني أساسا بتطوير ما يسميه «بالروح» *(Geist)*؛ جوهر الروح - في مقابل الطبيعة الفيزيقية أو «المادة» - هو الحرية، ويتوجب اعتبار العملية التاريخية مكونة من تحقق تدريجي لتلك الفكرة العقلانية ضمن موقف اجتماعي بعينه. لم ينكر هيجل أن المجتمعات التي تتجسد فيها تلك المراحل بشكل متعاقب تعرض سبلا مختلفة للحياة، على اعتبار أن سلوك أعضائها لا يفهم إلا في ضوء الرؤية الخاصة السائدة في فترة بعينها: بهذا المعنى، كانت رؤية هيجل صدى لزعم هردر بأن الطبيعة البشرية عرضة لتغيرات متطرفة تضع قيودا محددة على نوع التأويلات الملائمة لفترات أو مجتمعات متمايزة. غير أنه أصر على أن التنوع المعني إنما يحدث وفق نظام زمني متصاعد؛ الروح منهمكة في «صعود شطر مفهوم أرقى لنفسها»، متغلبة على تجلياتها السالفة في عملية تحول وتجاوز ذاتيين مستمرة. عمليا، هذا يعني أن التقدم التاريخي لا يتخذ شكل سلسلة التغيرات السلسلة غير المتقطعة. لقد فهم هيجل ذلك التاريخ بطريقة متطرفة، فكل طور جديد يتضمن «نقضا» لوضع في المجتمع فقد دوره في التاريخ الأصلي ويحمل في أحشائه بذور فنائه. بكلمات أخرى، التاريخ عملية «ديالكتيكية» فحركته المتقدمة ناجمة عن التعارض الخلاق بين مبادئ روحية ونتاجها النهائي الذي يعزى إلى مقاصد عقلانية «أسمى وأوسع» من ذلك الذي يتصوره عدد لا حصر له من البشر الأفراد الذين تعد غاياتهم وانشطتهم المتعددة وسائل لتحقيقه.

في ضوء فحوى فلسفة هيجل للتاريخ الرافضة للتسوية والمناوئة للطبائعية، قد يبدو أنه من المفارق أن تحدث تأثيرا حاسما على كارل ماركس، الذي هو صاحب نظرية في التطور الاجتماعي يؤكد أشياعها عمليتها. الراهن أن ماركس قوض الجانب المثالي أو «الصوفي» من مذهب هيجل، واستعاض عنه بمذهب يقر أن الكائنات الفاعلة في التغير مادية وليست روحية، حيث يتحكم في التاريخ عبر المناهج التطورية التي يسعى بمقتضاها البشر لاستغلال بيئتهم الطبيعية في إشباع حاجاتهم. الناتج مذهب يؤكد في آن دور الصراعات في التاريخ بين الطبقات المحددة اقتصاديا، ومدى ارتهان شكل «البنية الفوقية للمجتمع سببيا بقوى وعلاقات الإنتاج المادي التي تؤسسها. على ذلك، ضمّن ماركس أنه إذا غيرت أوليات نسق هيجل على النحو الملائم المقترح، فإنه يمكن لمفهوم هيجل في التاريخ بوصفة تحققا لمجتمع منظم عقلانيا أن يفضي إلى رؤى تعمق معناه الحقيقي. من هذا المنظور، يمكن إقرار أن أصول نظرية ماركس في التاريخ مدينة لجوانب في الميتافيزيقا بعد الكانتية بقدر ما هي مدينة بمصادرات وإلهامات الراديكالية الفرنسية والبريطانية المتطرفة .

المناهج النقدية. خلافا للقرن السلف، شهد القرن العشرون انحسارا في رواج فلسفة التاريخ التأملية وتميزها. صحيح أنه شهد ظهور إسهامين كبيرين في ذلك المجال: كتاب اوسكار شبنجلر *The Decline of the West* (1918-22)، ودراسة آرنولد توينبي المقارنة للحضارات التي ظهرت في عشرة مجلدات *A Study of History* (1934-54). بيد أنه بظهورهما تعرض مشروع إنتاج نظريات شمولية، تسعى إلى تجاوز منظور كتابة التاريخ العادية باسم ما يصفه توينبي «النهج العلمي في الشؤون البشرية»، لانتقادات متنوعة وكثيرة. وكما رأينا، أفصح عن معارضة هذا النهج عبر التصورات الميثودولوجية المؤثرة التي قال بها هردر وهيجل وفق منظور تأملي في أساسه. لكن إعادة التقويم المنظومية من قبل فلاسفة ارتابوا في المشروع التأملي في مختلف صوره، وشعروا بوجوب تنكب مغالاته في الطموح في صالح التركيز على فحص منزلة التاريخ الابستمولوجية، لم يحدث إلا في نهاية القرن التاسع عشر. لقد بدا هذا أمرا ملحا في ضوء الشوط الذي قطعه البحث العلمي في العقود السالفة. آنذاك أزف الأوان كي تعترف الفلسفة باستقلالية التاريخ، وتقوم بتقصي شروط مكنته ودعواه بجدارته بأن يكون فرعا بحثيا معتمدا.

من أوائل الذين ناقشوا هذه المسائل هنرتش ريكيت وفلهلم دلتاي في ألمانيا، وبينديتو كروتشه في إيطاليا. لقد أكد كل منهم أوجها في التفكير التاريخي بدت لهم أنها تعزله عن العلم الطبيعي. المؤرخ، خلافا للعالم، ليس معنيا باكتشاف قوانين أو نظريات يمكن اشتقاق التنبؤات منها، بل بوصف الأشياء والوقائع في حالتها المتفردة غير المتكررة. لقد ارتبط هذا بأمور أخرى أكدها دلتاي وكروتشه وعمل المعجب بأعمالهما، البريطاني ر.ج. كولنجوود، على تبنيها وصياغتها بأسلوب فصيح. لقد أثنى على مذهب دلتاي في *(Verstehen* فهم التأويل) وعلى تعريف كروتشه للفكر التاريخي باعتباره إعادة خلق للخبرة الماضية، حيث فصل في مذهبه الخاص به في طبيعة ذلك الفعل في كتابه الذي نشر عقب وفاته *The Idea of History* (1946). في هذا الكتاب، زعم ان مهمة المؤرخ الأساسية إنما تتعين في «إعادة التفكير» أو إعادة تفعيل باطنية لتفكرات

الفاعلين الماضويين، بحيث يعقلن سلوكهم بطريقة لا مثيل لها في التفسير العلمي. إن فهم واقعة في التاريخ لا يعني إدراجها تحت قوانين أو تعميمات امبيريقية، إنما يكمن في استخراج «جانبها الباطني»، وهذا يشتمل مثلا على اعتبارات تبين أن ما تم القيام به شكل استجابة عقلانية أو على الأقل يمكن فهمها بطريقة متعاطفة لمسألة أو مأزق عملي.

يعود معظم الفضل في التطور السريع الذي شهدته فلسفة التاريخ النقدية في العالم الناطق بالإنجليزية عقب الحرب العلمية الثانية إلى أعمال أولئك الكتاب. هذا لا يعني أن آراءهم قد حققت رواجا؛ فلقد اعترض عدد من الفلاسفة التحليليين على ما شعروا أنه تفسير سيكولوجي غير مناسب لمسائل تصورية أو ابستمولوجية، في حين أكد آخرون أن التفسيرات التاريخية والاجتماعية تمتثل في نهاية المطاف لذات النموذج المنطقي الخاص بسائر مجالات البحث الامبيريقي. على ذلك، أتضح ان المزاعم الأصلية التي قيلت في صالح استقلالية الدراسات التاريخية مصدر مفيد لمجادلات لاحقة، ما زالت آثارها باقية في الإشكاليات الأساسية التي ظلت تثار في هذا الخصوص.
ب.ل.ج.

R. G. Collingwood, *the Ideal of History* (Oxford, 1946).
P. L. Gardiner (ed. 0, *Theories of History* (New York, 1959).
F. E. Manul, *Shapes of Philosophical History* (London, 1965).
L. Pompa, *Human and Historical Knowledge: Hume, Hegel and Vico* (Cambridge, 1990).
K. R. Popper, *An Introduction to Philosophy of History* (London, 1951p 3rd rev. edn. 1967).
H. White, Metahistory: *The Historical Imagination in Nineteenth Centry Europ* (Baltimore, Md., 1973).

*** تاريخ، إشكاليات فلسفة**. يمكن توضيح التمييز الذي عقد بين المقاربتين التأملية والنقدية لفلسفة التاريخ عبر اعتبار مختلف أنواع الإشكاليات التي انبثقت عن كل منهما. هكذا رام المنظرون التأمليون الإجابة عن الأسئلة الجوهرية المتعلقة بمسائل من قبيل أهمية أو غاية العملية التاريخية الممكنة والعوامل الأساسية المسؤولة عن التطور والتغير التاريخيين. في تأدية تلك المهمة، استهدوا بفرض مفاده أن التاريخ يثير قضايا تتجاوز المشاغل المحدودة غالبا التي تشغل علماء التاريخ العاديين والمتعلقة بمطالب مستديمة خاصة بمنظور ملائم فكريا أو أخلاقيا للماضي البشري. في المقابل، عني المنظرون النقديون بمسائل مغايرة، تنزع شطر الانشغال بقضايا من قبيل طبيعة الفهم التاريخي، إمكان الموضوعية في الكتابة التاريخية، ونوع الحقيقة التي تعزى إلى التأويلات أو التصورات التاريخية. وفق هذا التصور، تستدعي الإشكاليات المتضمنة مقارنة مع تلك التي يتقصاها المساهمون في فروع أخرى من الفلسفة المعاصرة - مثال فلسفة العلم - كونها تنتمي أساسا إلى رتب من الدرجة الثانية تتعلق هنا بالخصائص المميزة للتاريخ بوصفه فرعا متفردا. بناء على ذلك، فإن المقال التالي مكرس أساسا لمسائل من النوع الأخير. على ذلك، سوف نتذكر في الوقت نفسه أن العمل في هذا المجال تأثر في الغالب، ولكن بشكل غير مباشر، بتطورات طرأت على *علم التأويل الابستمولوجي، وهي تطورات ترتبط مباشرة بكتاب قاريين أكثر من ارتباطها بفلاسفة تحليليين يمثلون العالم الذي يتحدث الإنجليزية. لا غرو إذن أن تجد التوترات الناجمة عن أثر مواريث الفكر المختلفة سبيلا للإفصاح عن نفسها في بعض النقاشات التي أثارتها إشكاليات في فلسفة التاريخ النقدية.

التفسير التاريخي .ثمة موضوع تبث أنه مصدر مستديم للجدل والاختلاف يتعلق بالطبيعة أو البنية التحتية للتفسير في التاريخ. لقد كان هذا ضمن الأسباب التي أبرزت الهوة السحيقة التي تفصل بين أولئك الفلاسفة الذين يعتبرون تصورا بعينه *للتفسير العلمي بارادايم يتوجب على كل التفسيرات أن تمتثل إليها في الحالة المثالية، والفلاسفة الذين يرون في المقابل أن موضوع علم التاريخ المميز قابل، بل يشترط، نمطا مغايرا كلية من الفهم. سوف نبدأ بهذه الإشكالية .

وفق ما يعرف بنموذج *«القانون المستغرق» أو التصور «الاستنباطي الناموسي»، يفترض أن يتضمن كل تفسير مقبول للحوادث إثبات أنها تجسد حالات قوانين أو تواترات شاملة بعينها. وعلى وجه أكثر تحديدا، لا يقال عن الحدث إنه قد فسر إلا حين يثبت أنه قابل لأن يستنبط من مقدمات تتكون من جهة من إقرارات وصفية لشروط ابتدائية أو مقيدة وتتكون من جهة أخرى من إقرارات تعبر عن فروض كلية دلل عليها تدليلا قويا. وفق هذه الرؤية، يبدو أن المؤرخ الذي يطرح تفسيرا عليا لأي حدث ملتزم بقبول وجود القوانين أو التواترات التي تفترضها شرعية ذلك التفسير؛ فعلى حد تعبير نصير مبرز مبكر لنظرية القانون المستغرق (كارل همبل)، «الحديث عن تحديد امبيريقي متسق عن أية إشارة لقوانين شاملة إنما يعني استخدام مجاز يعوزه المحتوى

العرفي». قد يعترض بالقول بأن البحث التاريخي موجه أساسا شطر العيني والمفرد، لا الشامل والكلي. لكن هذا، على صحته، لا يؤثر عند البعض في المسألة الراهنة؛ الالتزام الضمني بالشمولية سالف الذكر لا يتعارض بأية طريقة مع الزعم بأن التاريخ معني بحكم مهمته بالوصف والتحليل المفصلين لحوادث أوضاع مفردة. الراهن أنه لا يتعارض مع الزعم بوجود أوجه يمكن وفقها اعتبار الحوادث التاريخية المركبة «متفردة». كل ما يتطلبه التفسير أن يكون المفسر قابلا للتصنيف مع حوادث أخرى ضمن جوانب بعينها، عنيت تلك الجوانب المتعلقة بتطبيق تعميمات أو قوانين مناسبة على الحالات الفردية المعنية.

رغم فتنة نموذج القانون المستغرق، كونه يجمع بين الاقتصاد الفكري واحترام خصوصية مشاغل المؤرخ، فقد تعرض لانتقادات متنوعة سوف نأتي على ذكر مختصر لاثنين منها. يتعلق الأول بطبيعة «القوانين الشاملة» المفترضة فيما يزعم في التفسير التاريخي. لقد جودل بأن أية محاولة لتحديدها عرضة لأن تنتج إما صياغات شديدة الغموض يعوزها الإحكام إلى حد يجعلها عديمة الجدوى عمليا، أو صياغات عينية إلى حد يجعلها قاصرة عن أن تكون إقرارات قانونية أصيلة. لذا فإن ذلك النموذج يتطلب في أفضل الأحوال تعديلات جوهرية كي يعد تمثيلا معقولا للكيفية التي يقوم المؤرخون حقيقة وفقها بتفسير الحوادث. ثانيا، جودل بأن التحليل المقترح يخفق في جانب حاسم في إيفاء مقاربة المؤرخ مادته حقها. يتعامل التاريخ مع أنشطة تقوم بها كائنات بشرية، وفهم هذه الكائنات يتضمن نمطيا مفاهيم من قبيل الرغبة، الاعتقاد، والقصد، لا سبيل لفهم دورها التفسيري (فيما يزعم) بطريقة مناسبة ضمن إطار نظرية القانون المستغرق. هكذا يقر بعض الفلاسفة، من أبرزهم وليام دري، أن ثمة نموذجا بديلا «للتفسير العقلاني» يشكل غالبا مرشدا أفضل لسبل نشدان المؤرخ جعل الماضي قابلا للفهم. عادة ما تشمل الحوادث التي يتعامل المؤرخ معها على حوادث قصدية ومترتبات مقصودة عن تلك الحوادث، وطرح تصورات مرضية لهذه الحوادث إنما يتطلب إعادة تشكيل المسوغات التي جعلتها تبدو مناسبة أو مبررة في عيون الأشخاص المعنيين، عوضا عن عرضها بوصفها مجرد حوادث تمثل فرضا تواترات اختبرت استقرائيا. قد يعتبر مثل هذا النموذج العقلاني تصديقا ضمنيا على تصور «إعادة التفعيل» الخاص بالتفكير التاريخي الذي سبق أن ناصره ر.ج. كولنجوود، ولكن دون تضمين المترتبات الابستمولوجية المشكوك في أمرها التي انتقدت بسببها النظريات المجسدة للركون إلى تبصر التقمص. من جهة أخرى، يبقى السؤال ما إذا كان بالمقدور توظيفه بطريقة سليمة بحيث يتخلص كلية من التعميمات التحتية المتعلقة بمحددات السلوك البشري - وهذه مسألة تمس قضايا تثير الجدل في فلسفة العقل.

بصرف النظر عن مزايا نموذج القانون المستغرق والنموذج العقلاني أو عيوبهما، يبدو واضحا أن كليهما يقتصر على طرح منظور جزئي وتخطيطي إلى حد كبير لموضوع يمكن أن يتخذ أشكالا متنوعة ومختلفة استبين أنه يستعصي على محاولات اختصار جوهره في صياغة مرتبة أو مخطط تأويلي أحادي. هكذا تتنوع التفسيرات في التاريخ، من تفسيرات تروم إثبات حتمية حدث بعينه إلى تفسيرات تقتصر على الإشارة إلى كيف أن حدثا غير متوقع كان ممكنا في مجموعة من الظروف، كما تتنوع بين تلك التي تركز على البواعث الفردية التي تعزي إلى شخصيات تاريخية بعينها والتفسيرات المعنية أساسا بالتأثيرات الممارسة من قبيل الظروف البيئية أو التقدم التقني. أيضا لا يستبان أن تفسير الحدث في السياق التاريخي محتم أن يكون تبيانا لكونه بمعنى ما النتاج السببي لحوادث أو أوضاع أخرى. إن أوصاف الحدث على اعتبار أنه نوع بعينه (مثال أنه يشكل ثورة)، أو أنه عرض لنزوغ أو تيار بعينه، قد يزيد أو يعمق فهمنا أو يعمل على توضيح ما حدث. غير أنه لا يبدو أنها تقوم بذلك عبر توفير شيء شبيه بالتفسير السببي، سواء في العلوم الطبيعية أو في أي فرع أخر.

الموضوعية والقيمية .شكّل ما يشار إليه غالبا بإشكالية الموضوعية التاريخية مصدر الجدل حول منزلة علم التاريخ في علاقته بفروع أخرى للدراسة أو البحث. حقا أنه جودل أحيان بأن مسألة ما إذا كان التاريخ موضوعيا أو يمكن أن يكون موضوعيا غير قابلة لأن تثار بطريقة عامة أو غير مقيدة: ضمن الفرع نفسه، لا ريب أن هناك معايير مقبولة بالمقدور وفقها قياس موضوعية التصور التاريخي المفرد، أو أي أمر آخر، والقيام بمقارنات متعلقة أخرى؛ بيد أن روم تحديد مثل هذه المعايير الداخلية وفحصها نقديا مسألة مختلفة تماما عن مسألة ما إذا كان التاريخ بوصفه كذلك يشكل شكلا موضوعيا من أشكال البحث. على ذلك، لم يحل هذا الاختلاف دون طرح الفلاسفة والمؤرخين على حد سواء تصورات جادة للمسألة الأخيرة أو دون اعتبارها متعلقة بعدد من القضايا المعقدة والمقلقة. لقد اشتهرت مسألة الموضوعية بكونها مراوغة. لكن ما الصعوبات

المحددة التي حسب أنها تثيرها؟

ثمة أمر غالبا ما يتم توكيده يتعلق بحقيقة أن علم التاريخ انتقائي ضرورة؛ المؤرخ الذي يروم تصوره الاشتمال على كل مكون يمكن تخيله لفترة زمنية ماضية قابل لأن يقارن من بعض الأوجه برسام الخرائط الذي يتخيله كارل لويس، والذي تعيد خريطته المثالية إنتاج المنطقة المراد رسم خريطتها بطريقة دقيقة من حيث مقياس الرسم والتفاصيل. عوضا عن ذلك، يتوجب أن نلحظ أن توظيف أحكام مهمة انتقائية، صحبة أحكام ذات أهمية نسبية، إنما يعرض جانبا مركزيا لا مناص منه من جوانب الإجراء التاريخي. ثمة من يرى أنه يترتب عن هذا عدة نتائج. ذلك أنه يمكن إقرار أن مثل هذه الأحكام تفترض نطاقا من المفاهيم والنزوعات المسبقة القابلة من حيث المبدأ للنقاش، وهي عرضة لأن تختلف من شخص لآخر، من ثقافة إلى أخرى، ومن عهد لآخر. التفصيلات الفردية أو الانشغالات المعاصرة، المعتقدات الميتافيزيقية أو الدينية، والعقائد الأخلاقية أو السياسية ـ قد تؤثر، أحيانا بشكل غير واع فحسب، في أشياء من قبيل عرض الاكتشافات التاريخية، اختيار ما يتوجب تضمينه وما يتوجب حذفه، القيمة النسبية لمختلف العوامل أو الشروط السببية، بل حتى التقويم النقدي للشواهد والمصادر. بناء على ذلك، عادة ما يُخلص إلى أن علم التاريخ ملوث «بذاتية» متطرفة تلقي بظلال الشك على مزاعمه بأنه فرع واقعي يحتاز على أوراق اعتماد معرفية معصومة عن الخطأ.

تماما كما هو الحال نسبة إلى كثير من الحجج الارتيابية، ثمة خطر يتهدد الحالة الراهنة يتعلق بطمس مختلف التمييزات أو إغفالها. مثال ذلك، نخطئ حين نفترض أن عرض المؤرخ لمواد وأحكام الضم أو الاستبعاد محتم أن تكون محددة من قبل اعتبارات يزعم أنها ذاتية أو عشوائية. على العكس من ذلك، فقد تملى بطريقة غير استثنائية تماما من قبل الطبيعة والعوامل الخاصة بالإشكالية موضع النقاش. مرة أخرى، ثمة فرق بين القول بأن اختيار المؤرخ نفسه للموضوع راجع لتفضيل مزاجي أو لمسائل تشغله في حينها، وبين اقتراح أن عوامل النوع الأخير سوف تؤثر ضرورة في طريقة بحث الموضوع أو في الخلاص إلى النتائج؛ وبالمناسبة، لا يبدو أن هناك مبررا في هذا الصدد لتمييز علم التاريخ عن أبحاث معتمدة أخرى ترى فيها النقاط نفسها. فضلا عن ذلك، قد يقال بخصوص معايير الأهمية التاريخية إنها عرضة بوجه عام لتأويل يتضمن ما يسمى «بالثراء السببي». هكذا قد يؤسس إقرار أهمية حدث معطى على كونه منتجا سببيا لآثار أوسع مدى أو أصداء أبقى أثرا. غير أننا نستطيع أن نجادل بأن مسائل هذا الضرب امبيريقية خالصة ومن ثم فإنها تستجيب لأبحاث محايدة أو منعزلة؛ إنها لا تتعلق بشكل آصر بالمعتقدات أو النزوعات الذاتية التي تعزي إلى المؤرخ وهي قابلة للدحض دون الإشارة إلى تلك المعتقدات والنزوعات .

على ذلك، فإن مفهوم الأهمية غير قابل دائما لأن يؤول وفق هذا التصور السببي أو الأداتي الضيق. أيضا فإنه يستخدم تكرارا ـ في علم التاريخ وفي مجالات أخرى ـ لتحديد ما يعد مهما أداتيا أو جديرا بالملاحظة بذاته، كما أنه لا يتضح إلى حد كبير أن عزو الأهمية، حين تفهم على هذا النحو، يمكن اعتباره موضوعيا بشكل مباشر بالمعنى الذي يفترض وفقه غالبا أن الإقرارات العلمية جديرة بهذه المنقبة. ذلك أنها تبدو عاكسة لمواقف قيمية بشكل مميز أو لرؤية يمكن السماح لها بممارسة تأثير محدد، وإن لم يكن حصريا بأي حال، على سبل انتقاء المؤرخ وتنظيمه للمواد التي يحتاز عليها. وبالطبع فإن إقرار أنه يمكن إلى هذا الحد اعتبار عالم التاريخ محتازا على بعد قيمي غير قابل للرد، لا يعني اقتراح أنه ذاتي بالمعنى القدحي ولا يتضمن محاباة أو حماقة شخصية. بالمقدور أن يتم التشارك في الرؤى أو المواقف القيمية وهي قابلة لأن تفهم بطريقة تسمح بالنقاش النقدي والمناظرة العقلانية؛ فضلا عن ذلك، فإن المنزلة المنطقية التي تتنزلها الأحكام الأخلاقية على وجه الخصوص تظل موضع جدل فلسفي. غير أنه لا يمكن إنكار أن كثيرا من الجدل حول موضوعية علم التاريخ تتمحور غالبا حول المسألة الخاصة بدور الاعتبارات القيمية وأهميتها. لا ريب أن هناك مؤرخين وفلاسفة محدثين شعروا بوجوب استبعاد الأحكام الأخلاقية قدر الإمكان من علم التاريخ بمعناه المحدود، كونها على حد تعبير أحد المؤرخين «غريبة عن منطقة التاريخ الفكرية»، كما أن هناك رؤى مشابهة عبّر عنها فيما يتعلق بجوانب أخرى من القيم. لكن الإشكالية أثارت استجابات مختلفة، ليس أقلها تلك التي نجدها عند الكتاب التحليليين الذين جادلوا بأن الكثير من التعبيرات والتصنيفات الأساسية التي تفترضها الدراسات التاريخية لا يمكن أن تفهم فهما تاما ولا يمكن توظيفها بشكل مناسب إلا بالإشارة إلى عنصر التقويم الذي يسود الحياة والفعل الإنسانيين. عند مثل هؤلاء المعترضين، يعد مفهوم علم التاريخ المتحرر من القيمة (الموضوعي) غير قابل للتحقق عمليا وفي أسوء

الأحوال متناقض من حيث المبدأ. على ذلك، وبوجه عام، لم يعتبروا ذلك ملزما لهم بأية طريقة باعتبار علم التاريخ شكلا غير مشروع من أشكال البحث أو أنه لا وجود لشيء اسمه الحقيقة التاريخية؛ رغم ما يفترض أحيانا، لا يستلزم التقدير الحذر بشكل مناسب لدور الحكم القيمي في التفكير التاريخي أية مترتبات من الضرب الارتيابي.

السرد والتأويل .لا يمكن قول الشيء نفسه على جانب من كتابة التاريخ جذب انتباه الفلاسفة واعتبره بعضهم محتازا على نتائج إصلاحية نسبة لمنزلة الموضوع المعرفية. يتعلق هذا الجانب بطبيعة السرد واستخدامه في تصوير الماضي. بطريقة تعارض تصورات بعينها تقر أن سرد القصص لا يعدو أن يكون وسيلة ملائمة لتبليغ نتائج البحث المستقل أو كتابتها، يزعم البعض أن السرد يشكل حقيقة طريقة مستقلة في الفهم تميز الفكر التاريخي. أنه يتضمن، فضلا عن أشياء أخرى، فهم الحوادث التاريخية بطريقة «شمولية» أو «توليفية» تمكن من رؤيتها على اعتبار أنها تشكل جزءا من نموذج قابل للفهم وتسهم في كل مترابط. حين تعتبر على هذا النحو، يمكن أن يقال إن السرد يتجاوز عرض سلسلة الحوادث الزمنية؛ في الوقت نفسه، فإن نوع التأويل الذي يوفره أكثر شمولية مما يفهم عادة من التفسير في التاريخ، رغم إمكان تداخله مع الأخير في بعض أشكاله.

غالبا ما يفصح الفلاسفة الذين نذروا أنفسهم لهذا الموضوع عن تبصر وعمق في تفصيل وشرح الجزء الحاسم في السرد الذي تقوم به عوامل من قبيل الاتساق والقابلية للتتبع، وفي طرح مناظرات مهمة بين استخداماته في علم التاريخ والأدب. بإثارة مثل هذه المناظرات، اهتموا خصوصا بتوكيد دور المخيلة في كتابة التاريخ والمدى التي تكون *القصص التي يرويها المؤرخون وفقه مشكّلة على نحو بنّاء عوضا عن أن تكون «مستقرأة» من بيانات واقعية أو شواهد بطريقة سلبية أو غير نقدية؛ يتوجب ألا تعد تجزئة لفئة من الحوادث سبق تنظيمها وتنتظر أن يعاد إنتاجها في شكل لغوي. ولكن بصرف النظر عن قوة مثل هذه المزاعم، فإنها لا تعني، كما يعتقد البعض أحيانا، وجوب اعتبار السرد في التاريخ «مفروضا» بطريقة متكلفة أو أنه «أسقط» على ماض تعوزه البنية السردية القابلة للاكتشاف ويمكن «تحديد موقعه» (على حد تعبير مفضل) بطرق مختلفة عديدة. في حين أنه قد يكون من المفيد تحديد رؤية محاكاتية ساذجة لخصائص السرديات التاريخية، فإن هذا لا يستلزم أن هذه السرديات لا تناسب معايير للحقيقة بطريقة تميزها تمييزا حاسما عن أعمال القصص الخيالية في الأدب يقر المؤرخون الممارسون أنها تشكل قيودا محسوسة على قبولها. لذا، بالرغم من إسهامات كتّاب من قبيل لويس منك وهيدن وايت في توسيع المنظور الفلسفي بدلا من السرد في علم التاريخ، لا غرو بالكاد أن تيار الارتيابية الابستمولوجية الذي يشوب معظم أعمالهم قد أثار نقدا حيا و أنه يشكل موضع جدل مستمر. هنا، كما في مواضع أخرى من مجال فلسفة التاريخ الخصب، قد نجد جمعا من المسائل المثيرة للنزاع ذات جذور تمتد إلى حقول مجاورة في الفكر والبحث، حيث لم يكن بالمقدور في هذا المقال سوى التطرق إلى مختارات ممثلة لتلك الحقول.

ب.ل.ج.

*التاريخانية.

R. F. Atkinson, *Knowledge and Explanation in History* (London, 1978).

A. C. Danto, *Analytical Philosophy of History* (Cambridge, 1965).

W. H. Dray, *On History and Philosophers of History* (Leiden, 1989)

P. L. Gardiner (ed.), *The Philosophy of History* (Oxford, 1974).

L. J. Goldstein, *Historical Knowing* (Austin, Tex., 1976).

M. Mandelbaum, *The Problem of Historical Knowledge* (New York, 1938).

L. Pompa and W. H. Dray (eds.), *Substance and Form in History* (Edinburgh, 1981).

*** التاريخانية** .تعبير استخدم بطريقة مربكة في التمييز بين مذاهب في *الفلسفة الاجتماعية. استخدم أصلا للإشارة إلى مفهوم بعينه في غايات التاريخ يؤكد الحاجة إلى إدراك تفرد الظواهر التاريخية؛ يتطلب فهم هذه الظواهر بطريقة مناسبة، كونها تعبيرا عن الفكر والمشاعر البشرية، فهما معمقا للظروف التي وهبتها الحياة والمعنى في السياق الاجتماعي. ثمة تأويل أوسع لذلك المصطلح، غالبا ما يعتقد أنه يحتاز على مترتبات نسبانية، يتضمن الزعم بان طبيعة الظاهرة لا تفهم إلا عبر اعتبار موضعها في عملية التطور التاريخي. وأخيرا، استخدم هذا المصطلح أيضا للإشارة إلى تعاليم تعزو للعلوم الاجتماعية دور التنبؤ بتطورات مستقبلية وفق قوانين يمكن اكتشافها للتغير التاريخي.

س ب.ل.ج.

Friedrich Meinecke, *Historicim: The Rise of a New*

Historical Outlook, tr. J.E. Annderson, foreward by Isaiah Berlin (London, 1972).

*** التاريخية، المادية** .برنامج البحث التاريخي الذي صيغ في أعمال كارل ماركس وفرديك إنجلز. وفق المفهوم المادي، الشيء الأساسي في التاريخ البشري هو القوى الإنتاجية في المجتمع ونزوعها شطر النمو. القوى الإنتاجية في أية مرحلة من التطور هي التي تحدد طبيعة نشاط العمل البشري لأن العمل إنما يكمن في ممارسة تلك القوى. أيضا فإن مجموعة القوى الإنتاجية تفضل وفق ذلك « علاقات إنتاج مادية» بعينها، صورا من التعاون البشري أو تقسيم العمل ليست جزءا مباشرا منها، لكنها تسهل توظيفها إلى حد يفوق الحد الذي يتسنى وفقه توظيف صور منافسة. أيضا فإنها تفضل وفق ذلك «علاقات إنتاج اجتماعية» بعينها، نظما من الأدوار الاجتماعية للتحكم في عملية الإنتاج وتحويل ملكية ثمارها. هذا النظام من علاقات الإنتاج الاجتماعية هو الذي يسميه ماركس «بالبنية الاقتصادية للمجتمع» التي تشكل «القاعدة الحقيقية» للحياة الاجتماعية في النظرية المادية، حيث تقوم بتكييف *البنى الفوقية من قبيل الدولة السياسية والصور «الأيديولوجية» من الوعي التي نجدها في الدين والفلسفة والأخلاق والفن .

يرتهن معدل قوى المجتمع الإنتاجية ضمن إطار أي نظام لعلاقات الإنتاج الاجتماعية بالظروف التاريخية، بما فيها العلاقات الاجتماعية نفسها. غير أنه في النهاية تتجاوز العلاقات الإنتاجية مجموع علاقات الإنتاج الاجتماعية أو تجعلها قديمة. العلاقات السائدة إما تصعّب من ممارسة القوى القائمة أو تقيّد إحداث المزيد من التطور في تلك القوى. هكذا يحدث الصراع أو التناقض بين قوى الإنتاج بحيث تسهّل بسط هذه القوى. التغير في البنية الفوقية في المجتمع، بما فيه التغير في المؤسسات السياسية والقانونية، إنما يفسر عبر التغيرات المتطلبة في علاقات الإنتاج الاجتماعية. *صراع الطبقات هو الآلية التي تتم بها هذه التعديلات. في مرحلة معطاة من التاريخ، تنتصر الطبقة التي تتعين مصالحها في تكريس مجموعة العلاقات الإنتاجية التي تناسب أكثر من غيرها قوى الإنتاج المهيمنة في تلك المرحلة.

المفهوم المادي للتاريخ برنامج عام في البحث التاريخي، مخطط تفسيري يفترض أن يستبان نفعه حين يطبق على تغيرات الماضي والمستقبل التاريخي على حد السواء. رغم أن ماركس يطبقه في بعض المناسبات على المجتمعات قبل الحديثة، يتضح أنه استلهمه من ظهور الرأسمالية؛ لقد تصور ماركس الإطاحة بالرأسمالية وبزوغ الاشتراكية على اعتبار أنهما يتبعان ذات نموذج التطور التاريخي.

في النظرية الماركسية، ترتبط المادية التاريخية ارتباطا آصرا بالمبدأ الذي يقر أن الطبقة البرجوازية الحاكمة لا تتسق مع نمو قوى الإنتاج المتزايد، و أنه محتم من ثم أن يطاح بالرأسمالية على يد البروليتاريا الثورية. قد يجدر أن نشير في الوقت الراهن، الذي ينزع فيه معظم الناس إلى الخلاص إلى أن هذا لم يحدث ولن يحدث، إلى أنه بينما أمكن أن يكون ماركس قد ربط المادية التاريخية بمبدأ حتمية الإطاحة بالرأسمالية، فإن النظرية المادية في التاريخ مستقلة تماما عن ذلك المبدأ، وأن ما يعد حقيقة تفسيرات مادية تاريخية يثار أحيانا من قبل أناس لا يعتبرون أنفسهم ماركسيين. مثال ذلك، يزعم احيانا أن الاشتراكية اللينينية في شرق أوربا قد بقيت المدة الطويلة التي بقيت لأن نظام التحكم يلائم اقتصادا مؤسسا على الصناعة الثقيلة لكنه لا يناسب الاقتصاد المؤسس على تقانة عصر المعلومات المتقدم. بصرف النظر عما يمكن أن يقال عن صحة هذه التفسيرات، يسهل إدراك أنها مؤسسة على الإطار التفسيري للمادية التاريخية الذي أخذ به ماركس.

أي.و.و.

*ضد ـ الشيوعية؛ التحررية.

G. A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History* (Princeton, NJ, 1978).
Jon Elster, *Making Sense of Marx's Theory* (Cambridge, 1986).
Allen Wood, *Karl Marx* (London, 1981).

*** تواريخ الفلسفة الأخلاقية** .تتقاسم تواريخ الفلسفة الغربية الحديثة بوجه عام بنية دورية مألوفة: أولا، أبحاث المفكرين والمدارس الفكرية المبرزة ومن تبعها من الرومان المتأخرين، وهي أبحاث ركزت على طبيعة الخير البشري والعلاقة الناجمة بين الفضيلة والمعرفة والمتعة؛ ثانيا، أعمال الفلاسفة الوسيطيين المسيحيين، المسلمين، واليهود، الذين اتسمت أبحاثهم بطابع لاهوتي؛ ثم الفلسفات الأخلاقية في عصر النهضة، حيث أحييت تنويعة من المواضيع اليونانية والمدرسية، تتبعها فلسفات القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، حيث مهدت الانشغالات الابستمولوجية عند العقلانيين الأخلاقيين ومنظّري الحس الأخلاقي الطريق

أمام الأنساق الأساسية التي قال بها النفعيون وكانت؛ وأخيرا، مختلف المواقف المعاصرة. بيد أن قدر الاهتمام الذي حظي به كل طور، والكيفية التي تم بها تصور العلاقة بين تلك الأطوار، اختلف وفق ما إذا كان تاريخ الفلسفة الأخلاقية، متضمنا في تاريخ أكبر، وكيف كان ذلك، وبنوع هذا التاريخ من جهة، وبمدى قيام الرؤى التي طرحت بخصوص الوضع الراهن للجدل في الفلسفة الأخلاقية بتحديد المنظور الذي تم وفقه فهم تاريخها، من جهة أخرى، وبكيفية تعريف مهمة المؤرخ من جهة أخيرة.

في القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، تم أحيانا تناول تاريخ الفلسفة الأخلاقية ليس عبر ذلك التقسيم المرحلي أساسا، بل عبر أسس يمليها مخطط فلسفي مرشد من قبل أهداف صاحبه الكبرى. هذا ما حدث مع فيكو، الذي فهم مذهبه في أخلاق القانون الطبيعي بوصفه إصلاحا لأخطاء أسلافه القدماء وأسلافه في القرن السابع عشر، وهذا إنجاز ما كان له أن يتم قبل ما اعتبره المرحلة الثالثة، المعاصرة في زمنه، من تاريخ مرت به وفق مذهبه كل الأمم، حيث حلت سلطة العقل فيها بشكل مؤقت محل الولاءات القديمة للسلطة الإلهية أولا، ثم الارستقراطية والبطولية. أيضا نجد في كثير من مدخلات *Encyclopedie* دريدا وألمبرت سردا مفترضا * للتقدم البشري تقوم وفقه نجاحات مختلف الفلسفات الأخلاقية بحسب إسهامها في ظهور التصور الحقيقي والعقلاني للأخلاق الذي تم طرحه أخيرا في *Encyclopedie* والذي يقضي على كل الخرافات اللاهوتية السالفة. ثمة أيضا مواضع مختلفة من تفاصيل عمل هيجل *Phenomenologie des Geists* ما نلحظ أنه صور لفلسفات أخلاقية بعينها، منها *النفعية، والكانتية، تعرض على أنها لحظات جزئية وغير ملائمة من تطور الروح العقلاني، وهو تطور تعد فلسفة هيجل حتى زمنه الإفصاح الأكثر عقلانية عنه. هكذا قام كل من فيكو، الموسوعيون، وهيجل بجعل تاريخا لفلسفة الأخلاقية جزءا من تاريخ فلسفي أكبر.

في المقابل، كتب آدم سمث في الجزء السابع من *The Theory of the moral Sentiments* تاريخ الفلسفة الأخلاقية في شكل بحث متسق ومتميز. بعد أن طرح أجوبته عما اعتبره الأسئلة المركزية في الفلسفة الأخلاقية، مسح ما عده أنساق الماضي الأساسية، حيث اختبر نتائجه عبر نتائج مؤلفيها، وجادل بأنه أنى ما اختلفوا عنه، ثمة سبب يبرر الاعتقاد في أنهم كانوا مخطئين. أفلاطون، أرسطو، الأبيقوريون، واكليكتس هم الكتاب الأقدمون الذين يتم اعتبارهم ونقدهم. ضمن المحدثين، يكرس معظم الاهتمام لمانديفيل وهتشسون. أما الفلسفة الأخلاقية الوسيطة فلا تحظى إلا بإشارتين سريعتين «للمدرسيين». وكما هو الحال مع فيكو، الموسوعيين، وهيجل، فإن المنظور الذي تطرحه فلسفة سمث الأخلاقية هو الذي يملي أساسا طريقة تناوله للماضي. وكذا هو الشأن مع كارل فردريك ستودلن، الذي عد كتابه *Geschichte der Moralphilosophie* الصادر عام 1821 أول تاريخ للفلسفة الأخلاقية بوصفها كذلك، فقد كتب من منظور مذهبه الكانتي.

في القرنين التاسع عشر والعشرين، الذين يخفون تاريخ الفلسفة الأخلاقية أو جزءا منه في تاريخ أكبر هم من ضمن الذين يعتبرونه جزءا مكملا من تاريخ الفلسفة، مثل يوبرج ووندلباند في ألمانيا القرن التاسع عشر، وأباجانو في إيطاليا في القرن العشرين، والذين يعتبرونه جانبا من تاريخ الفكر الأخلاقي وممارسته، من قبيل لكي ووستر مارك، وأتباع فيكو، الموسوعيين، وهيجل هم الذين يعتبرونه جزءا من نظرية شاملة في التاريخ البشري يطرح المقولات التي يتعين أن يفهم عبرها تاريخ الفلسفة الأخلاقية، ومن أبرزهم ماركس ونيتشه. لقد أسهم القديس بيوف، بوصفه مؤرخا للأدب، في تاريخ الفلسفة الأخلاقية الفرنسية في بعض أبحاثه وفي دراسته لبورت رويال. يشكل تاريخ الفلسفة الأخلاقية الإنجليزية على وجه الخصوص جزءا مكملا لتاريخ الأدب الإنجليزي الذي كتبه أساتذة كيمبردج من أمثال بيزل ويلي في *The English Moralists* ودورثيا كروك في *Three Traditions of Moral Thought*. من ضمن الذين اقتفوا أثر سمث في كتابة تاريخ الفلسفة الأخلاقية بوصفه بحثا مستقلا، الشخصية المفردة الأبرز هو هنري سدجوك، غير أن هناك أيضا تواريخ مهمة للفلسفة الأخلاقية القديمة كتبها جاكو ـ فرانسس دنس في فرنسا القرن التاسع عشر، وتاريخ علم الأخلاق الغربي الذي كتبه برمته جيمس مارتينو في إنجلترا القرن التاسع عشر، واوتمار درتش في ألمانيا القرن العشرين. منذ نهاية القرن التاسع عشر، أضحى تاريخ الفلسفة الأخلاقي يحتفي بنوعين متمايزين ومتضاربين من المقارنات: من جهة، التناول التأويلي المكثف الذي تفسر فيه المبادئ والبراهين عبر موضعها في مخطط فلسفي تقدمي أو نكوصي، أو الاثنين معا؛ ومن أخرى، دراسات متخصصة تكرس تفاصيل تاريخية لما أقره وأراده فيلسوف أخلاقي أو أكثر. تاريخ الفلسفة الأخلاقية النموذجي إذن هو الذي يعرض في آن

الأفضلية العقلانية لبنيته السردية نسبة إلى كل التأويلات المنافسة، ويستوعب اكتشافات أفضل الدراسات المدرسية المتخصصة. كل تواريخ القرن العشرين، حتى كتابي *A Short History of Ethics*، تقصر تقصيرا ملحوظا عن المعيار الذي يطرحه هذا النموذج، غير أنه يتوجب معايرتها وفق مدى تفوقها على عمل سدجوك، الذي يظل كتابه *Outline of the History for English Readers* (1886) الكتاب الكلاسيكي الأساسي في هذا المجال من الكتابة الفلسفية.

وفق تصور سدجوك، تميز علم الأخلاق اليوناني بأنه استهدف الدراية بالخير البشري، الذي يشترط تحققه في حياة يحكمها العقل الفضيلة، ويخدم مصالح كل فرد. في المقابل، تفهم المسيحية *الأخلاقية على اعتبار أنها مؤسسة على دراية بالقوانين ذات السلطة الإلهية وتؤكد الإحسان العملي عبر تمجيد المحبة بوصفها أصل كل الفضائل. لقد حاول الفلاسفة المدرسيون الوسيطون إنجاز المهمة المستحيلة التي تتعين في الجمع بين المسيحية والأرسطية. تختلف الفلسفة الأخلاقية الحديثة عن سابقتها بطريقتين. بعد عهد الإصلاح شرع التأمليون في البحث عن نهج في الأخلاق، يمكن قبوله بمعزل عن ولاء المرء الديني، بحيث يركن فحسب إلى العقل والخبرة الأخلاقية المشتركة. في بداية القرن الثامن عشر لاحظ عدد من الفلاسفة، خصوصا بتلر، أنه بينما يعتبر الفلاسفة الأقدمون العقل ملكتنا العملية الحاكمة، العقل الذي يطابق بين الفاضل وما يخدم مصالحنا، ثمة في الواقع ملكتان حاكمتان مستقلتان، العقل الكلي، الذي يعظ بخيرية محايدة، والعقل الأنوي، الذي يحض على سعي كل فرد وراء مصالحه الخاصة. تاريخ الفلسفة الأخلاقية الحديثة اللاحق إنما يسجل عددا من الإخفاقات في التسوية بين هذين العقلين وفي طرح فهم أفضل لكليهما.

هكذا يعد تاريخ سدجوك مقدمة لتصوره للوضع الراهن في الفلسفة الأخلاقية الذي طرحه في *The Methods of Ethics* (1874). تتضارب مزاعمه الفلسفية والتاريخية كلية مع مزاعم ماركس ونيتشه، اللذين وجدا في الأبحاث التاريخية مدعاة للشك في معتقدات الماضي الأخلاقية، بل حتى النظريات الفلسفية التي تبرر تلك المعتقدات. وبالطبع فإن رؤيتهما تختلف بخصوص ما يمكن تعلمه من تلك الأبحاث.

يصنف ماركس المفاهيم السابقة للصواب والخير والتنظير الفلسفي الماضوي بخصوص الصواب والخير ضمن مجال الأيديولوجيا. الأخلاقيات والفلسفة الأخلاقية ظواهر ثانوية. في كتاب *Anti-Duhring*، كتب إنجلز تاريخ فكرة المساواة بلغة اعتبرها ماركسية، حيث وضح كيف نشأت في البداية، وكيف تحولت بسبب العلاقات المتغيرة بين الطبقات. أما لوكاش، الذي شحن ماركس برؤية هيجلية، فقد اقترح طريقة أكثر تركيبا في الربط بين التطورين الاجتماعي والاقتصادي. ما أنجزته *الماركسية نسبة لتاريخ الفلسفة الأخلاقية ثنائي الجوانب. لقد بينت أن تجاهل العلاقات بين الفلسفة والبنية الاجتماعية يتعرض دائما لخطر التاريخ النموذجي والمشوه، كما ركزت الانتباه على مدى كون تاريخ الفلسفة الأخلاقية تاريخا للصراع.

نقطة بدء نيتشه في فحصه المقارن لخيبات الفلسفة الأخلاقية زعمه بأن تعاليم سقراط وأفلاطون عرض لانحطاط الثقافة اليونانية. في *Zur Genealogie der Moral* (1887) وفي مواضع اخرى، حاول نيتشه تفسير الأخلاق نفسها على اعتبار أنها أداة غير مرئية للقطيع الجبان، دفاع معطل ضد الأقوياء المؤكدين لذواتهم، يصوره أنصارها على أنه خصائص فاضلة مفيدة للضعيف، في حين أنها تشوه سمعة فضائل القوي. الفلسفة الأخلاقية منذ عهد سقراط مجرد سلسلة من محاولات عقلنة تبريرية للأخلاق، وهي مثل الأخلاق والدين، تعبير غير مصرح به عن إرادة القوة. الفلاسفة المحدثون الذين يحسبون أنهم تحرروا من الأخلاق الدينية مجرد ضحايا لمجموعة جديدة من الأوهام، لا تشتمل فحسب على الفلسفات الأخلاقية التي قال بها كانت والنفعيون، بل تتضمن أيضا الاعتقاد في مثال الموضوعية الذي يبجله المؤرخون الأكاديميون. معيارية نيتشه إنما صممت لتقويض الارتكان إلى معايير الحقيقة المحايدة في فهم الأخلاق وفي سرد تاريخها.

وبطبيعة الحال فإن المسائل التي تفصل سدجوك عن ماركس وعن نيتشه فلسفية قدر ما هي تاريخية. قد يكون محتما على أية محاولة لتحديد هوية المحق منهم بخصوص تاريخ الفلسفة الأخلاقية أن تصادر على المطلوب، إذ يبدو أنه بصرف النظر عن نهج التقويم الذي يوظف، سوف يفترض التزاما مسبقا بخصوص تلك المسائل التي تفصل بينهم. غير أننا نستطيع على أقل تقدير أن نتساءل عن مدى إمكان وصف وقائع بعينها وتفسيرها في تاريخ الفلسفة الأخلاقية بطريقة مفيدة باستخدام نظرية نيتشه أو إحدى نظريات أخلافه. يشكل جزء من تاريخ ميشيل فوكو للجنسية وبعض نقاشات الفلاسفة اليونانيين في سلسلة محاضراته الأخيرة مقاربات نموذجية بعد ـ نيتشوية للعلاقة بين أشكال القوة

وأنماط التنظير الأخلاقي. غير أنها لا تطرح أسسا حاسمة لقبول المزاعم النيتشوية الأساسية أو رفضها.

ضد كل من سدجوك ونيتشه، اقترح الفلاسفة الأخلاقيون المتأثرون بإحياء النزعة التوماوية في نهاية القرن التاسع عشر والعشرين، خصوصا جاكو مارتين، تأويلا لتاريخ الفلسفة الأخلاقية يخلص إلى أن الفلسفة الأخلاقية في أوج العصور الوسطى، خصوصا عند الأكويني، وحدها التي تطرح نقطة بدء يمكن منها فهم الفلسفة الأخلاقية القديمة والحديثة. دفاعهم عن توليف الأكويني بين أخلاق الفضيلة الأرسطية ومفهوم إنجيلي لقانون إلهي يفهمه العقل الطبيعي، إنما يشكل تحديا لرؤية سدجوك في العلاقة بين الفلسفة الأخلاقية القديمة والوسيطة. تفسيرهم لإخفاقات الفلسفة الأخلاقية المحدثة في إيجاد موضع مناسب للصواب والخير يتفق في بعض الأمور مع نقد نيتشه السلبي. غير أن رفضهم الأرسطي لمعيارية نيتشه وتحليله النفسي لإرادة القوة جعلهم يعارضون نيتشه. مرة أخرى ثمة صلة قوية بين الاختلاف الفلسفي والاختلاف حول التأويل التاريخي.

أثارت أعمال معاصرة في تاريخ الفلسفة الأخلاقية أكثر من أي وقت مضى مسألة ما إذا كان بالمقدور سرده بطريقة مناسبة بمعزل عن تاريخ الفلسفة بوجه عام، وثمة شواهد قوية تدعم الإجابتين الإيجابية والسلبية. هكذا طرح ت.هـ. ارون في (Oxford, 1988) *Aristotle's First Principles* تصورا لحجج أرسطو ومبادئه حول الخير، الفضائل، والاتحاد السياسي، يقر أن تلك الحجج والمبادئ مدعومة بالحاجة لأن تفهم عبر نتائج أرسطو الميتافيزيقية والسيكولوجية. اما انيت بير فقد قامت في *A Progress of Sentiments* (Cambridge, Mass., 1991) بتأويل الكتاب الثالث من عمل هيوم *A Treatise of Human Nature* فيما يخص فلسفته الأخلاقية واعتبرته مرتبطا على نحو وثيق بكتابيه الأولين في الابستمولوجيا وعلم النفس الفلسفي إلى حد يحول دون فهمه بمعزل عنهما. إن ما تقترحه أعمال من قبيل كتابي ارون وبير أن أية محاولة لتجريد وعزل مذهب في الفلسفة الأخلاقية عن التناول العام لمقاصد والتزامات فلسفية أكبر أقرها فلاسفة مبرزون محتم أن تشوه وتحيد عن جادة الصواب.

على ذلك ثمة إنجازات لا تقل أهمية في تشكيل تواريخ مكرسة للفلسفة الأخلاقية. لقد طرح جي.ب. شنويند ما سوف يعد حتى المستقبل القريب تصورا محددا في الفلسفة الأخلاقية البريطانية في القرنين التاسع عشر والعشرين، وذلك في كتابه *Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy*. وعلى نطاق أوسع أصبح يتضح أن ما يعجز عنه فرد، بسبب ضخامة المادة العلمية التي يتوجب السيطرة عليها، قد تنجزه جماعة من المؤلفين.

العمل الجماعي الأكثر أهمية حتى الآن هو سلسلة الدراسات التخصصية التي ظهرت في ثلاثة مجلدات تحت عنوان *Historia de la Ethica* والتي حررتها فكتوريا كامبس. يقسم المجلد الأول الفلسفة الأخلاقية من العصر الهوميروسي إلى الميكيافيللي بين أحد عشر كاتبا. الإسهامات ستة العشر التي يشتمل عليه المجلد الثاني، بما فيها بحث عن لوك أعدته المحررة، وأبحاث تتعلق بمفكرين أفراد آخرين وبحركات فكرية، ينتهي بنيتشه. أما المجلد الثالث، الذي يشتمل على أربعة عشر بحثا في علم الأخلاق المعاصر فينتهي بتصورات هبرماس، رازولز، والبيولوجيا الاجتماعية.

ثمة عمل آخر أقصر بكثير، لكنه يعد عملا استثنائيا نسبة لحجمه، هو *A History of Western Ethics* الذي حرره لورنس سي. بيكر وتشارلوت ب. بيكر (New York, 1992)، حيث قام ثلاثة عشرة كاتبا بمسح تاريخ الفلسفة الأخلاقية الغربية منذ عهد ما قبل سقراط حتى الوقت الراهن. إن ما تؤكده هاتان المجموعتان معا أن الحاجة لتصورات شاملة في الفلسفة الأخلاقية الغربية تستوفي الشروط العلمية المتطلبة وتتجنب أية التزامات تأويلية كبرى قد تمت تلبيتها نسبة للوقت الراهن. الواقع أنه ما يجعلان السؤال عن إمكان إنجاز عمل أكثر طموحا سؤالا ملحا. هل ثمة أي إمكان، في ضوء ذينك العملين التخصصين، لتشكيل سرد لتاريخ الفلسفة الأخلاقية الغربية، يوحد بينهما تأويل مفرد، وإن كان مركبا، يتجاوز ما طرحه سدجوك، الماركسيون، أتباع نيتشه، والتومايون المحدثون؟ أم أن كتبا من قبيل عملي ارون وبير تسوغ الكف عن محاولة كتابة تاريخ الفلسفة الأخلاقية بوصفها تيارا في تاريخ الفلسفة؟

تنشأ بعض الصعوبات التي تحول دون الرد عن هذه الأسئلة عن إخفاقنا في طرح أجوبة مرضية عن مجموعة أخرى من الأسئلة. هل نعجز عن كتابة تاريخ الفلسفة الأخلاقية إلا في سياق كتابة تاريخ الممارسة الأخلاقية؟ إن الفلسفة الأخلاقية تعد في أغلبها تأملا نظريا في جوانب بعينها من مختلف نماذج الممارسة الاجتماعية، وقد جعلنا الماركسيون وغيرهم نعي حقيقة أن التغيرات التي تطرأ على تلك النماذج تنجح أحيانا في تغيير موضع تأمل الفلسفة الأخلاقية. فضلا عن ذلك، أثر فلاسفة الأخلاق في بعض الحقب في تغيير

حدود الجدل الأخلاقي وفي طرح سبل جديدة في فهم الممارسة الاجتماعية. تجريد نظريات فلاسفة الأخلاق في سياقات الممارسة الاجتماعية إنما يشوه طبيعة تلك النظريات. حذف وقائع التأمل الفلسفي التي أعيد عبرها تصور الأخلاق من حين لآخر من تواريخ الممارسات الاجتماعية إنما يشوه تاريخ تلك الممارسات. غير أنه ليست هناك أية محاولة حتى الآن لطرح تاريخ شامل للنظرية الأخلاقية يفهمها بطريقة منظومية بوصفها متضمنة في الممارسة الأخلاقية.

ثمة صعوبة أخرى تواجه حتى أفضل الأعمال المطروحة حتى الآن. عادة ما يخفق مؤرخو الفلسفة الأخلاقية الغربية في عرض ما يشي بوعيهم بتاريخ الفكر الأخلاقي في الثقافات اللاغربية، بحيث يحرمون سردهم من أي بعد مقارني، ويحولون دون فهمنا لكيف يتوجب اعتبار تاريخ الفلسفة الأخلاقية الغربية من منظور غير غربي، المواريث الأخلاقية الصينية *البوذية، *الكونفوشية، والطاوية مثلا، وفق طريقة كل منها في التفلسف. في المناظرة بين مثل تلك المواريث، كما في النقاشات الداخلية ضمن كل منها، ثمة باستمرار مسائل وإشكاليات مشابهة على نحو بناء لتلك التي نجدها ضمن الفلسفة الأخلاقية الغربية، لكنها تختص بخصائص تميزها. هذا لا يعني أن تواريخ تلك المواريث لم تكتب بعد. ثمة دراسات جديرة بالإعجاب كتبها علماء صينيون ويابانيون وغربيون. لكم العمل التاريخي الغربي المقارن يظل نادرا. ثمة بحث واعد كتبه لي ه. يرلي بعنوان Mencius and Aquinas: *Theories of Virtue and Conceptions of Courage* (Albany, NY, 1990). الحاجة للمزيد من مثل هذه الأعمال حول تاريخ نطاق أوسع من الفلسفات الأخلاقية غير الأوروبية ماسة.

أي.ماكي.

*البوذية، الفلسفة؛ الأخلاقية، الفلسفة، تاريخ.

* **ارستبوس.** (القرن الخامس ق.م.) مساعد لسقراط اشتهر بوصفه مدافعا ونموذجا لحياة المتعة الحسية. اخذت عنه المدرسة القوريناثية (التي سميت على موطنه الأصلي، قورينا في شمال أفريقيا) دفاعه عن المتعة، وقد اشتهر أنها أسست على يد حفيده، المسمى أيضا بالاسم نفسه. يقر القوريناثيون أن الخير الأسمى هو متعة اللحظة الراهنة، التي قاموا بمماهاتها بعملية مادية، «حركة لطيفة يقوم بها اللحم البشري». قاموا بدعم مذهبهم في اللذة بحجة تقر أن كل الكائنات تسعى وراء المتعة وتتنكب الألم. غير أن هذا التركيز على المتعة المباشرة أثار ريبة، مفادها أن الإحساسات المباشرة وحدها القابلة لأن تعرف. الاهتمام بالماضي أو المستقبل إنما يحول دون التيقن ويثير القلق، ومن ثم يتوجب تجنبه (*أكراسيا).

سي.سي.و.ت.

E. Mannebach, *Aristippi et Cyrenaiorum Fragmenta* (Leiden, 1961).

* **الارستقراطية الطبيعية** .يحكمها أعضاء طبقة حاكمة مضى على تأسيسها زمن طويل وتتميز بالقدرة، الملكية، والتعليم المتميز الذي يؤكد على إحساس عال بالمقام الرفيع، المسؤولية، والواجب العام.

الاستقراطية أحد ثلاث أنواع من الحكم عرفها اليونان، حيث الملكية (حكم الفرد) والديمقراطية (حكم الشعب) هما النوعان الآخران. يمكن للأرستقراطية أن تؤسس على الوراثة، الثروة (حكم القلة أو الأوليجاركية)، أو الأهلية (حكم من هم أهل الحكم). يعتقد بعض المفكرون، خصوصا برك، في الأرستقراطية الطبيعية التي كُرست منزلتها في النسيج الاجتماعي عبر قيم هيراركية مستقرة قدست بمرور الزمن. تجد مثل هذه الرؤيا وسطا مناسبا في بعض أشكال *المحافظية ويمكن اعتبارها تعبيرا عن اعتقاد قيمة *المجتمع العضوي. يسهل على النقاد اليساريين التقليل من شأن هذه الفكرة لأنه يمكن تصويرها على أنها تعبير عن ميزة محصنة وسلطة عشوائية يعوزها الأساس العقلاني. على ذلك، يمكن التوفيق بين الاعتقاد في الأرستقراطية الطبيعية وإجراءات دستورية احترازية (كما عند برك). الراهن أن تقويضها المستمر عبر الخمسين عاما الفائتة على يد دعاة المساواة من اليساريين ودعاة النزعة الإدارية من اليمينيين لم تبشر بقدوم عصر جديد مجيد من الخدمة العامة.

ر.س.د.

E. Burk, *Reflections on the Revolution in France* (1970), ed. Conor Cruise O'Brian (Harmondsworth, 1968).

* **أرسطو** (384–322 ق.م.) ولد في اسطاغيرا في تشالسيدس بشمال اليونان. كان والده طبيبا عالج مرضى من أمثال اميناتس ملك مقدونيا. حين بلغ السابعة عشرة من عمره ذهب إلى أثينا لتلقي العلم على يدي أفلاطون، وقد ظل في * الأكاديمية ما يقرب من عشرين عاما، إلى أن توفى أفلاطون عام 348/ 07. حين خلف سبسيوس أفلاطون رئيسا للأكاديمية، غادر أرسطو أثينا، حيث عاش لفترة في أسوس بميتالين، ثم استضافه فيليب للعودة إلى أثينا لتعليم الاسكندر. عاد أرسطو إلى أثينا عام 335، وكان بلغ من العمر تسعة

وأربعين عاما، وأسس مدرسته الفلسفية الخاصة. عمل هناك لمدة اثني عشر عاما إلى أن توفي الاسكندر عام 323. آنذاك قام الأثينيون تحت وطأة مشاعر حادة معادية للمقدونية باتهامه رسميا بالفسوق. هرب أرسطو خوفا على حياته إلى خاليس، غير أنه مات هناك في العام التالي بعد أن بلغ اثنين وستين عاما. تزوج مرتين، وكان له ولد، نيكوماخوس، من زوجته الثانية.

تغطي اهتمامات أرسطو منطقة رحبة. لقد قام بدراسات أساسية في المنطق، علم الأخلاق، والميتافيزيقا، لكنه كتب أيضا في الابستمولوجيا، الفيزياء، البيولوجيا، الأرصاد، الديناميكا، الرياضيات، علم النفس، الخطابة، الديالكتيك، الاستاطيقا، والسياسة. تشكل كثير من دراسته محاولة رؤية الموضوع قيد الدراسة من منظور مجموعة من المفاهيم والأفكار الأساسية. تعكس كل دراساته ميزات متماثلة: حرصا في تقويم الحجج والحيثيات، تبصرا حادا، إحساسا عاليا بما هو وجيه فلسفيا، ورغبة في عزل وتصنيف القضايا والظواهر. أيضا فإنها تعرض قدر لا يستهان به من التأمل في طبيعة النشاط الفلسفي وأهداف الفلسفة نفسها.

يصعب تتبع تطور أرسطو الفلسفي تاريخيا. من المرجح أنه عمل في مجالات مختلفة بشكل متزامن، وأنه لم يكن يرى دائما بوضوح كيف يناسب فكره في المنطق أو فلسفة العلم أعماله في الميتافيزيقا والبيولوجيا مثلا. ربما دأب على العودة مرارا إلى مواضيع متماثلة، ولعله أضاف تدريجيا في أوقات مختلفة إلى مخطوطات سابقة. من الأفضل بوجه عام أن نعنى بأمر اتساق مختلف عناصر أفكاره عوضا عن تقصي أسبقياتها التاريخية. فضلا عن ذلك، فإن كثيرا من أعماله الباقية أشبه ما تكون بمفكرة ملاحظات على أعمال ظلت في طور التشكل أو أقرب إلى ملاحظات للنقاش منها إلى الكتب المكتملة الجاهزة للطبع. كتاباته (مثل كتابات فتجنشتين) إنما تعكس نشاط التفكير نفسه، فهي لا تعج بالتكلفات الخطابية أو الأسلوبية. مذاقها الطازج يستوجب إبداء الحذر من قبول التصورات المسرفة في الصرامة لمشروعه الشمل؛ فلربما ظل مشروعه في حال تطور أثناء قيامه بمواصلته.

سوف أقتصر فيما يلي على عرض عدد قليل من أفكار أرسطو المركزية في ثلاثة مجالات: المنطق وفلسفة العلم، علم الأخلاق، والميتافيزيقا. رغم أن هذه المجالات تختلف إلى حد كبير، ثمة تداخل لا يستهان به بينها من حيث الاعتبارات والاهتمامات.

المنطق وفلسفة العلم. كأن أرسطو أول من قام بتطوير دراسة الاستدلال الاستباطي. إنه يعرف *القياس بأنه «قول متى وضعت فيه أشياء بعينها لزم عنها شيء آخر ضرورة». القياس برهان استنباطي سليم، والقياسات تشتمل على براهين تتخذ الشكلين التاليين:

كل ما هو أ هو ب،
كل ما هو ب هو س،
كل ما هو أ هو س.
و كل ما هو أ أحمر،
كل ما هو أ ملون

يعد كل من هذين البرهانين قياسا كاملا، إذ لا حاجة إلى إضافة أي شيء لتوضيح ما يلزم ضرورة. في المقابل، تشكل البراهين قياسات ناقصة حين تكون هناك حاجة لما هو أكثر من المقدمات لتوضيح أن النتيجة لازمة ضرورة. يتميز أرسطو بأنه يموضع نقطة انطلاقه في فكرة «اللزوم الضروري»، المعرَّفة بدورها بطريقة صورية أو اكسيوماتية. إذ كان لهذه الفكرة أساس آخر، فإنه يكمن في تصور أرسطو الدلالي للمحاميل التي يعتبر كلا منها إقرارا لانتماء خاصية معطاة إلى جوهر ما (ومن ثم فإنها مؤسسة على ميتافيزيقا الجوهر والخاصية التي يقرها أرسطو).

ركز أرسطو على القياسات التامة التي تتقاسم شكلا بعينه يشتمل على ثلاثة حدود، مقدمتين ونتيجة. فيما يلي أمثلة على هذه القياسات:

1. كل ما هو أ هو ب،
كل ما هو ب هو س،
كل ما هو أ هو س
2. كل ما هو أ هو ب،
لا ب هو س،
لا أ هو س.
3. بعض ما هو أ هو ب،
كل ما هو أ هو س،
بعض أ هو س.
4. بعض ما هو أ هو ب،
لا ب هو س،
ليس كل ما هو أ هو

يزعم أرسطو أنه يمكن التعبير عن القياسات الأخرى التي تتخذ أشكالا مماثلة وتتضمن التعبيرات الأساسية نفسها («كل»، «بعض»، «لا»، «ليس كل») باستخدام إحدى تلك الحالات التامة، طالما قمنا بإضافة ثلاثة قواعد تحويلية:

من لا ب هو أ أشتق لا أ هو ب.

من كل ما هو أ هو ب،اشتق بعض ما هو أ هو ب.
من بعض ما هو ب هو أ،اشتق بعض ما هو أ هو ب.

وأخيرا، يقترح أرسطو أنه يمكن التعبير عن أي برهان سليم استنباطا عبر واحد من القياسات التامة السالف ذكرها أو أنه قابل لأن يرد إليها عبر القواعد التحويلية. إذا صح هذا، سوف يكون بالمقدور إعادة صياغة أي من مثل تلك البراهين بحيث يكون حالة من الحالات الأربعة الأساسية للقياسات التامة، حيث يتضح أن النتيجة تلزم ضرورة عن المقدمات.

عنى أرسطو بهذا النسق المنطقي جزئيا لأنه كان مهتما بالتفسير. كل *تفسير قياس، ولكن ليس كل قياس تفسير. في التفسير، المستهدف تعليل لماذا تكون النتيجة صادقة. إذا أقرت النتيجة مثلا أن نوعا بعينه من الأشجار تتساقط أوراقه، سوف تقر مقدمات التفسير المتعلق أن السبب يرجع إلى تصلب أنساغها. إذا لم يكن هناك المزيد من التفسيرات لسقوط أوراق ذلك النوع من الأشجار، فإن تلك المقدمة تقر الطبيعة الأساسية لأوراقها المتساقطة. مقدمات التفسيرات قبلية بشكل مطلق، حين لا يكون بالمقدور طرح المزيد من التفسير لصدق تلك المقدمات. إنها تشكل نقطة بدء التعليل في أي مجال.

تشكل فكرة أرسطو عن طبيعة الاستدلال الصحيح والتفسير أساس تصوره للشكل الذي يتعين أن يتخذه العلم الناجح. عبر تلك الوسائل، يطرح مخططا لتصور في ماهية كل شيء (الجوانب التي تشكل التصور الأساسي لخصائصه الحقيقة الأخرى)، في كيفية تعريفه (عبر جوانبه التفسيرية الأساسية)، وفي مثال العلم الكامل الذي تطرح فيه مجموعة من الحقائق بوصفها سلسلة من النتائج المشتقة من عدد قليل من المصادرات أو المبادئ العامة. لقد قامت هذه الأفكار، التي تؤسس كتابه Analytics «التحليلات»، بتحديد مسار المنطق وفلسفة العلم، وإلى حد ما العلم نفسه، على امتداد عشرين قرن من الزمان.

يعاني نسق أرسطو من أوجه قصور وغرائب يختص بها. معالجته للقياس لا تستنفد كل المنطق، وليس بالمقدور صياغة كل براهين أي علم متطور عبر الشكل الذي يفضله أرسطو. لقد كان نسقه نسقا رائدا ومن ثم كان في حاجة إلى دعم إضافي. لسوء الحظ، على الأقل نسبة إلى سمعته اللاحقة، اعتبر نسقه الحل التام لكل المشاكل التي أثارها.

من المهم أن نلحظ أن مشروع أرسطو المنطقي ارتبط مباشرة بمقاصد ميتافيزيقية. لقد أراد تطوير نظرية منطقية للغة طبيعية قادرة على وصف الأنواع الأساسية من الأشياء المتطلبة لفهم كامل للواقع (الجواهر المفردة، العمليات، الأفراد، ...). لم يكن معنيا باللغات المصطنعة، التي تتحدث عن كينونات تتجاوز نظريته الميتافيزيقية والابستمولوجية المفضلة. لقد تعين هدفه في تطوير نظرية منطقية «توائم» بين مفهومه لما يوجد في العالم وكيفية فهمه. في هذا الخصوص، يختلف هدفه بشكل بيّن عن غاية علماء ما بعد المنطق منذ فريجه، الذين اهتموا باللغات المصطنعة قدر ما اهتموا باللغات الطبيعية، وبحقل كامل من الأشياء دون اهتمام بالقيود التي قد تفرضها أية ميتافيزيقا مفضلة.

علم الأخلاق وعلم السياسة. يشتمل علم الخلاق الأرسطي على عدة محاور:

1. يستهدف إحراز فهم تأملي *للرفاهة أو الحياة البشرية الخيرية.

2. يقترح أن الرفاهة تكمن في النشاط الممتاز مثال التأمل الفكري والأفعال الفاضلة النابعة من شخصية فاضلة. الفعل الفاضل هو الفعل الذي يختاره الشخص ذو الحكمة العملية. والحكيم عمليا هو ذلك الشخص الذي يستطيع أن يتدبر الأمور بطريقة تفضي إلى الفاهة. يمكن وصف هذا بالدور المنطقي الأرسطي فالمفاهيم المركزية (الرفاهة، الفضيلة، الحكمة العملية) معرّفة فيما يبدو على نحو متبادل.

3. يطور نظرية في الفضيلة (*آرتي) تروم تفسير حقيقة أن ما هو خيرّ يبدو خيرّا للفاضل. يعاين أرسطو الأدوار المميزة التي تقوم بها الرغبة، الأهداف، الخيال، الانفعال، والحدس في الخيارات والأفعال القصدية التي يتخيرها الفاضل، ويفسر عبر تلك المفاهيم كيف تختلف الفضيلة عن ضبط النفس، الانقياد للشهوات (*أكراسيا)، والانغماس في الملذات. هذه دراسة في سيكولوجيا الأخلاق والابستمولوجيا، وهي تتضمن نقاشا مفصلا لفضائل بعينها تتعلق بالحياة الخيرة.

كل هذه المحاور مهمة وهي تشكل موضعا للجدل، غير أن مذهب أرسطو أبعد ما يكون عن الوضوح. أحيانا يبدو أن التأمل المكتف بذاته (للحقيقة) من قبل الفرد الحكيم يشكل الحياة الخيّرة المثلى، لكن الإنسان يعرض في مواضع أخرى بوصفه «حيوانا سياسيا» يحتاج إلى صداقة وفضائل موجّهة مغايرة (مثل الشجاعة، الكرم ، والعدالة)، إذا كان له أن يحقق الرفاهة البشرية. أحيانا يبدو أن أرسطو يؤسس تصوره في الحياة الخيرة على افتراضات تتعلق بالطبيعة البشرية،

لكنه يقوم أحيانا أخرى بتأسيس تصوره في الطبيعة البشرية على ما هو خير للبشر أن يرموا تحقيقه. إنه يلحظ أن الإنسان الفاضل يعرف ما هو خيّر، لكنه يقر في مواضع أخرى أن ما يجعل الخيّر خيّرا إنما يتعين في كونه يبدو خيّرا للإنسان الفاضل.

نستطيع التوفيق بين تلك المحاور عبر سبل كثيرة، التالي واحد منها. النشاط الذهني هو الحالة النموذجية للنشاط الذي تتجلى فيه الرفاهة، وكل ما عداه يشكل عنصرا في الحياة الخيّرة يشبه بطريقة مهمة ذلك الضرب من النشاط. للحكمة العملية علاقة قوية بالنشاط النظري، فكلاهما امتياز من امتيازات الفكر العقلاني، وكلاهما يتطلب فهما مناسبا للمبادئ الأولى قدر ما يتطلب سلامة الأحوال سيكولوجية المتعلقة، وفهمها لحقيقة مجالات تلك المبادئ والأحوال. التأمل الذهني هو النشاط الذي يمثل ما هو خيّر للبشر، وكل شيء آخر هو خيّر لنا بطريقة تشبه خيرية ذلك النشاط.

ولكن ما الذي يعد صائبا في الأمور العملية؟ هل هو مجرد ما يبدو صائبا للإنسان الفاضل؟ خلافا لذلك، قد تعد الحقيقة العملية مفهوما أساسيا، ولعل الإنسان الفاضل هو الحكم الفصل. كون الفضيلة التي يحتازها، حين تتحد مع الحكمة العملية، تشكل جزءا من الرفاهة. وفق هذا المذهب، تفسر علاقات الارتباط المتبادل بين الفضيلة والرفاهة لماذا يكون الاستدلال العملي على الشاكلة التي هو عليها (بطريقة تتسق مع آراء سائدة تم تكريسها). من شأن هذا أن يحافظ على قياس المماثلة على النظرية. حيث تفسر الارتباطات المتبادلة بين الأنواع والماهيات والقوى السببية لماذا يكون الاستدلال النظري على الشاكلة التي هو عليها (بطريقة تتسق مع آراء سائدة تم تكريسها). في حين يفسر ثالث تلك التأويلات جزءا كبيرا من نقاشات أرسطو، فإن أرسطو يتوخى الحذر أثناء مسيرته ويبدو أنه يقاوم إلزام نفسه بشكل نهائي في هذه المسألة.

كتب أرسطو كتاب «الأخلاق» *(Ethics)* بوصفه مقدمة لدراسته في «السياسة»، التي تعكس بدورها اهتمامه بالفضيلة والرفاهة، وإن اشتملت على مواضيع أساسية أخرى. هكذا يقر أرسطو المبادئ التالي:

1. تتعين غاية دولة المدينة في الرفاهة، والدستور المثالي هو الذي يحقق كل مواطن وفقه هذه الغاية.

2. عمليا، الديمقراطية أفضل من الأوليجاركية (حكم الأقلية)، لأنها أكثر استقرار، ولأنه يرجح أن تكون أحكامها أكثر حكمة، كون حكمة الأكثرية أفضل من حكم الأقلية.

3. العبودية مبررة، نسبة إلى العبيد «الطبيعيين» أو «غير الطبيعيين» الذين يشترط عليهم حرث الأرض والحفاظ على أمن الدولة (3 - 32 .13330 a).

4. يتوجب شجب مجتمع أفلاطون «الشيوعي» المكون من حراس الذي يقول به في «الجمهورية»، كونه يؤدي إلى حدوث اضطرابات اجتماعية وتقويض الصداقة والملكية الخاصة التي تعد الضمان الأعظم ضد قيام الثورة، فضلا عن أنه يستحيل تشكيل مثل هذا المجتمع.

ولكن ما الذي يربط بين تلك الآراء المختلفة؟ أحيانا يكتب أرسطو كما لو أنه يتوجب أن يحقق كل مواطن غايات الكمال التي يقرها في كتاب «الأخلاق». غير أن التزامه بهذا المثال تخف حدته بسبب عوامل أخرى تشتمل على الحاجة إلى الاستقرار والتجانس الاجتماعي. حين يحدث تضارب بينها (كما في نقاشه للعبيد غير الطبيعيين)، فإنه لا يمنح الغلبة لقيم الكمال بطريقة مباشرة أو منتظمة. لعله اعتقد أنه سوف تكون هناك أنشطة أكثر امتيازا على المدى الطويل لو تم حمل اعتبارات التجانس والاستقرار محمل الجد؛ غير أنه يخفق في التصريح بهذا الأمر أو يفشل في التفصيل في السياسات التوزيعية التي يتوجب تنفيذها من قبل الحكام الحكماء الذين يستحوذون على السلطة وفق دستوره المفضل. رغم أن كتاب «السياسة» يشتمل على الكثير من الملاحظات المهمة، كتلك التي تشجب إقراض المال لتحقيق الربح، أو تحلل طبيعة الثورات، فإنه يعدّ بوصفه نظرية سياسية، عملا غير مكتمل. أيضا فإنه يشتمل على أحكام أقل قدرة على الإقناع: مثال إقراره أنه إذا أعوزت المرء القدرة المتطلبة لحياة الامتياز، فإنه يكون عبدا طبيعيا يتوجب حرمانه من الحريات الأساسية التي يحظى بها ذوو القدرات الأعلى مرتبة. وعلى نحو مشابه، إذا ولد الطفل وهو يعاني من إعاقة جسدية جسيمة، يتوجب التخلي عنه حتى يلاقي مصرعه. إن أرسطو لا يعنى بجدية بأحداس الحرية أو المساواة في المعاملة التي تعارض في تلك الحالات مطالب نظرية الكمال.

الميتافيزيقا والبيولوجيا. لاقتراحات أرسطو الميتافيزيقية مصادر متعددة ومختلفة يمكن إيجاز ثلاثة منها على النحو التالي:

1. يتطلب نسقه المنطقي (الذي سلف عرضه) دفاعا ميتافيزيقا ـ تصورا في الأنواع، الجواهر، والماهيات ـ حتى يتسنى له دعم معالجته للضرورة المنطقية والتفسير. يصدق هذا أيضا على نقاشه الدلالي

لمعنى الأسماء ومبدأ التناقض. عنده، يتعين معنى الأسماء في جواهر وماهيات. إن لفظة «إنسان» تحتاز على المعنى الذي يحتاز لأنها تشير في كل حالة تستخدم فيها إلى النوع ذاته. بيد أن ما يجعل هذا النوع النوع ذاته أنه يحتاز على ماهية مميزة ليس بمقدوره أن يعوزها. يشغل النوع موضعه في بنية العالم القابلة للفهم بسبب احتيازه على هذه الماهية. *الماهية هي الجانب الأساسي الذي يجعل *الجوهر هو ما هو. الراهن أن أرسطو يواجه إشكاليتين: لقد اشترط وجود تصور ميتافيزيقي في الجواهر، الأنواع، والماهية كي يدعم مذهبه، كما اشترط تصورا سيكولوجيا في كيفية قيامنا بفهم تلك الجواهر والأنواع (يناقش أرسطو هذا التصور الأخير *De animata*، حيث يقترح أن أفكارنا وإدراكاتنا تتعلق بالأشياء حين تكون على اتصال سببي ملائم بها، بحيث «ترتبط» بها).

2. اقتنع أرسطو بان *التفسير الغائي هو مفتاح دراسة العضويات الطبيعية. ما يحدد طبيعة الشيء هو ما يعتبر عمليته الناجحة: أي تحقيقه ما هو خير له أن يحققه (كما هو متضمن في أعمال أرسطو الأخلاقية). ما يجعل النوع هو ما هو إنما يتعين في تلك الغايات وفي كون الشيء مصمما بحيث يحققها. بعض الغايات عارضة: غاية الفأس هي قطع الأخشاب، ما يفسر طريقة تركيب المعدن فيه. بيد أن الغاية التيلولوجية إنما تتعين في أن يحيا حياة من نوع بعينه (مثال ممارسة نشاط عقلاني)، وسائر طبيعته إنما صممت بحيث تحقق هذه الغاية الجوهرية. الغاية المميزة لكل نوع بيولوجي هي ما يحدد ماهيته الخاصة به.

3. دراسة أرسطو النقدية لنظرية أفلاطون في *الكليات أقنعته بأنه ليس بمقدور الكليات أن توجد بذاتها بل عبر أشياء فردية. على اعتبار وجوب أن يكون بمقدور الجواهر أن توجد بشكل مستقل، يبدو أنه يتعين أن تكون الجواهر فرديات بدلا من أن تكون كليات. غير أن هذا الحكم يثير معضلة، فأرسطو يعتقد أيضا أن الكليات وحدها القابلة لأن تعرّف ولأن تكون موضعا للمعرفة العلمية (وفق نموذج كتابه *Analytics*) هكذا، إذا كانت الجواهر قابلة لأن تكون موضعا للمعرفة، سوف يستحيل عليها أن تكون فرديات. غير أنه يبدو الآن كما لو أن وجود الجواهر مستحيل على وجه الإطلاق، إذ لا يمكنها أن تكون كليات أو فرديات. إن أرسطو يواجه هذه المعضلة لأنه يميل إلى عزو أسبقية أنطولوجية للجواهر الفردية، في حين أنه يصر في الوقت نفسه على أن الفهم والتعريف كليات. إنه يتفق مع أفلاطون في هذا المذهب الأخير، لكن المذهب الأول يعد إلى حد كبير مذهبه الخاص، وهو يفضي إلى تصور في الأعداد والكليات يختلف جذريا عن التصور الذي يأخذ به أفلاطون.

لمواجهة المسألة الأولى، احتاج أرسطو لعرض ماهيات الجواهر بطريقة تعتد بفكرتين: (أ) يحتاز كل جوهر على جانب أساسي واحد يجعل سائر جوانبه هي ما هي عليه، (ب) هذا الجانب مؤسس تيلولوجيا غائياً. الصورة هي المرشح بوصفها الماهية المتعلقة بالجوهر، وهي تتكون من شكل ومحتوى. ولكن هل الصورة كلية أو فردية؟ كيف تتعلق بالمادية؟ وهل تشكل هي نفسها شيئا موحدا؟ تهيمن هذه الأسئلة على «ميتافيزيقا» *(Metaphysics)* أرسطو، وعلى أجزاء من تصوره للنفس في *De anima* وللأنواع الطبيعية في أعماله البيولوجية.

أثار نقاش أرسطو لتلك المسائل عدة مجادلات مدرسية أساسية. أولا، هل اعتبر فكرة الجوهر فكرة أساسية، واعتبر مادته وشكله تجريدات عن ذلك المفهوم الأساسي؟ أم أنه اعتبر الشكل والمحتوى نقاط بدء مستقلة تفضي، حال ارتباطهما بطريقة معطاة، إلى جوهر موحد؟ ثانيا، إذا كانت صورة كل جوهر متفردة، فكيف يمكن تفريد الصورة نفسها؟ هل هويتها مثبّتة بشكل مستقل عن المحتوى (أو المركّب) التي هي شكل له؟ أم تراها صورة متميزة لأنه إنتاج شكل عام يشكل خصائص بعينها من المحتوى؟ ثالثا، هل اعتبر أرسطو الصور العامة تجريدات ويتم اشتقاق الجواهر الفردية من الصور العامة المتمدية في كميات فردية من المحتوى؟

وفق أحد المناهج (فهي متعددة)، الصور العامة أساسية تفسيريا، والصور الفردية نتاج تعينها في مختلف مقادير المادة. من هذا المنظور، اعتبر أرسطو الشكل والمحتوى سابقين على الجوهر المكوّن، في حين أقر في مبدأ منفصل استحالة أن يتم تعين الكليات على هذا النحو. يتوجب على المكونات، من قبيل البشر، أن تفهم بوصفها نتاجا لعملية تشكيل تجرى على المحتوى. أنهم مكونون من أذرع وأرجل، المكونة بدورها من دم ولحم، المكونة بدورها من عناصر أساسية. في كل مستوى أعلى من الأدنى، يتم تحديد الكينونات المتعلقة عبر عرض المحتوى على أنه يؤدي غايات تيلولوجية بعينها. في حين يوصف المحتوى على اعتبار أنه إمكانية، فهذا لا يعني سوى أنه بالمقدور تشكيله في الظروف المواتية. إن هذا المنظور يوظف في *The Parts of Animals* و *De anima*، بحيث يفضي إلى مذهب

مميز في النفس والحيوان. العمليات التيلولوجية التي تعرض ظواهر من قبيل الرغبة أو الإدراك غير قابلة لأن تعرّف عبر العلة الفاعلة، بل تشير أساسا إلى غايات المخلوق نفسه، مثل الرفاهة أو البقاء. أيضا لا سبيل لتعريفها على اعتبار أنه «ما يقوم بدور معطى في نسق التفسير»، كونها كينونات أصيلة بذاتها وبقواها السببية وجوانبها الجوهرية. وفق هذا المنظور، لا يطرح أرسطو تصورا رديا للأوضاع السيكولوجية، ولا يعتبرها غير قابلة للتفسير أو غامضة (كما هو حالها في الثنائية الأفلاطونية).

تظل هذه القضايا المدرسية محل جدل كبير، وهي تشكل الآن قطب الرحى في جدل قائم. ثمة إشكاليات أكثر شمولية يثيرها نقاش أرسطو. أولا، هل بالإمكان أصلا تفسير وحدة أو هوية جوهر فردي؟ ثانيا، ما طبيعة التفسير الميتافيزيقي الذي ينشده أرسطو؟ يبدو أنه يطرح تصورا بناء للأحوال الأعلى مرتبة، يعد بطريقة ما وسطا بين الردية والثنائية. هل هذا بديل حقيقي، وكيف يتم تقييد التشكيل المتعلق نفسه؟ ثالثا، هل هناك دائما جانبا أساسي واحد غائيا يفسر حضور وطبيعة سائر خصائص الجواهر الحقيقية؟

كما سبق أن أشرنا، أنجز أرسطو في دراساته في علم النفس والبيولوجيا تقدما مهما بخصوص الإجابة عن كل من هذه الأسئلة. الواقع أن كثيرا من أهميتها الفلسفية إنما يكمن في متابعة إلى أي حد نجح في تفسير طبيعة الظواهر المتعلقة عبر مفاهيمه المركزية والنهج الذي يفضله. النتائج، خصوصا في أعماله السيكولوجية، غالبا ما تكون مثيرة ومقنعة لكنها أحيانا غير حاسمة. لقد واجه أرسطو صعوبات عديدة في دراسته للأنواع البيولوجية الطبيعية. إنه لم ينجح في العثور على جانب أساسي واحد يفسر باقي خصائصها الحقيقية (كما يشترط نموذج كتابه *Analytics*). هكذا ارتأى أن السمك شُكل بحيث يؤدي عدة وظائف مختلفة ـ السباحة، التغذي، التكاثر، الحياة في الماء ـ يصعب توحيدها في جوهر موحد من النوع المقترح في *Analytics*. لا سبيل لتطبيق النموذج الذي طوره لتحليل الظواهر المادية (الرعد مثلا) على جوانب مركزية في العالم البيولوجي دون إحداث تغييرات أساسية. إن التزامه بالتفسير التيلولوجي يفضي إلى نتائج مناوئة فيما يبدو للفكرة المرشدة الخاصة بالصور الموحدة غير المركبة التي يقترحها في كتابه *Metaphysics.* أيضا لا يتضح ما إذا كان اعتقد أنه بالمقدور التغلب على هذه الإشكاليات، أو أنه خلص إلى أن نموذج التفسير المطبق في مواضع أخرى لا يناسب الأنواع البيولوجية. باختصار فإنه لم ينجح في دمج كل معتقداته في نظرية تامة وموحدة.

ما يوحد أعمال أرسطو في الميتافيزيقا، الأخلاقيات، البيولوجيا، وعلم النفس هو العناية *بأنواع الطبيعية، التيلولوجيا، والماهية، لكنها ليست أجزاء في شبكة غير متغضنة لنظرية تامة وموحدة بشكل كامل. لقد كان مفكرا أكثر حذرا ووسوسة من أن يكمل «برنامج بحثي» دون القيام بتعديلات مستمرة والاهتمام بتفاصيل مقلقة. في هذا الخصوص، يبدو أن أعماله تعكس طبيعة التأمل الذهني نفسه.

د.س.

*المنطق، التقليدي.

J. L. A Ckrill, *Aristotle the Philosopher* (Oxford, 1981).
J. Barnes (ed.), *The Complete Works of Aristotle*, I and ii (Princeton, NJ, 1984).
Gotthelf and J. Lennox (eds.), *Philosophical Issues in Aristotle's Biology* (Cambridge, 1987).
T. H. Irwin, *Aristotle's first Principles* (Oxford, 1988).
R. Sorabji, *Necessity, Cause and Blame* (London, 1980)
W. D. Ross, *Aristotle* (Oxford, 1923).

*** الأرسطية.** يغمر تأثير أرسطو الفلسفي الفترة الممتدة من وفاته عام 322 ق.م. إلى يوم الناس هذا. لقد أفضت الأرسطية إلى آراء فلسفية شديدة التنوع، إذ تم تأويل وإعادة تأويل أعماله بحيث تناسب مشاريع ومقاصد متغايرة. الراهن أن فكره كان أثر في مصطلحات *الفلسفة نفسها: «المقدمة»، «النتيجة»، «الماهية»، «الجوهر»، العرض»، «الميتافيزيقا»، «النوع»، «الجنس»، «الوجود بالقوة»، «المقولات»، «اركاسيا»، «الديالكتيك»، و«التحليلي»، كلها مصطلحات أخذت من أرسطو. يزعم كثير من الفلاسفة المعاصرين المعنيين بعلم الأخلاق، فلسفة العقل والفعل، الفلسفة السياسية، والميتافيزيقا أن مذاهبهم تأثرت وربما حتى استمدت من أعمال أرسطو. آخرون يدافعون عن مواقفهم برفض رؤى أرسطو في الجوهرانية والعلم الطبيعي. غير أن هذا لا يقتصر فحسب على ما أفضت إليه اهتمامات القرن العشرين، بل يكاد يصدق على كل عهود الفلسفة الغربية منذ رحيل أرسطو.

لتاريخ الأرسطية عدة مراحل. بعيد وفاة أرسطو، ظلت مدرسته (اللوقين) مركزا للدراسات العلمية والفلسفية. ثيوفراستس هو الذي خلف أرسطو في رئاستها، وقام بتوسيع أبحاث أرسطو البيولوجية بدراسا

علم النبات، كما كتب تاريخا للنظريات الفيزيقية والكوزمولوجيا، في حين أعد إيدوديموس أول تاريخ للرياضيات، وكتب ارستيكونوس في الموسيقا. كان ثيوفراستس والرئيس الذي خلفه في رئاسة اللوقين، ستراتو، مفكرين مستقلين، وقد أبديا استعدادا لنقد آراء أرسطو ولتطوير نظرياتهم الخاصة في مسائل أساسية. خلال تلك الفترة وصل عدد الطلاب إلى ألفي طالب، وقد ازدهرت المناظرات التي كانت تدور بينهم. يقول زينون السيتيومي، مؤسس ستوا، إن جوقة ثيوفراستس كانت أكبر من جوقته، لكن الأصوات في جوقة زينون كانت أكثر تناغما. على ذلك، ظهرت في القرن الثالث قبل الميلاد مدارس فلسفية أخرى - *الأبيقورية، *الارتيابية - تبوأت مركز الصدارة، فرفضت بعض آراء أرسطو، وقامت بتعديل بعض آخر منها. الواقع أن نفوذ مدرسة اللوقين قد انحسر هو نفسه.

في القرن الأول قبل الميلاد، قام اندرونيكوس بتحرير مخطوطات أرسطو، فأصبحت أعماله قيد الدراسة بشكل واسع. بين القرنين الثاني والسادس بعد الميلاد، قام مجموعة من الشراح المدرسين بدراسة أعمال أرسطو بعناية وبراعة فائقتين، وقد اهتموا خصوصا بآرائه في المسائل المنطقية، الفيزيقية، والميتافيزيقية. الكسندر الأفروديسي (القرن الثاني بعد الميلاد)، فرفريوس (القرن الثالث)، وفيلوبونس وسمبليسيوس (القرن السادس) كانوا ضمن أبرز المساهمين في هذا التراث. لم يقتصر بعض منهم على محالوة تأويل آراء أرسطو، بل نقده. طور فيلوبونس على وجه الخصوص سلسلة من الاعتراضات الأساسية ضد ديناميكا أرسطو وحاول طرح تصور خاص في التغير والحركة. غير أن محاولة بعث الأرسطية كان طرأ عليها الوهن عقب قيام جستنيان بغلق مدارس الفلسفة في أثينا عام 529، رغم أن أعمال أرسطو ظلت تدرس بشكل نشط في القسطنطينية لفترة طويلة.

بدأ البعث العظيم الثاني للفكر الأرسطي في أوربا الغربية في القرن الثاني عشر، وقد حض عليه في البداية فلاسفة سوريون وعرب كانوا قاموا بنقاش أعمال أرسطو العلمية والميتافيزيقية وتطويرها. أشهر أولئك الفلاسفة هم ابن سينا وابن رشد، «الشارح»، اللذان كتبا شروحات تقريبا على كل أعمال أرسطو التي نحتار عليها الآن. لقد اعتقد ابن رشد أن أرسطو بدأ وأكمل دراسة المنطق، العلم الطبيعي، والميتافيزيقا. في هذه الفترة، بدأ مترجمو النصوص العربية إلى اللاتينية وشراح أرسطو يصلون إلى أوربا (عبر أسبانيا). في بادئ الأمر، اعتبر أرسطو تهديدا للعقيدة المسيحية، وفي عام 1210 حظر المجمع الكنسي في باريس دراسة فلسفته الطبيعية وهدد بحرمان دارسيها من عضوية الكنيسة. على ذلك، ازدهرت دراسة أعماله وفق نظم أقل صرامة، ودعمت بسبب اكتشاف القائمين بالحملات الصليبية للمزيد من مخطوطاته في القسطنطينية (حسبما وصلت من شرائح يونانيين)، حيث ترجمت عقب ذلك ترجمة دقيقة إلى اللاتينية بحيث أصبحت في متناول جمع أكبر. خلال أجيال قليلة غدت أعمال أرسطو دعامة أساسية في الحياة الجامعية في أوربا. كان ذلك راجعا أساسا لحماس اثنين من الدومينيكيين واقتدارهما، البرت الكبير (نحو 1200-80) وتوما الأكويني (1224/5-74)، اللذين راما عرض المبادئ الأساسية في فلسفة أرسطو بطريقة منظومية ودمجها (قدر الإمكان) في الفكر العلمي المسيحي والمجايل. هكذا حاول ألبرت طرح تصور في الطبيعة العامة للمصطلحات الأرسطية، بغية فهم ما كان لأرسطو أن يقره لو أنه جايل القرن الثالث عشر. في المقابل، أراد الأكويني عقد تمييز بين ما يعد صحيحا في أساسه من أعمال أرسطو وبعض النتائج التي اشتقها فعلا. مثال ذلك، في حين أمل الأكويني (بوصفه مسيحيا) رفض إقرار أرسطو بأن العالم لا بداية له، جادل بأن الوحي هو السبيل الوحيد للدراية بالحقائق المتعلقة بهذا الأمر. وفق هذا أيد نقد أرسطو لنظريات أسلافه التي أقرت أن للعالم بداية على اعتبار أنه ليس هناك برهان فلسفي قادر على إثبات ما حدث بالفعل. لقد رام الأكويني التوفيق بين الدين والفلسفة، وتشكيل مركب شامل يجمع بين الفلسفة الأرسطية والمسيحية والفكر العلمي السائد في عصره.

عبر نجاح مركب الأكويني تبوأ أرسطو مركزا بارزا لفترة ما في الفلسفة الغربية. لقد اعتبر لعدة قرون الفيلسوف الأعظم، «سيد العارفين» حسب وصف دانتي. بيد أن أثر هذا المركب كان مؤذيا بطريق متعددة. لقد أصبح أرسطو بعد القرن الثالث عشر ممثلا للوضع الراهن في الفلسفة والعلم، وغدا حجر عثرة دوجماطيقية في طريق المزيد من التأمل والاكتشاف العلمي. لذا كان من الطبيعي أن تتعالى أصوات النقاد: وليام أوكام في أكسفورد، وجين بوريدان، وألبرت ساكسوني في باريس، فضلا عن آخرين. بنهاية القرن الرابع عشر، تسنى لهم القيام (مثل فيلوبونس قبلهم) بنقد ديناميكا أرسطو ونظريات علم الفلك التي أسست عليها. على هكذا نحو فسحت الطريق أمام كوبرنيكوس وجاليليو لتقويض تلك القطاعات من نظريات أرسطو

عليها. ربما بلغ هذا الشكل من الأرسطية دركه الأسفل حين رفض كريونيني، وهو أرسطي مبرز في بادو، النظر عبر مقراب جاليليو لأنه خشي أن يعارض ما يراه ما تقره نظرياته. في القرن السابع عشر، قاد فرنسيس بيكون، جاليليو، وبويل هجوما أكثر فاعلية وشمولية ضد الأرسطية، حيث اتهموها بمقاومة النهج العلمي والملاحظة الأمبيريقية. اما هوبز فقد تذمر من تأثير أرسطو المستمر بقوله «أعتقد أنه يندر وجود ما هو أكثر منافاة للعقل في الفلسفة الطبيعية مما يسمى الآن بميتافيزيقا أرسطو ... أو أكثر جهالة مما هو متضمن في جزء كبير من أعماله في علم الأخلاق» (*Leviathan*, iv,xlvi).

من المفارق أن يقوم جون لوك وفرنسيس بيكون باتهام أرسطو بعوزه الاهتمام بالنهج العلمي والملاحظة الامبيريقية؛ فمهما يكن من أمر، كان أرسطو رائد العلم الامبيريقي في البيولوجيا، كما أنه كتب عن أهمية التأكد من انطباق النظرية على الظاهرات واتساقها مع آراء الخبراء حسنة السمعة. لقد شاهت سمعته في العلم الطبيعي بسبب محاولات ضيقة الأفق قام بها أنصاره في القرن السابع عشر للدفاع عن كل جانب في نظريته الطبيعية. في ذلك السياق، أثار النهج المسرف في التحفظ رفضا متطرفا لمزاعم رئيسية في ميتافيزيقا وابستمولوجيا أرسطو. بعد قرن من الزمان، لاحظ الأسقف بركلي بحكمة « أنه في أزمنة التفكير الحر هذه، هُزت الكثير من الرؤوس الفارغة منكرة أرسطو وأفلاطون، فضلا عن الأناجيل المقدسة. أيضا عوملت أعمال ذينك الفيلسوفين الأقدمين الشهيرين من قبل الكثيرين على قدم المساواة مع أعمال المدرسين المتخلفة والجافة». على هذا النحو، أحدث النقد الناجح للجوانب الأكثر تأملية من ديناميكا أرسطو إلى حدوث تغير جذري في الفلسفة الغربية. هكذا تعينت نقطة البدء في التفكير الفلسفي بعد ديكارت في التجربة الذاتية وتحدي الارتيابية، عوضا عن أن تتعين تلك النقطة في الإنسان بوصفه نوعا متميزا في عالم من الجواهر، الماهخيات، والأنواع الطبيعية بقواها السببية الخاصة بها. الراهن أن الكثير من المفاهيم الأرسطية تعد من وجهة نظر بعد ديكارتية مفاهيم يعوزها الأساس أو الحجصانة الابستمولوجية.

لم يقوض تأثير أرسطو على كل المستويات. في الوقت الذي كانت تعاليمه الميتافيزيقية تحت طائلة هجوم مؤزر، أشار عالم التربية الألماني فيليب ميلانشثون (1497–1560) إلى كتاب «الأخلاق» بوصفه وثيقة واعدة، وجعله مقررا أساسيا في الجامعات الألمانية. في مرحلة لاحقة من المورث الألماني الفلسفي، كان هيجل وماركس تلميذين متحمسين لأرسطو. الواقع أن ماركس يوصف أحيانا بأنه أرسطي يساري.

في القرن السابع عشر، أحدث كتاب أرسطو «الشعر» *(Poetics)* تأثيرا قويا على كاتبي المسرح الفرنسيين كورنيل وراسين، الذين حاولا كتاب تراجيديات وفق منظور ذلك الكتاب. لقد ذهب كورنيل إلى حد إقرار أن المبادئ الدرامية التي يقول بها أرسطو صالحة «لكل الناس في كل العصور». في علم البيولوجيا القرن التاسع عشر، تأثر دوران تأثيرا معمقا بملاحظات أرسطو ونظرياته البيولوجية إلى حد أنه أقر أنه بينما «كان لينيوس وكوفير إلهين عندي، لم يكونا مقارنة لأرسطو العتيق سوى تلاميذ مدارس». غير أن هذا كان استثناء للمناخ الثقافي الذي رفضت فيه مزاعم أرسطو المركزية حول التفسير العلمي والميتافيزيقا والمنطق. الراهن أن أعمال داروين نفسه بدت تقوض الحاجة إلى نهج أرسطو في التفسير الغائي للظواهر البيولوجية.

شهد القرنان الفائتان تطورات عديدة في الدراسات الأرسطية. لقد رام العلماء في القرن التاسع عشر تثبيت نص جدير بالثقة لكتبه الباقية، وقد توج هذا الجهد بنسخة برلين التي بدأت تصدر عام 1831. نزع المفكرون اللاحقون إلى اعتبار أرسطو مطورا ومعدلا لآرائه عبر أعماله عوضا عن أن يكون مدافعا عن نسق فلسفي مكتمل. آخرون قاموا بتركيز الانتباه، بطريقة يتعاظم قدر إحكامها، على نقاش أرسطو لمشاكل بعينها في كتابيه «الأخلاق» و «الميتافيزيقا»، وفي الآونة الأخيرة تم الاهتمام بأعماله البيولوجية، دون افتراض أنها تشكل في مجموعها نسقا متسقا. في هذا الخصوص، حاول البعض تشكيل تصورات واضحة دقيقة في مذاهب أرسطو، بدلا من الرضا «بأرسطو الأسطورة». لا غرو إذن أن شهدت السنين القليلة الفائتة عناية مدرسية متجددة بشراح عصر النهضة الأرسطية الأول اليونانيين.

ولكن ما وضع الأرسطية في الفلسفة المعاصرة؟ لقد ظل تأثيره في مجالات عديدة قويا وفاعلا. سوف اقتصر على التعليق على مجالين منها:

1 .**فلسفة الفعل، وسيكولوجيا الأخلاق .تأثر** كثير من الفلاسفة المعاصرين مباشرة بنقاشات أرسطو الريادية لعدة قضايا. تتضمن فلسفة الفعل مسائل متنوعة: ما

الذي يعتبر فعلا؟ كيف يتم تفريد الأفعال؟ ما الذي يعد فعلا قصديا أو عقلانيا؟ هل بمقدور الفعل أن يكون قصديا دون أن يكون عقلانيا (*اكراسيا)؟ ثمة أيضا قضايا تتعلق بتفسير الفعل القصدي: هل يتوجب القيام بتفسيره سببيا، أو بطريقة متميزة (التفسير العقلاني)؟ هل يتعين المفسّر في رغاب أو معتقدات، وأيهما يعد تفسيريا أكثر أساسية؟ كيف تتعلق مثل هذه الأحوال السيكولوجية بالأوضاع المادية التحتية؟ لدى أرسطو إجابة متميزة ومثيرة على كل من هذه الأسئلة. لقد قام فلاسفة مختلفون، باختلاف أوستن، أنسكومب، فون رايت، وديفدسون، كانوا أعادوا إثارة تلك المسائل، بتوظيف الكثير من نقاشات أرسطو. بيد أن هذا التحليل المفصل والمؤزر لتلك الإشكاليات جدير بالدراسة بذاته.

اهتمام أرسطو بالمسائل البيولوجية جعله يطور تصورا في طبيعة وهوية العمليات، الأوضاع، الأنشطة، والأفعال يختلف عن البدائل التي تم تصورها في المناظرات المعاصرة. في تحليله للفعل القصدي، يعزو أرسطو دورا مهما للعلة الكافية، لكنه اعتبر هذا متسقا تماما مع التسليم بدور معرفة الفاعل والتفسير الغائي (او العقلاني). في حين تعرض النقاشات المعاصرة هذه البدائل بوصفها مخططات تفسيرية متنافسة، يعرضها أرسطو بوصفها متكاملة. يركز نقاشه للاكراسيا على مسألة كيف يكون الفعل الأكراسي ممكنا وكيف يمكن تفسيره ـ عبر إخفاق العقل أو الخيال، أو عبر رغاب لا تتسق مع تصور المرء لحال الرفاهة. إن نقاشه هذا يقف على قدم المساواة حتى مع أفضل الأعمال المعاصرة. إنه يروم طرح تصور لنطاق واسع من الحالات (يتضمن بعضها فشلا يطرأ على العقل، في حين يشتمل بعض آخر منها على خلل في الدوافع) بطريقة تمكن من تفسير عدد متكثر من ظواهر الخبرة اليومية. غير أنه يروم أيضا تطوير نظرية في الاستدلال العملي والفضيلة تبين إلى أي حد يكون الفعل الاكراسي غير عقلاني وجديرا بالتوبيخ. يستبان مدى التصور الأرسطي ودقته في نقاشه للفضيلة وضبط النفس، الذي حظي باهتمام واسع من قبل فلاسفة معاصرين (من أمثال جون مدويل وفيليب فوت). أحكام مماثلة يمكن إقرارها بخصوص نقاشاته لعلاقة التأثر بين الأوضاع الفسيولوجية والمادية. الواقع أنه معني بالقضايا الخاصة بالرد المادي في تلك المجالات ذاتها التي عني بها الخصوم المعاصرون الراغبون في تنكب *الثنائية (الأفلاطونية أو الديكارتية). لم يقتصر أرسطو على إثارة النقاش الفلسفي، بل ذهب إلى حد تشكيل إطار يمكن لكثير من الأعمال المعاصرة أن تجد فيه موضع وأن تفهم عبره.

2 .**المسائل الميتافيزيقية.** النقاش المعاصر، الذي أثير أساسا من قبل فيلسوفين، سول كربكي وهنري بتنام، يركز الانتباه على المسائل الأرسطية المتعلقة *بالجوهر، *الماهية و *الأنواع الطبيعية. كلاهما يتفق مع الأرسطو في بعض الافتراضات. الألفاظ التي تكون من قبيل «إنسان» أو «ذهب» تحتاز على مغزى لأنها تشير إلى نوع طبيعي مميز أني ما نطقت بشكل متسق. ليس بالمقدور أن تحتفظ بمعانيها حين تطبق على شيء أو نوع مغاير. لقد قبل أرسطو هذا بوصفه نتيجة لتصوره في المعنى الذي يقر أن «الأفكار» (التي ترتبط بها تلك الألفاظ عرفيا) «مرتبطة» بأشياء أو أنواع في العالم. ولكن ما الذي يجعل تلك الأنواع والأشياء الأنواع أو الأشياء نفسها أنى ما يتم تحديدها؟ هنا يطور أرسطو نظريته الميتافيزيقية في الجوهر والماهية كي يجيب عن هذا السؤال ويؤمّن ويضفي المشروعية على تصوره في الأسماء. يركز الكتاب المعاصرون الانتباه على المعطيات اللغوية والدلالية التي يؤسس عليها أرسطو تصوره، لكن قليلا منهم (بل لعله لا أحد فيهم) يحاول عرض مثل هذا الأساس الميتافيزيقي المنظومي لمزاعمهم الدلالية. في هذا الجانب، لا يقل مشروع أرسطو تفصيلا ولا تطورا عن المشاريع المتوفرة في الوقت الراهن. على أقل تقدير، فإنه يشير إلى الشاكلة التي يمكن أن تكون عليها نظرية منتظمة في الماهية.

يبدو أن أرسطو قد طرح مزاعمه الميتافيزيقية دون أن يضيق بالشكوك المرتابة من النوع الذي قوض المرحلة العظيمة الأولى من الأرسطية (في أثينا القرن الثالث قبل الميلاد) والمرحلة الثالثة في غرب أوربا القرن السابع عشر. ربما تمكن من تطوير نظريته الميتافيزيقية بالطريقة التي طورها لأنه لم يكن معنياً كثيراً *بالارتيابية. ومهما يكن من أمر، قد لا يبدو هذا، من منظور معاصر، هو الخطأ الأساسي، رغم أنه اعتبر كذلك في وقت من الأوقات. لم ينزعج أرسطو من الارتيابية الشاملة لأنه توجب عليه (وفق زعمه) أن يكون على اتصال معرفي بالعالم حتى يتسنى لألفاظنا الأساسية (مثل «إنسان» و«ذهب») أن تحتاز على معنى. يتوجب على كلماتنا أن «ترتبط» بالأشياء والأنواع الموجودة في العالم، وإلا ما كان لها أن تعبر عن الأفكار التي تعبر عنها، وما كان لها أن تشكل معنى لدينا. من المنظور الأرسطي، تبدو الارتيابية الشاملة نوعاً من التحايل: إنها تفترض أننا نفهم الألفاظ وفق معان ما كان لها أن تحتازها لو لم نكن على اتصال معرفي موثوق بالعالم،

ثم تشرع في إثارة شكوك ارتيابية حول جدارة ذلك الاتصال المعرفي بالثقة. إن هذا الملمح ضد ـ الشكوكي في تفكير أرسطو هو ما صرف عنه مفكري عصر مبكر، حين طفق الفلاسفة يثيرون شكوكاً ارتيابية دون عناية كافية بالسؤال عن الكيفية التي يتسنى وفقها لأفكارنا أن تحتاز على المحتوى الذي تحتاز. بيد أن الملمح، صحبة اهتمام الفلسفة الأرسطية المستمر بقضايا ميتافيزيقية، هو ما جعلها مهمة إلى حد كبير إلى يومنا هذا. في تلك المجالات، يبدو أن تأثير أرسطو على الفلسفة المعاصرة أقوى وأقل ضرراً من تأثيرها منذ الثورة ضد الأرسطية التي قامت في القرن السابع عشر.

د.سي.

D. Charles, *Aristotle's Philosophy of Action* (London, 1984).

G.E.R. Lloyd, *Aristotle: The Growth and Structure of his Thought* (Cambridge, 1968).

R. Sorabji, *Time, Creation and the Continuum* (London, 1983).

J.L. Stocks, *Aristotelianism* (Boston, 1925).

*** ارندت، حنا (1906–1975).** مؤسسة نظرية شاملة في السياسة، حللت أبرز وقائع عصرها التاريخية. كانت تلميذة لياسبرز وهيدجر وهي من أوائل الذين طبقوا النهج الفينومينولوجي على علم السياسة. رفضت الموروث السياسي الغربي من أفلاطون إلى ماركس، وجادلت في كتابها *The Human condition* (1958) بأن أوج الإنجاز البشري لا يتعين في الفكر بل في الحياة النشطة. تنقسم الحياة النشطة إلى الجهد (الحياة المكرورة وإن ظلت مؤزرة)، العمل (إيداع أشياء وعالم إنساني)، والفعل بمعناه الخاص (نشاط جديد، خصوصاً النشاط السياسي، يشتمل على مشاريع مشتركة). تحليلها لمحكمة اشتمان (1963) يطرح فكرة «جزاء *الشر» ـ لقد انجرف اشتمان مع تيار الأحداث ورفض التفكير بطريقة نقدية في أفعاله. يحلل عملها الذي لم تكمله *Life of the Mind* التفكير، الإرادة، والحكم بوصفها اشتراطات للمسؤولية الأخلاقية.

سي.سي.

Lead Bradshaw, *Acting and Thinking: The Political Thought of Hannah Arendt* (Toronto, 1989).

*** اروين، ترنس هـ (1947–).** فيلسوف كلاسيكي بارز في جامعة كورنل، كتب عن أفكار أفلاطون الأخلاقية (*Plato's Moral Theory*, Oxford, 1977)، ومبادئ أرسطو الميتافيزيقية والابستمولوجية (*Aristotle's First Principles*, Oxford, 1988). تتميز أعماله بريبة فلسفية جلية. لم تكن مهمته مدرسية فحسب، بل رام فهم وتقويم المبادئ التي يفحصها بوصفها أفكاراً مهمة حية. أنجز معظم أعماله الناضجة في أمريكا، حيث أسهم مع عدد فلاسفة أمريكا الشمالية الكلاسيكيين في تبيان قدرات موروث أفلاطون وأرسطو الفكري المستمرة.

ن.جي.هـ.د.

*** اريجاريه، لوس (1932–).** فيلسوف وعالم لسانيات نسوية تقوم الآن بممارسة التحليل النفسي. ركزت أعمالها المبكرة على علم نفس اللغة، حيث حللت صيغا كلامية خاصة بخرف الشيخوخة والفصام. درست مع لاكان لكنها طردت من مدرسة فنسن لمعارضتها آراءه في جنسية النساء. *Speculum of the Other Women* (1974) قراءة نقدية شاملة لتاريخ الفلسفة الغربية بوصفها «الخطاب الأساسي»، وهو يفضح إقصاء أو اضطهاد الأنثوي والأمومي والمحاباة غير المبررة شطر الذكورية، وقد كتبت بأسلوبها المراوغ الذي تتميز به. تحاول كثير من نصوصها تشكيل صياغة للذاتية الأنثوية («التحدث كامرأة») في ضوء الإقصاء سالف الذكر، موظفة موضعة رمزية واستراتيجية للمرأة بوصفها *الآخر (مثال *This Sex Which is not One* (1979)). بعض أعمالها المتأخرة سياسة بطريقة أكثر صراحة، وبعض منها شعرية على نحو أكثر غنائية.

أي.سي.أي.

*النسوية.

Margaret Whitfor, *Philosophy in the Feminine* (London, 1991).

*** ارو، كينث جوزيف (1921–).** الحائز على جائزة نوبل عام 1972، وهو الآن أستاذ علم الاقتصاد في جامعة ستانفورد. أيضاً فإنه منظّر قيادي في التخير الاجتماعي. في كتابه *Social Choice and Individual Values* (1951)، درس تحديد الخيار الاجتماعي على المستوى الجمعي في الحالات التي يكون هذا الخيار دالة لتفضيلات أعضاء الجامعة المعنية. في هذه الدراسة أثبت مبرهنة الاستحالة الشاملة التي تفضي إلى *مفارقة أرو. على افتراض وجود أن تستوفي الدالة المناسبة عدداً صغيراً من الشروط البدهية، أثبت أرو أنه ليست هناك دالة متسقة تربط بين التفضيلات الفردية والخيار الجمعي. صحبة ديبرو، كان له أيضاً إسهام أساسي في

نظرية التوازن العامة. (في اقتصاد التوازن التنافسي، مقاصة متزامنة: ثمة تعادل بين العرض والطلب في كل الأسواق).

ت.ب.

C.C von Weizsacker, 'Kenneth Arrow's Contributions to Economics', *Scandinavian Journal of Economics* (1972).

* **ارو، مفارقة.** مفارقة في نظرية التخير الاجتماعي. لماذا لا نشكل دالة ترتب بدائل المجتمع وفق تفضيلات أفراده؟ يتوجب على مثل هذه المفارقة أن تستوفي شروطاً بعينها كي ما تكون ملائمة - شروطاً من قبيل: (1) يمكن الحصول على ترتيب من أية فئة ممكنة منطقياً من تفضيلات الأفراد، (2) إذا فضل كل فرد س معطاة على ص، فإنه يتعين وضع س في رتبة أعلى من ص، (3) ليس في وسع أي فرد أن يملي الترتيب الاجتماعي - أي أنه ليس ثمة فرد يحتم تفضيله س على ص وضع س في رتبة أعلى من ص، و(4) يرتهن ترتيب س و ص بتفضيلات المرء بخصوص س و ص وحدهما. لقد أثبت *أرو أنه ليست هناك دالة تستوفي كل هذه الشروط.

ت.ب.

*الانتخاب، مفارقة.

K.J. Arrow, *Social Choice and Individual Values* (New Haven, Conn., 1951).

* **اريجينا، جون سكوتس (نحو 810-نحو 877).** من إيرلندا، عاش سنوات في فرنسا حيث عمل في محكمة تشارلز البولد. ترجم عدداً من الأعمال من اليونانية إلى اللاتينية، من ضمنها الأعمال المنحولة إلى ديونيسوس، كما كانت رسائل تخصه، خصوصاً *On the Division of Nature*، أول نسق عظيم في العصور الوسطى، حيث تأثر بأفلاطونية ديونيسوس المنحولة، وقد عرض بوصفه نسقاً في الفكر المسيحي، وإن كان هناك جدل حول ما إذا كان خلواً من نزعة *وحدة الوجود المسيحية. يصنف الطبيعة إلى أربعة أصناف: الطبيعة الخالقة غير المخلوقة، والطبيعة الخالقة والمخلوقة، الطبيعة المخلوقة غير الخالقة، والطبيعة غير المخلوقة وغير الخالقة. على اعتبار أن الله ينتمي إلى النوع الأول، يبدو أنه يقر وحده الوجود، لكن التمييز الذي يعقده بين الخالق غير المخلوق وما عداه يكفي لإقناع بعض الشرائح بأنه قد وجد طريقته الخاصة في تطوير مذهب لا ينأى كثيراً عن العقيدة المسيحية.

أي.برو.

John J. O'Mreara, *Eriugena* (Oxford, 1988).

* **المؤازرة.** وفق رؤية ويل، تحدث المؤازرة حين يكتشف اكتشافا منفصلا تفسيران استقرائيان لنوعين مختلفين أو أكثر من الظواهر، شريطة أن يخلص العلماء إلى العلة الأساسية ذاتها. مثال ذلك، فسرت الجاذبية الكونية اضطرابات الكواكب قدر ما فسرت مبادرة الاعتدالين. مثل هذه الاكتشافات إنما يعزز بعضها بعضاً بشكل يتناسب مع عدد التفسيرات التي يتم الربط بينها على هذا النحو، تماماً كما يحدث مع الشهادات المستقلة على الواقعة نفسها في المحكمة القانونية.

ل.جي.سي.

*الاستقراء.

W. Whewell, *The Philosophy of Inductive Science* (London, 1847), ii. 65-8.

* **المؤازرية، النزعة**. مذهب مناهض للمذهب الكلياني في اختبار النظرية صمم لتبيان كيف أن *الدليل يمكن أن يشهد على فرض مفرد أو ضده عوضاً عن النظرية التي ينتمي إليها بأسرها. تعتبر هذه النزعة التدليل على الفرض هـ، من قبل الشاهد د، مرتهناً بما إذا كان بالمقدور اشتقاق هـ استنباطياً أو احتمالياً من د صحبة فروض أخرى («تشد من أزر») النظرية التي ينتمي إليها هـ خلافاً لمذهب *الفرض - الاستنباطية، يلزم عن النزعة المؤازرية أن الشاهد الذي يدعم أي فرض يقوم بالقدر نفسه بدعم وصل متسق يتكون من ذلك الفرض وأية قضايا غير متعلقة نرغب في دعمها.

جي.ب.ب.

Clark Glymour, *Theory and Evidence (Princeton*, JN, 1980).

* **ازيترك** (esoteric) «داخلي». كلمة استحدثت في القرن الثاني ق.م. للإشارة إلى أعمال أرسطو الأكثر صعوبة، في مقابل أعماله الـ«أكزوترك» *exoteric سهلة الفهم. الطلاب المتقدمون هم المستهدفون من الأعمال الخفية. لقد أثار هذا الغموض قصة مفادها أنهم أخفوا تعاليم أرسطو الحقيقية، التي كانت أسراراً يُضن بها على غير أتباعه. في فترة لاحقة أصبحت الكلمة تستخدم بمعنى «سري»، كما حدث حين استخدمت في وصل تعاليم حلقة فيثاغوراس الباطنية.

ر.جي.هـ.

*الفيثاغورية.

I. During, *Aristitle in the Ancient Biographical Tradition* (Goteborg, 1957), 426-43.

*** الأسبانية، الفلسفة**. السنة الممثلة لأسبانيا هي 1429؛ عام الوحدة السياسية التامة وعام اكتشاف أمريكا، الذي أعطى أسبانيا إمبراطورية دنيوية لا «تغرب عنها الشمس». أيضاً شهد ذلك العالم ازدهاراً استثنائياً للثقافة الأسبانية، استمر طيلة القرن السادس عشر، الذي عرف بالقرن الذهبي للثقافة الإسبانية. لم تكن الفلسفة غريبة عن هذا الازدهار وثمة أسباب مقنعة تبرر ذلك، أساساً موروث التسامح الفكري وتبادل الأفكار الفلسفية ضمن أشياع ثلاثة أديان تميز الفترة الوسيطة. لقد سهل هذا من وصول الثقافة اليونانية الشرقية (عبر الثقافة العربية)، كما أنتج مفكرين لافتين من أمثال ابن رشد، ابن ميمون، لول، فضلاً عن آخرين كثيرين.

هكذا نقر أن معظم الحركات الفلسفية ممثلة في أسبانيا القرن السادس عشر. لقد حصلت *المدرسية على دفعة متجددة في جامعة سالمنكا، حيث طور فيتوريا، سيوريز، وسوتو ميتافيزيقا منفصلة عن اللاهوت، وطرحوا حلولاً جديدة لمشكلة الإرادة الحرة، كما اقترحوا تعاليم قيّمة في المنطق. غير أن أهم إسهام قاموا به قد يتعين في برهانهم على حق الناس، الذي أصبح لاحقاً القانون الدولي الراهن. لقد جادل فيتوريا وسيوريز، بعد أن واجها إشكاليات الشرعية التي أثارتها هزيمة المناطق المكتشفة واستعمارها حديثاً، ضد شرعية الحرب بغية فرض الإيمان، وزعما أن لدى سكان أمريكا الأصليين، بوصفهم بشراً، حقوقاً في الملكية والحكم الذاتي.

أيضاً مثلت *الإنسية و*الأفلاطونية المحدثة تمثيلا جيدا. لقد دافع نصير الإنسية جي.ل. فيفز (1492–1540)، وهو صديق حميم لإيراموس، عن أهمية الذاتية الإنسانية بوصفها أساساً للكرامة البشرية والحياة الدينية. فضلاً عن ذلك، إبان سني الاضطراب، دافع عن السلام والوئام. الراهن أن الأفلاطونية المحدثة الأسبانية تجد تعبيراً كاملاً عنها في كتاب ليون هيبرو *Dialogues on Love* وقد بلغت أوجها في أفكار المتصوفة الأسبان العظام تيريزا دي جيسوس (1515–82) وجوان دي لاكروز (1542–91)، اللذين أكدا أساساً على المحبة سبيلاً للمعرفة الحميمة بالله.

وأخيراً، ثمة جماعة قبل عقلانية من الفلاسفة الفيزيائيين. لقد اقترح ف. سنشيز (1550–1622) فكرة أنه «لا شيء معروف»، حيث شكك في السلطة والموروث بوصفهما أسساً للمعرفة، وتبنى مبدأ «الشك المنهجي» سبيلاً صحيحاً في البحث، ما أثر كثيراً في ديكارت.

غير أن عام 1492 كان أيضاً عام طرد اليهود: العلامة المبكرة على الالتزام الأسباني الرسمي بتعاليم النزعة التطهرية والعقيدة الكاثوليكية. لقد تتوج هذا التيار في الحركة ضد الإصلاحية، مع بروز حملات التفتيش القوية سيئة السمعة وقمع التقدم الفكري. بحلول القرن السابع عشر منعت الدراسة في الخارج وغدا النفوذ مقتصراً على أوغسطين والأكويني.

بعد ثلاثة قرون، في نهاية القرن التاسع عشر، حدث ازدهار جديد في الثقافة الإسبانية، العهد الفضي، الذي توقف بشكل درامي بسبب الحرب الأهلية (1936–9). في الفلسفة، برزت شخصيتان لافتتان، يونامون وأروتيجا جاسيت، صحبة جماعة مهمة من البحاث المرموقين. تعينت المواضيع المهيمنة في هذه الفترة، التي تأثرت كثيراً بالفلسفة الألمانية، في طرح أسئلة عن حدود العقل والموقف البشري الوجودي، فضلاً عن طرح صيغ متنوعة من *اللاعقلانية.

أدت هزيمة الديمقراطية في إسبانيا إلى نفي معظم المثقفين ـ الكتاب، العلماء، وأساتذة الجامعة. في الفلسفة ربما يكون فيراتر موراً الشخصية الأهم. مرة أخرى، أصبح أوغسطين والأكويني الفيلسوفين الرسميين في أسبانيا.

في السنوات الأخيرة، أحيي النشاط الفلسفي بسبب المناخ السياسي والحرية الفكرية. وبسبب عوز الموروث المتصل، ثمة تنوع في الاهتمامات، وهي تجمع أحياناً بين مواريث مختلفة. الحقول الأكثر واعدية هي تاريخ الفلسفة، القديمة خصوصاً، والفلسفة الأخلاقية.

أي.جوم.

J.L. Abellan, *Historia critica del pensamiento espanol* (Madrid, 1979-90).

M. Menendez, *Historia critica de los heterdoxos expanoles* (Madrid, 1978).

*** الأساسي، الفعل**. فكرة طرحت في فلسفة الفعل. قد يقوم المرء بفعل عبر قيامه بفعل آخر، كأن يصوت برفع يده. رفع اليد هنا فعل أكثر أساسية (أو أكثر أولية) من التصويت. الفعل الذي ليس ثمة فعل أكثر أساسية منه (أي الفعل الذي لا يتم عبر القيام بفعل آخر) هو الفعل الأساسي. ثمة تنويعات لهذه الفكرة، طرحت أحياناً تنكباً لمواجهة المذهب لأية متراجعات، وأحياناً لإلقاء الضوء على أنواع مختلفة من العلاقات القائمة بين الأفعال التي تقوم بها الكائنات الفاعلة.

إذا كانت الأفعال فردية (وقائع من قبيل رفع جون يده في الوقت ت)، وكان بالمقدور تفريدها بطريقة

محكمة، لن ينطبق التعبيران «أكثر أساسية من» و«أساسي» على الأفعال نفسها، بل على الأشياء التي تنجز حين تكون هناك أفعال، أشياء من قبيل رفع اليد أو التصويت (التي تسمى أحياناً أفعالاً).

جي.هورن.

*الفعل.

Jennifer Hornsby, *Actions* (London, 1980), chs. 5,6.

*** الأساسية، الإقرارات**. الإقرار س إقرار أساسي إذا وفقط إذا كانت قيم صدق س تحدد على الأقل قيم صدق إقرار آخر ص، وليس هناك إقرار ل تحدد قيم صدق س.

في الحالة النمطية، وليس دائماً، إذا كانت س إقراراً أساسياً فإن قيم صدق س ترتهن بالحصول أو عدم الحصول على *وضع امبيريقي. *الامبيريقية بوصفها مذهباً في المعنى تستلزم وجود إقرارات أساسية، لكن العكس غير صحيح.

إقرارات نيورات *البروتوكولية *(Protokollsatze)*، وإقرارات فتجنشتين الأولية *(elementarsatze)*، فضلاً عن إقرارات رسل الذرية، إقرارات أساسية، لكننا ندين بالمصطلح «إقرارات أساسية» لأير.

س.ب.

A.J. Ayer, *Philosophical Essays* (London, 1959).

*** اسبينوزا، باروخ (أو بنديكتوس)** (1632–77). فيلسوف هولندي يهودي، ينحدر من أسرة برتغالية مارونية يهودية (أرغمت على اعتناق المسيحية لكنها تمسكت سراً باليهودية). هاجر أبوه إلى امستردام لتجنب الاضطهاد، حيث أدار مشروعاً تجارياً ناجحاً. ماتت أمه حين بلغ السادسة، وتوفي أبوه حين بلغ الثانية والعشرين. غير أن أزمة طرأت حين أحجم عن إنكار الآراء الهرطوقية التي سمعت تتردد على لسانه، وبعد محاولة فاشلة لشراء صمته، طرد من الطائفة اليهودية. ثمة اختلاف حول الأسباب التي استدعت القيام بمثل هذا الإجراء الصارم، فثمة من يرى أن الوضع الديني الخاص بالمارونيين قد شجع على الريبة و«الانحلال» في الممارسة اليهودية وأن الربيين قد شعروا أنه يتوجب عليهم تكريس الوحدة الدينية في طائفتهم (كما كانت هناك «محرمات» مشابهة لأخرى)، في حين يؤكد آخرون الحاجة إلى إقناع آباء المدينة بأن الطائفة اليهودية ملتزمة بالإيمانية الأساسية التي تعتنقها المسيحية. بعد مرور عدد قليل من السنوات على الحظر (الذي أثر على أعمال الأسرة)، غادر اسبيوزا أمستردام وعاش سنوات في رزنبرج، قرب ليدن، حيث سكن مع زميل له في الجامعة كان قد ارتبط به. بعد أربع سنوات انتقل إلى فوربرج ثم إلى لاهاي، حيث عاش في منزل متواضع (المنزلان اللذان سكنهما في رزنبرج ولاهاي يضمان الآن مكتبة ومكاتب جمعية اسبينوزا الهولندية، *Verening het Spinozahuis*). مهر في صناعة طحن العدسات البصرية وكان يحصل على جزء من دخله من هذه الصناعة، رغم أنه قبل أيضاً معونة مالية صغيرة من أتباعه. بظهور كتابه *Tractatus Theologico*-Politicus عام 1670، شاهت سمعته. من ضمن أصدقائه الذين تبادلوا الرسائل معه بشكل متكرر نذكر هنري أولدبرج، سكرتير الجمعية الملكية في لندن. ربما أمل أولدبرج ومسيحيون آخرون أن يقوم اسبينوزا بهداية الجماهير اليهودية إلى المسيحية، فهذا ما جعلهم إيمانهم بالعصر الألفي السعيد يتوقعون. غير أن اسبينوزا كان يتصور عيسى بوصفه في أفضل الأحوال آخر الأنبياء اليهود العظام.

لم ينشر في حياته سوى كتابين: *The Principles of Descartes' Philosophy* الذي كان كتبه لفتى كان يدرسه، وقد صدر عهام 1663، و *Tractatus Theologico-* Politicus الذي نشر دون اسم في أمستردام، ولأسباب وجيهة ظهر تحت عنوان وغلاف مزيفين. غير أن سمعة الكتاب ما لبثت أن شاهت، وما أن عرف مؤلفه حتى تعرض للعن بسببه.

جزء منه كان دراسة إنجلية وآخر أطروحة سياسية. غايته الأساسية النصح بالحرية التامة في الفكر والممارسة الدينية، التي تتعرض للامتثال السلوكي لقوانين الأرض. ولكونه عملياً أول تقص للنصوص الدينية المقدسة (أساساً أسفار العهد القديم) بوصفها وثائق تاريخية، كونه يعكس القيود الفكرية في عصره، والسلطة المثيرة للمشاكل، فقد فتح المجال لما يسمى بالنقد الأعلى. المهم عنده هو رسالة الإنجيل الأخلاقية. العلم والميتافيزيقا المتضمنان فيه مجرد إضافات تخيلية لتعليم الأخلاق للجموع. رغم أنه بطريقة ليست فضولية يماهي الله بالطبيعة، أحد الآراء التي أدت إلى طرده (إبان قيامه بكتابة كتابه في الأخلاق *Ethics*)، فإنه يكتب بطريقة أكثر تقليدية حتى حين ينكر الحاجة فوق الطبيعية لما أخبر عنه من معجزات. ثمة جدل كبير حول ما إذا كان هذا يبين أن من يقرأ كتابه في الأخلاق بطريقة دنيوية متطرفة يسيء فهمه، أو ما إذا كان اسبينوزا لم يكن يستهدف الجموع من عرضه، بل المثقفين الدينيين التقليديين في عهده، حيث أراد أن يروج بينهم مثله

الليبرالية المتسامحة. لقد أراد من دراسة الإنجيل تبيان أنه لا شيء فيه يحرم التسامح ضمن اليهودية أو المسيحية أو بينهما، كما أراد توضيح حقائق سياسية بعينها عبر التفكير في التاريخ اليهودي، مثال العلاقات المرغوب فيها بين الكنيسة والدولة. تدين نظريته السياسية بالكثير لهوبز، حيث وظفت على نحو مشابه فكرة «العقد الاجتماعي»، وإن تعلمت منها درساً أكثر ليبرالية وديمقراطية. كان ملتزماً شخصياً بالسياسات الجمهورية التي قال بها الأخوان دي وت في امستردام، وقد استاء لمقتلهما، وعارض الدعاوى الملكية في المجلس البرتغالي.

بعيد موته نشر أحد أصدقائه *Opera Postuma*، وقد اشتمل على كتاب *Ethics*، أحد أبرز وأهم أعمال الفلسفة الغربية، و *Tractatus Theologico-Politicus* الذي لم يكتمل، وبعض الأعمال الأقل شأناً، فضلاً عن بعض المراسلات المهمة. كانت سمعته قد ساءت إلى حد أن أصدقاءه ظلوا يمهرون أعماله باسم B.D.S (عقب ذلك طبع عملان آخران).

تعرضت أعماله لقدر كبير من التأويلات المتنوعة لم يعهده غيره من الفلاسفة. قد لا يبين هذا سوى تشابه نسقه الكوني مع الكون الذي يعكسه. ثمة تفسير أقل إثارة للجدل مفاده أنه وفقاً لنقطة بدء القارئ، قد يكون نسقه دعوة للتخلي عن المعتقد والممارسة اليهودية، أو بعثاً لمفهوم الله الذي بدا أنه يحتضر. في القرن السابع عشر والثامن عشر ساد اعتباره ملحداً متخفياً على نحو استثنائي، وفي القرن التاسع عشر اعتبر مبشراً *بالمثالية المطلقة. بعض مفكري القرن العشرين يعتبرونه بطريقة تفكير أحادية الأبعاد مبشراً *بعلم تأويل معرفي للعقل، في حين كاد آخرون يعتبرونه ذرياً منطقياً، فيما احتفى آخرون بمذهب وحدة الوجود كونه يطرح أساساً «علم بيئة معمق». من ضمن المفكرين الذين تأثروا به نذكر جوتهن لسنج، هين، نيتشه، جورج إليوت، أينشتين، فرويد، برتراند رسل، وجورج سانتيانا، في حين اعتبر هيجل فلسفة اسبينوزا مرحلة ديالكتيكية مهمة على نحو خاص في تشكيل فكرته المطلقة. تاريخياً تأثر اسبينوزا كثيراً بديكارت، رغم أن مفاد فكره مختلف عند مختلف المفكرين اليهود بدرجة متنوعة.

عمله العظيم *Ethics* إنما يعرض في شكل نسق استنباطي على طريقة إقليدس. تستهل كل أجزائه الخمسة: ("Concerning God", "On the Nature and Origin of the Mind", "Concerning the Origin and Nature of the Emotions, "Of Human Bondage, or the Strength of the Emotions", "Of the Power of the Intellect, or of Human Freedom") بطائفة من التعاريف والبدهيات تتبعها سلسلة من المبرهنات يتم إثباتها وفق ما يسبقها، فضلاً عن ملاحظات مفيدة في الملاحق و Scholia.

في الجزء الأول يثبت أسبينوزا (بمعنى أنه أراد أن يثبت) أنه لا وجود إلا لجوهر واحد (بمعنى شيء مفرد على نحو حقيقي وبقابلية للفهم لا تركن إلى أشياء أخرى)، وهذا يناظر في آن المعاني التقليدية «الله» (مثال أن وجوده لازم عن ماهيته) و«الطبيعة» (التي تحكمها القوانين الطبيعية). إن أسبينوزا يستنبط هذا الزعم عبر تحليل مفهوم الجوهر الفرد تحليلاً متطرفاً يستخدم برهاناً مركباً يقر على وجه التقريب ما يلي:

1. بداية يجب أن نلحظ بعض تعاريفه الاستهلالية. «أفهم من *الجوهر ما يتقوم بذاته، ويدرك عبر ذاته، بمعنى أن مفهومه لا يتطلب مفهوم أي شيء آخر يتوجب أن يتشكل منه»؛ وأفهم «*بالصفة ما يدركه الفكر في الجوهر بوصفه مشكلاً لماهيته»؛ وأفهم من «*الحال آثار الجوهر أو ما هو في شيء آخر يفهم عبره». «أما الله فكائن لا متناه على نحو مطلق، أي جوهر يتشكل من أحوال لا متناهية يعبر كل منها عن ماهية سرمدية لا متناهية».

2. بعد نقلات مبدئية بعينها يثبت أسبينوزا القضية 5: «يستحيل أن يوجد في الكون أكثر من جوهر من ذات الطبيعة أو الصفة»؛ وذلك باعتبار ما يمكن أن يميز بين جوهرين. يستحيل أن يتعين ذلك المميز في تأثيرهما أو أحوالهما، إذ محتم أن يختلفا حتى تختلف تأثيراتهما (تماماً كما أننا لا نستطيع تمييز رجلين بحقيقة أن أحدهما غاضب والآخر ليس بغاضب، لأن هذا الإمكان يرتهن بكونهما رجلين مختلفين - قارن هذا ببعض البراهين المعاصرة فيما يتعلق بالفرديات المجردة). على ذلك، وفق البديل الوحيد، أنهما متمايزان بطبيعتهما أو صفاتهما، ما كان لهما أن يكونا حالات عينية لما أنكر. لماذا لم يعتبر اسبينوزا إمكان الاعتراض الواضح بداهة (الذي لاحظه ليبنتز)؛ إمكان أن يشتركا في صفة مفردة فحسب من صفاتهما؟ هذا أمر مثار جدل وثمة حل يقترح أنه بحسبان أن الصفة مجرد طريقة في إدراك ماهية الجوهر أو طبيعته، فإن أية صفة مشتركة تستلزم ماهية مشتركة تستلزم الطائفة نفسها من الصفات بوصفها سبيلاً في إدراكها.

3. تقر القضية الحاسمة التالية (الجزء 1، القضية 11) ضرورة وجود الله كما سبق تعريفه (أو تعريفه

بوصفه شيئا لا بوصفها مذكرا) ـ قولنا تعريفه بوصفه مؤنثا يتضمن مفارقة تاريخية). برهان اسبينوزا *الأنطولوجي على هذا مشتق على نحو فجائي من القضية 7، التي تقر أن الوجود يتعلق بطبيعة الجوهر (وبذا محتم أن يتعلق بالجوهر الإلهي)، المشتقة بدورها من استحالة إنتاج جوهر لآخر، التي أثبتت في قضايا سابقة (كون هذا الإنتاج السببي يشترط وحدة طبيعية مستحيلة لاستحالة اشتراك جوهرين في الطبيعة).

قد نعتقد أن هذا إنما يبين أنه إذا وجد جوهر أصلاً، فإنه محتم أن يوجد بسبب طبيعته الخاصة، دون أن يخبرنا أي الجواهر يوجد، إن كان ثمة جواهر. غير أن مفاد الفكرة المؤسسة فيما يبدو أن أي جوهر يمكن أن يدرك على نحو متسق (بماهية قابلة للتحق) محتم أن يوجد، لأنه يستحيل اشتقاق مفهومه من أي شيء باستثناء وجوده نفسه. في حالة الشيء الذي لا يمكن وجوده إلا كتعديل لشيء آخر، الأمر مختلف، لإنه لا يمكن اشتقاق مفهومه من مفهوم ذلك الذي هو تعديل ممكن له. هكذا (وهذه أمثلتي) قد يشتق مفهوم شجاعة هوارتيو في موقف افتراضي ما من مفهوم مناسب لهوارتيو نفسه، ومفهوم وحيد القرن الخرافي من مفهوم المكان الكلي الذي قد يوجد فيه. ولكن في حالة الجوهر الذي يمكن إدراكه على نحو متسق، مثل الله، لا سبيل لمثل هذا الاشتقاق، كما أن قابليته للإدراك على نحو متسق محتم أن تشتق من وجوده الواقعي. (يزعم ليبنتز أنه يتوجب على البرهان الأنطولوجي أن يثبت أولاً إمكان قابلية الله للإدراك على نحو متسق. الراهن أن أسبينوزا في سياق أول إثباتين إضافيين يحاول تبيان ذلك).

4. باعتبار وجود جوهر كامل يحتاز على كل الصفات، وبحسبان اشتمال وجود أكثر من جوهر يحتاز على الصفات نفسها، يلزم أن هذا الجوهر الكامل هو الجوهر الوحيد، إذ لا صفات تبقى لأي جوهر آخر. هكذا يقر (الجزء 1، القضية 14) «ليس هناك جوهر يمكن أن يوجد أو يدرك باستثناء الله».

يجب أن نواصل العرض بطريقة أقل تفصيلية، كل الأشياء المتناهية العادية أحوال لهذا الجوهر، بمعنى أن علاقتها به كعلاقة الانفعالات بالشخص أو الحركات بالمتحرك. هكذا يكمن وجود الشخص في كون الجوهر في وضع بعينه، تماماً كما أن وجود غضبي إنما يكمن في كوني في وضع بعينه (هذه القراءة لاسبينوزا مثار جدل). الراهن أن غضبي حال (أو «أثر» على حد تعبير اسبينوزا) لحال.

يقاوم بعض الشراح فكرة تقليدية مفادها أن إله اسبينوزا ليس سوى الطبيعة، حيث يرون أنه الجوهر الذي تكمن فيه كل ظواهر. ولكن رغم أنه يتوجب علينا تمييز جوهر ـ وصفات ـ الله عن أحواله، فإن هذا يظل يسمح بأن تكون كل الظواهر الطبيعية أوضاعاً له، تماماً كما أن أمزجتي أوضاع لي. على ذلك، لا ريب أن الله عنده ليس مجرد الكون المادي (رغم أن إقراره أن الله مادي أحد مزاعمه المتطرفة). ذلك أنه يعبر عن ماهية الله عبر عدد لا متناه من الصفات، الامتداد المادي أحدها. هكذا يكون العالم المادي جسد الله، في جانبه المادي، وليس الله كله. لقد اتفق أن البشر لا يعرفون سوى صفة أخرى من هذه الصفات، ألا وهي الفكر. الله أو الكون إذن شيء مادي لا متناه وشيء مفكر لا متناه في آن (فضلاً عن كونه عدداً لا متناهياً من الأشياء الأخرى التي نجهل طبيعتها).

يستنفد الجوهر الأحد كل ما يوجد من أشياء. ولكن ماذا عن ماهية وصفات هذا الجوهر وماهيات أحواله؟ من منحى آخر، يبدو أنها أنواع إضافية من الكينونات. لكنها ليست كذلك.

أ. ماهية الشيء المتناهي (أي الحال المتناهية) هو الشيء نفسه فحسب (أو بالأحرى ذلك اللب فيه الذي محتم أن يبقى ما بقي الشيء) بوصفه إمكاناً يشكل تحققه بوصفه موجودا أو يجعل عدم تحققه مجرد شيء ممكن الوجود (وفق الخصائص العامة للكون على أقل تقدير). وعلى نحو مشابه. فإن ماهية الجوهر الفرد شيء في الجوهر نفسه، لب الكون الذي محتم أن يبقى ببقاء أي شيء والذي تكون كل الأشياء المتناهية أوضاعاً متغيرة فيه. غير أنه لا ريب في احتيازه أو سبق احتيازه على مجرد إمكان، وهو ماهية متحققة ضرورة. إن كون الشيء ممكناً دون وجوده حقيقة محتمة عن شيء يوجد بالفعل. عدم وجود وحيد القرن هو حقيقة أنه لا مكان له في الكون، ولكن لا شيء لا مكان له في الطبيعة، أي في الجوهر الفرد. ثمة إثبات ضمني هنا على وجود الله.

ب. ركز كثير من النقاش على كيفية تصور اسبينوزا لعلاقة ماهية الجوهر الفرد بصفاته. التأويل «الذاتي» يعتبرها مظاهر ذاتية لعقل ماهية نيومانية [تتعلق بالشيء ذاته] نهائية مجهولة. غير أن معظم الشراح المعاصرين يفضلون التأويل الموضوعي الذي يقر أنها مكونات حقيقية للماهية عوضاً عن أن تكون نقاباً تتستر خلفه. ثمة صعوبات تواجه التصورين، بوصف كل منهما تأويلاً وفلسفة. إنني أتخذ موقفاً وسطاً يرى أن كل

حال أحد سبل متنوعة لإدراك الماهية بطريقة صحيحة. (من ضمن مبررات هذا، المبرر الذي رأينا أنه يطرحه للجزء 1، القضية 5). هكذا يمكن للكون أن يعتبر حقيقة نسقاً مادياً (صفة الامتداد) أو نسقاً ذهنياً، أي نسقاً من الأفكار (خاصية الفكر)، في حين أن هناك من حيث المبدأ سبلاً ممكنة لاعتباره (خصائص مجهولة) تتجاوز القدرة البشرية. باختصار، لا ماهية الجوهر ولا خصائصه تعد أشياء تنضاف إلى الجوهر نفسه.

بوصفه نسقاً من الفكر، الله أو الطبيعة هو فكرته عن نفسه بحسب أنه نسق مادي، وكل شيء مادي، بوصفه حالاً للجوهر الفرد، شيء مادي وفكرة هذا الشيء المادي، أي ذلك المكون من عقل الله الذي هو وعيه له. هكذا تحتاز كل وحدة حقيقية في الطبيعة المادية، الحيوان، النبات، أو الجزيء النهائي، على نظيرها الفكري، إذ يمكن إدراكها لا بوصفها شيئا مادي بل فكرة ذلك الشيء المادي. العقل الإنساني هو فكرة الجسد البشري (عن كيفية عمله ككل، لا فكرة كل تفاصيله). مرة أخرى يؤول الشراح اسبينوزا هنا بشكل مختلف، وإن اتفق معظمهم على أن هذا يستلزم أن كل شيء مادي يحتاز على نوع من الحساسية. ولكن فقط بقدر ما يحتاز الشيء المادي على كلية بعينها، يشكل نظيره الفكري عقلاً بقدر كاف من التميز عن سائر الفكرية الكونية. يحتاز كل شيء متناه على *"conatus"* (نزوع للنضال أو الجهاد) للحفاظ على وجود الخاص، الحفاظ على تحقق ماهيته (الراهن أن هذا النزوع هو الماهية الكامنة في نزوع للبقاء)، إلى أن يهزم لأسباب خارجية. من شأن هذا أن ينتج سلوكاً يحافظ على الذات، يناسب الظروف الراهنة بقدر ما يستطيع الشيء رصده داخلياً. ينزع الجسم ـ العقل البشري على نحو خاص إلى مثل هذا الرصد، الذي تشكل فكرته عن البيئة المحيطة (فكرته عن البيئة جزء من أفكار الله الراهنة عنها وفق تأثرها بهذا). المتعة والألم المناظران الفكريان لزيادة أو نقصان ما تبقى من فعالية النزوع نحو النضال، وهما يختلفان باختلاف ماهية الشيء. يعرف اسنبيوزا كل الانفعالات عبر المتعة والألم، والنزوع النضالي الأساسي الذي يعرضانه . إنه يروم دراسة علم النفس البشري دراسة مجردة عاطفياً، «كما لو كان بحثاً في الخطوط والمستويات أو الأجسام»؛ في مقابل الذين «يفضلون إساءة استخدام انفعالات الناس وأفعالهم أو السخرية منها على فهمها». ذلك أن فهم أنفسنا هو السبيل الوحيد للظفر بالحرية بالمعنى الذي يريده اسبينوزا.

اسبينوزا حتمي متطرف، فكل شيء يحدث محتم بعاملين، وفق طريقة تصور همبل في التفسير العلمي، طبيعة الله الراهنة، أي قوانين الطبيعة، وظروف مسبقة محتمة بدورها عبر زمن لا متناه. ليس ثمة «حرية استواء»، بل ثمة درجات متنوعة من الحرية البشرية بمعنى أهم. السلوك المادي والفكري عند البشر (أو من حيث المبدأ، أي شيء متناه) قد يكون نشطاً أو سلبياً بدرجات متفاوتة. كلما كان تنشأ على نحو متفرد (أو مبدع) عن نزوعه النضالي، كان أكثر نشاطاً؛ وكلما كان مجرد استجابة لأشياء خارجية، كان أكثر سلبية. السلوك النشط للعقل إنما يكمن فيما يسميه اسبينوزا بالأفكار المناسبة، في حين يكمن السلوك السلبي في أفكار غير مناسبة؛ الأفكار المناسبة تشكل ضرورة معرفة حقيقية. للمعرفة ثلاث درجات، وفق مناسبيتها: (1) معرفة عبر الإشاعات والخبرة الغامضة؛ (2) معرفة عبر استدلال عقلي عام؛ (3) تبصر عقلاني حدسي. تفضي المعرفة الأولى إلى انفعال ونشاط من النوع العبودي أساساً؛ الحرية البشرية إنما تكمن في التدرج من النمط الثاني إلى الثالث من المعرفة. في هذا المستوى وحده نتوقف عن أن نكون ضحايا لانفعالات لا نفهمها بشكل مناسب ولا نستطيع الحكم فيها. النوع الثالث من المعرفة يفضي في النهاية إلى «الحب الفكري لله»، مفهوم اسبينوزا في الخلاص.

بعبارات أكثر مرونة، يعتبرنا اسبينوزا في عنت ما دمنا تحت طائلة ظروف خارجية (بمعنى يشتمل خصوصاً على عمليات فكرية خاصة بنا لا نفهمها تماماً)، ويعتبرنا أحراراً بقدر ما نواجه الحياة بفهم خلاق لما يخدم بأفضل الطرق المقاصد التي تحتمها الأفكار المناسبة فينا.

قد نتساءل عن مدى التزام اسبينوزا بما يمكن تسميته بالرؤية الدينية في العالم. لا ريب أنه ضد كل أشكال الدين التي يعتبرها منكرة للحياة وتنظر للحاضر على أنه مجرد تحضير لحياة سوف تعقبها؛ عوضاً عن ذلك، يتوجب أن تكون غايتنا الأولى التمتع بالحياة هنا والآن. غير أنه يتوجب على هذا أن يتوج مثالياً في ذلك الفهم شبه الصوفي لموضعنا السرمدي في مخطط الأشياء، ووحدة الله، أو الطبيعة، التي يسميها الحب الفكري لله. يتوجب على حب الله بهذا المعنى أن يكون الهدف المحوري في حياة الرجل الحكيم.

بالنسبة للدين كما يفهمه الناس، بين أنه اعتقد أن قدراً كبيراً منه مجرد خرافة، يعادي التسامح وهو بطرق كثيرة ليس مفيداً بوصفه أساساً لحياة خيرة. غير أنه

اعتقد أيضاً أنه بالنسبة لعموم الناس، العاجزين عن الحب الفكري لله الذي يمارسه الفيلسوف، يمكن للدين الرائج أن يكون عوضاً ذا قيمة من وجهة نظر أخلاقية، حيث يوفر شكلاً أقل كمالاً من الخلاص المتوفر للذين يعيشون وفق قيم أخلاقية ويحبون الله، كما يتصورونه، على نحو مناسب، شريطة فحسب أن يكون حبهم لله من النوع الذي يكرس الامتثال لوصايا الأخلاق الأساسية.

حقيقة، يمكن الجدل بأن اسبينوزا أعظم فيلسوف أخلاقي «حديث» طور ما يمكن أن يعتبر *فلسفة شخصية في الحياة.

ت.ل.س.س.

*الحتمية؛ الحرية.

TRANSLATIONS

Baruch Spinoza: The Ethics and Selected Lectures, tr. Samuel Shirley Iindianapolis, 1982).

The Collected Works of Spinoza, ed. And tr. Edward Curley (Princeton, NJ, 1985).

Spinoza: Ethics, ed. G.H.R. Parinson (London, 1989).

Tractatus Theologico- Politicus, tr. Samuel Shirley (Leiden, 1991).

COMMENTARIES

Jonathan Bennett, *A Study of Spinoza's Ethics* (Cambridge, 1984).

Edwin Curley, *Behind the Geometrical Method: Reading of Spinoza's Ethics* (Princeton, NJ, 1988).

Spinoza's Metaphysics: A Study in Interpretation (Cambridge, Mass, 1969).

Alan Donagan, *Spinoza* (Brighton, 1988).

Stuart Hampshire, *Spinoza* (Harmondsworth, 1951).

Errol Harris, *Salvation from Despair: A Reappraisal of Spinoza's Philosophy* (The Huge, 1973).

G.H.R. Parkinson, *Spinoza's Theory of Knowledge* (1953).

T.L.S. Sprigge, *Theory of Existence* (Harmondsworth, 1984), ch. 8.

COLLECTIONS

E. Freeman and M. Mandelbaum, *Spinoza: Essays in Interpretation* (La Salle, Ill., 1975).

Majorie Grene (ed.), *Spinoza: A Collection of Critical Essays* (New York, 1985).

S.P. Kashap (ed.), *Studies in Spinoza: Critical and Interpretive Essays* (Berkeley, Calif., 1972).

*** الاستاد، أو الصفوف المتحركة، مفارقة**. أكثر مفارقات زينون الإيلي في الحركة غموضاً. تشبه الصفوف قافلة من المركبات؛ قافلة المركبات أ ساكنة، في حين تمر قافلة المركبات ب وقافلة المركبات ج عليها بسرعة ثابتة في اتجاهين متضادين. يبدو أن زينون يستنتج أن ب تستغرق نفس (وضعف) المدة التي تستغرقها ج في المرور بالقافلة أ. وفق ذلك، فإن الزمن يساوي نصفه. ثمة من يقترح أن زينون يهاجم فكرة الحد الأدنى من امتداد الزمن: يفترض جدلا أن زمن مرور ب على أ هو هذا الحد الأدنى. ولكن إذا صح هذا، رغم أن ضعف زمن مرور ج يساوي ذلك الحد الأدنى، يستحيل أن يكون زمن مرور ج أقل من ذلك. ثمة مقترح آخر مفاده إغفال نسبية الحركة: باعتبار أن المركبات متساوية الأطوال، محتم أن يستغرق مرور ب المركبة أ نفس الوقت الذي يستغرقه مرورها بالمركبة ج.

سي.أي.ك.

W.C. Salmon (ed.), Zeno's Paradoxes (Indianapolis, 1970).

*** الأسترالية، الفلسفة**. مجيء اندرسون إلى سدني عام 1927 أنهى أربعين عاماً من هيمنة المثالية على الفلسفة الأسترالية. (ثمة كتاب واحد بقي بقيد الحياة من تلك الفترة، كتاب متشل *Structure and the Growth of the Mind* (London, 1907). مذّاك لم تعد النزعة التقليدية تستبان في الفلسفة الأسترالية.

اتخذت كل رؤى اندرسون، الواقعية، الامبيريقية، المادية، التعددية، والحتمية، صيغة جدلية. لقد استمر النزاع بين سدني ومبالورن، وهذا أمر حاسم في الفلسفة الاسترالية، الذي بدأ بوصول اندرسون واستمر إلى أن تقاعد عام 1958. تغيرت ملامح ذلك التعارض بمجيء جورج بول لفترة قصيرة إلى مالبورن حاملاً معه أفكار فتجنشتين المتأخر. عقب ذلك هيمنت فلسفة اللغة العادية المتأسية برايل. إذا كان تيار سدني حقق على يد باسمور وماكاي نجاحات ضد المواقف المحدثة تفوق تلك التي حققها نقد مالبورن للمواقف الاندورسية، فإن السبب لا يرجع إلى عوز في براعة مفكري مالبورن. كانت الحقائق الضرورية مسألة مثارة، وقد قام جاسكنج (الذي جادل في «Mathematics and the World'» بأننا نستطيع استخدام أية قواعد رياضية نشاء دون مواجهة أية مشاكل) بترجمة مذهب فتجنشتين لتسهيل فهمه. كان مفاد الرأي السائد في استراليا أن مفهوم سدني للفلسفة بوصفها بحثاً في طبيعة الأشياء (بحيث تواصل مسيرة العلم) قد انتهى. الواقع أن الميتافيزيقا كانت في طريق عودتها بقوة ربما لم تعهدها في مكان آخر.

في الخمسينيات طور سمارت واديليد نظرية جديدة في العقل، تعرف أحياناً خارج استراليا باسم «المادية الاسترالية». تقر هذه النظرية، وفق «آراء جديرة بالثقة العلمية» ـ حيث بدا العلم مادياً ـ أن أوضاع الوعي ليست سوى عمليات دماغية. لقد كان جعلها نظرية جديدة استراتيجية خاصة في مواجهة صعوبات بدت غير قابلة للتذليل يستبان أنها تقف في طريق هذه الوحدة. (حين سئل أحد الأستراليين في بريطانيا عما إذا كان إقرار سمارت لتلك النظرية راجعاً إلى شدة الحرارة، أجاب «إن أستراليا ليست حارة إلى هذه الدرجة»). «نظرية الوحدة في العقل» أصبحت *«مادية مركزية الأوضاع» حين طرح اندرسون، الذي تبنى الرؤية التقليدية في العقل بوصفه سبب الفعل، تصورا ماديا كلية في كل الأنشطة الذهنية، تماماً كما فعل بخصوص حالات الوعي. أكثر محاولات التصدي لرد النفسي إلى المادي فعالية نجدها في إحدى أطوار برهنة جاكسون، في كتابه *Perception* (Cambridge, 1977)، على مذهب في معرفتنا بالأشياء المادية، هو مذهب الإدراك التمثيلي، يرى معظم الفلاسفة المعاصرون أنه لا قبل لأحد بالدفاع عنه.

عبر الترويج لفكرة أن الفلسفة جزء من «العلم الكلي»، عملت الحركة المادية على تكريس رؤية تقر أن الفلسفة لم تبدأ إلا بالأمس القريب. تاريخ العلم، وفق ما لاحظ أحد مراقبي المشهد الفكري، لا يشكل جزءاً من العلم. إن هذا الشعور اللاتاريخي بالفلسفة الذي كان مالبورينيا في فترة ما، في مقابل الموقف الذي اتخذته سدني، كاد يصبح اليوم معلمة فارقة لفلسفة العقل الاسترالية.

رغم أن أستراليا كانت متأخرة في المنطق، إلا أنها أصبحت في السبعينيات موطن تطور أنساق المنطق غير التقليدية، خصوصاً *منطق التعلق. مير وراوتلي هما أبرز اسمين في هذا الخصوص. لقد اعتبر المنطق القياسي الحديث منافياً للعقل ـ «الرهان على وجود الله»، فيما يقول باسكال، «أفضل بكثير من الرهان على وجود فئات».

أفضل الأعمال الأسترالية في أسس الأخلاق هو كتاب كرت بير *Moral Point of View* (Ithaca, NY, 1958)، الذي يزعم دون تعويل على الحدس أن الأخلاق موضوعية. أما ديفيد هـ.منر فيدافع في كتابه *Empiricism and Ethics* (Cambridge, 1967) عن ذاتانية أخلاقية بسيطة، في حين يهاجم جوليوس كوفيسي في *Moral Notions* (London, 1967) الزعم بوجود «فاصل بين الوقائع والقيم». *علم الأخلاق البيئي و*علم الأخلاق الحيوي المجالان الأساسيان في *علم الأخلاق التطبيقي. توظيف قدر المساحة المتاحة للأعمال المتعلقة بعلم الأخلاق الحيوي، وهو يسير، إنما يقتصر على جعل النقاش مستمراً: زعم باسمور بوجوب تبوؤ المصالح الذاتية مركز الصدارة حال توجب حماية البيئة والحرية الإنسانية، وزعم بن بأن مفهوم الحق يفقد دلالته المميزة إذا عزيت الحقوق إلى غير الأشخاص، غير أن احتياز الشيء على قيمة لا يتطلب اشتقاقات تعمل على أنسنة الطبيعة؛ فضلاً عن زعم روتلي بأن كون الكائن بشراً «ليس أمراً مهما من وجهة نظر أخلاقية». هذا زعم مهم في علم الأخلاق الحيوي الذي يقول به سنجر وتولي. كتاب تولي *Abortion and Infanticide* (Oxford, 1963)، الذي يبطل دون تراجع القيمة الابستمولوجية للمشاعر، يشكل أهم الأعمال الأسترالية في الأخلاق الحيوية. أفضل نقاش أسترالي يركز على إغفال «السياقات الانفعالية الخاصة بالحمل والطفولة» هو الذي تجده عند جينيفيف للويد في الملحق *Women and Philosophy* الذي صدر عام 1986 The Australian Journal of Philosophy. إنها مؤلفة *The Man of Reason* الذي اعتبر «عملاً كلاسيكياً في أدبيات المرأة في القرن العشرين».

س.أي.ج.

*نيوزيلندة، فلسفة؛ المرأة في الفلسفة.

S.A. Grave, *A History of Philosophy in Australian* (St Lucia, Qld, 1984).
C.F. Presley (ed.), *The Identity Theory of Mind* (St Lucid, Qld, 1967).
J.T.J. Srzendnicki and D. Wood (eds.), *Essays on Philosophy in Australia* (Dordrecht, 1992).

*** التاسيسية.** النظرية التي تقرأ أن *معرفة العالم تركن إلى أسس من المعتقدات اليقينية يمكن منها اشتقاق قضايا أخرى بحيث تنتج بنية فوقية من الحقائق المعروفة. تقليدياً، المعتقدات المتعلقة بخبرتنا الحسية هي التي تشكل الأساس، والمعتقدات المتعلقة بالعالم الخارجي هي التي تشكل البنية الفوقية. غير أن افتراض عصمة المعتقدات الخاصة بالخبرة الحسية عن الزلل تعرض لنقد شديد، يشهد على ذلك هجوم سلرز على «خرافة *المعطى».

أو.ر.جي.

*قارب نيوراه.

Jonathan Dancy, *Introduction to Cotemporary Epistemology* (Oxford, 1985).
Wilfrid Sellars, *Science, Perception and Reality* (London, 1963), ch. 5, sects. 3-11.

* **أ، سلسلة، وسلسلة ب.** استخدم جي.م.إي. مكتاجرت هذين المصطلحين لوصف طريقتين مختلفتين يمكن وفقهما اعتبار الحوادث مرتبة زمنياً. (*الزمن). ترتب الحوادث وفق السلسلة ـ أ على أنها ماضية وحاضرة ومستقبلية، في حين أنها مرتبة وفق السلسلة ـ ب على اعتبار أن بعضها يسبق أو يلحق بعضها الآخر. هكذا تعد معركة هاستنجز حدثاً ماضياً، وتدمير الأرض حدثاً مستقبلياً، والأول أسبق من الثاني. على ذلك، فإن علاقات الحوادث الخاصة بالسلسلة ـ ب لا تتغير عبر الزمن، في حين أنها تتغير نسبة إلى كونها ماضية أو حاضرة أو مستقبلية. لقد كانت تلك المعركة في زمن ما حدثاً مستقبلياً، وتدمير الأرض سوف يكون في زمن ما حدثاً ماضياً، رغم أنهما يبقيان دوماً طرفين في علاقة السابق ـ اللاحق ذاتها.

إي.جي.ل.

D.H. Mellor, *Real Time* (Cambridge, 1981).

* **أساليب الحياة.** تعبير يرد ست مرات في أعمال فتجنشتين المنشورة. يستخدمه أنصاره كثيراً، وقد سبب جدلاً يتعلق بالتأويل. يستخدم فتجنشتين هذا التعبير كي يشير إلى جذور اللغة والاتفاق على تطبيق القواعد اللغوية عبر سلوكيات عفوية منتظمة. تشتمل هذه على فعل واستجابة طبيعية خاصة بالنوع البشري، فضلاً عن نشاطات متثاقفة مشحونة مفهومياً. تكلم اللغة جزء من أحد أساليب الحياة (الثقافة) وأن تتخيل لغة أن تتخيل أسلوباً من أساليب الحياة. ما يتوجب قبوله، المعطى، لا يتعين في المعطيات الحسية الخرافية التي تشكل أسس المعرفة، بل أساليب الحياة التي تتجاوز حدود التبرير.

ب.م.س.هـ.

G.P. Baker and P.M.S Hacker, *An Analytic Commentary on the Philosophical Investigations, ii: Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity* (Oxford, 1985), 238-43.

* **الأسماء الفلسفية المستعارة.** أثار استخدام سيرين كيركجورد المتكرر لأسماء مستعارة اهتمام البحاث. يبدو أن بواعثه تشتمل على الرغبة في الهجوم باستخدام اسم ما على عمل مهره باسم آخر. هكذا عرف أسلافه مقتة لتشكيل أنساق موحدة. البحث في بواعث فلاسفة آخرين عن استخدام أسماء مستعارة يظل في انتظار الكشف عنه. إليك بعضاً منهم. ثمة كتب عديدة تحتوي على مجموعات من المقالات، منها "Free Will as Involving Determinism and Inconceivable without it"، لـ ر.إي.هوبارت، لا تذكر أن المؤلف الحقيقي هو ديكنسون س.ملر. في مجموعات حررتها إميلي أوكسنبرج روتري بنفسها، تضمّن أحيانا مقالات لها تمهرها باسم «ليلى توف راوتش». كاتب هذا المقال لا يعرف الاسم الحقيقي للمشترك في مسابقة (No. 10, 17/3, January 1957) *Analysis*، الذي يستخدم الاسم المستعار «آل تاجتلباوم». هذا اسم مثير لأنه ينتمي أصلاً لعالم منطق ـ رياضي وفيلسوف يشتهر باسم آلفرد تاركسي.

د.هـ.س.

* **الاسمية.** وفق المنظور التقليدي، مذهب ينكر وجود *الكليات وجوداً حقيقياً، حيث تعتبر تلك الكليات المشار إليه المفترض من قبل حدود عامة مثال «أحمر» و«طاولة». لتفسير كيف ولماذا نقوم بتصنيف مختلف الأفراد تصنيفا متشابها باعتبارها حمراء أو طاولات، يركن الاسميون إلى تشابهات بعينها بين تلك الأشياء. يعترض الواقعيون بأن مثل هذا المذهب يتضمن ركوناً ضمنياً إلى الكليات، كون التشابه تماثلاً في جانب عام ما، مشيرين إلى أن الأشياء المختلفة يماثل بعضها بعضاً بطرق مختلفة عديدة. غير أن الاسميين يردون بأن مثل هذه الاعتراضات إما تسيء الفهم أو تصادر على المطلوب.

وفق استخدام أحدث، غالباً ما تستخدم «الاسمية» بوصفها لقباً لأي إنكار *للكينونات المجردة، كلية كانت أم فردية، بحيث تشتمل على إنكار أشياء من قبيل القضايا، الفئات، والأعداد.

إي.جي.ل.

*الواقعية.

D.M. Armstrong, *Nominalism and Realism* (Cambridge, 1978).

* **اسي إي بيرسبي** "(esse est percipi). أن تكون أن تدرك». يقر بركلي في *Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* (1710)، (في الفقر؛

3)، عن «الأشياء غير المفكرة»، أن «كينونتها تكمن في كونها مدركة، ولا سبيل لأن يكون لها أي وجود، إلا في العقول أو الأشياء المفكرة التي تدركها» - وذلك على اعتبار أن الأشياء غير المفكرة، «الأشياء المحسوسة»، «*أفكار أو إحساسات». لاحظ أنه يقر هذا بخصوص «الأشياء غير المفكرة» وحدها.

ج.جي.و.

A.A. Luce, *The Dialectic of Immaterialism* (London, 1963), ch. 6.

* **الأصالة.** عند هيدجر، حالة من يفهم البنية الوجودية لحياته. يقر هيدجر أن كلا منا يكتسب هوية من موقفه - من عائلته، ثقافته، الخ. عادة ما نتشرب هذه الهوية بطريقة غير نقدية، بيد أن ترك قيم المرء وأهدافه ثابتة دون تأمل نقدي فيها إنما يعني أنه «غير أصيل». الفرد الأصيل الذي يستثار بسبب الاهتمامات اليومية عبر *الآنجست مسؤول عن حياته ويختار من ثم هويته. غير أن هيدجر يرى أيضا أنه لا مناص من قدر من عوز الأصالة. يفترض التقويم النقدي للقيم قبولاً غير نقدي لها، وضرورات الحياة العملية تعطي أسبقية للفعل غير المتأمل على تقليب الرأي. هكذا يوضح هيدجر أن الأصالة كالخلاص المسيحي، وضع ليس بمقدور الفرد «الهابط» ضمانه بجهده وحده.

ت.ر.ب.

M. Heidegger, *Being and Time*, tr. J. MacQuarrie and E. Robinson (Oxford, 1962), sects. 38,41,61-6.

* **الأصلي، الوضع.** في نظرية راولز، الموقف المتخيل الذي يتوجب أن تختار فيه مبادئ *العدالة. يطلب منا أن نتفق مقدماً على مبادئ لتقويم المؤسسات الاجتماعية تحت *حجاب الجهل - كما لو أننا لم نعرف أي موضع سوف نشغل في المجتمع. إنه عقد اجتماعي فرضي صمم لضمان أن تكون المبادئ المختارة منصفة للجميع، لأنك لو لم تعرف من أنت، سوف تكون معنياً بالقدر نفسه بمصالح الناس - رغم أنه قد لا يقل تقرير ما يتوجب عليك اختياره في هذا الموقف صعوبة عن تقرير ماهية العدل.

ت.ن.

E. Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass., 1971).

* **الأصلية، الخطيئة.** وفق التعاليم المسيحية، *للخطيئة التي ارتكبها بشران في عهد مبكر، يمثلهم الإنجيل العبري في آدم وحواء اللذين عصيا أمراً يحرم عليهما أكل ثمرة شجرة المعرفة، نتائج كارثية على نسلهم. ثمة موروث ذو نفوذ أسسه أوغسطين يقر أن نسل آدم يرثون عبر عمليات نقل سببية نزوعاً فطرياً شطر الخطيئة و*الذنب الفطري. إنها رؤية مثيرة للمشاكل لأنه يبدو أن الذنب قد لا يكون موروثاً ولا فطرياً.

ب.ل.كيو.

*العيب.

N.P. William, *The Ideas of the Fall and of Original Sin* (London, 1927).

* **الأفريقية، الفلسفة.** ترجع أصولها إلى موروث شفوي من الفكر التأملي قديم قدم الثقافة الأفريقية نفسها. في معظم أجزاء أفريقيا جنوب الصحراء، جاءت مرحلة كتابة ذلك الموروث أساساً استجابة لمطالب الصراع ضد الاستعمار وتحديات إعادة البناء بعد الاستقلال. على ذلك، يرجع عهد الفلسفة المكتوبة في القارة بوجه عام إلى عصر فراعنة مصر ويستمر عبر حقب تفاعل اليونان والرومان مع شمال أفريقيا الذي أنجب الكثير من النجوم المثقفين، أشهرهم القديس أوغسطين. أيضاً فإن أثيوبيا موطن موروث طويل، إن لم يكن مسرفاً في الغزارة، للفلسفة المكتوبة، وقد ناصر مواطنها زارا يعقوب على سبيل المثال فلسفة أصلية، ذات نزوع عقلاني، في القرن السابع عشر.

في ستينات القرن العشرين وبداية سبعينياته، نتج قدر هائل من الأدبيات الفلسفية عن جهود الموجة الأولى من حكام ما بعد الاستعمار الذين قادوا شعوبهم إلى الاستقلال، ثم استشعروا الحاجة إلى توضيح الأسس النظرية لبرامجهم الخاصة بالتطور الاقتصادي والتجديد الثقافي. باستثناءات نادرة، دافعوا عن أشكال من الاشتراكية التي تنهض على أسس أولية مستمدة من الشيوعية الأفريقية. الأصل الأفريقي لفلسفاتهم كان أوضح ما يكون في اشتراكية «يوجاما» (العائلية) التي نادى بها نيريري في تنزانيا و«الإنسية الزامبية» التي ناصرها كاوندا الذي حرص شأن نيريري على تجنب أي مزج بأيديولوجيات أجنبية. كانت الاشتراكية «العلمية» التي نادى بها نكروما في غانا وتلك التي شايعها سيكيتوري في غينيا أكثر ارتهاناً بالفلسفة الأجنبية، خصوصاً اللينينية - الماركسية، رغم أنهما لم تكونا أقل إخلاصاً في السعي وراء الأصالة الأفريقية. من بين أولئك الفلاسفة - الملوك، كان سنجور السنغال شاعراً، رجل دولة، عالماً وفيلسوفاً «للزنجية»، وقد عرضت

كتاباته تقديراً علمياً لماركس يفوق التزامها الأيديولوجي بمذهبه.

في جنوب الصحراء الأفريقية، لم تشكل الفلسفة الأكاديمية الاحترافية ظاهرة جلية إلا عقب التحرر من الاستعمار. لقد كان ذلك المجال منهجياً على نحو مكثف، وقد رام تعريف هويته الأفريقية بوصفها جزءاً من السعي العام بعد الاستقلال صوب تحديد الذات من منظور فكري. الراهن أن المسألة إنما تتعين في كيفية دمج الفلاسفة الأفريقيين رؤى يمكن الحصول عليها من مصادر فلسفية وطنية مع أية مصادر في موروث الفلسفة الغربية محتم على التعليم المؤسساتي أن يتكيف معها بسبب الظروف التاريخية. لقد نتج عن ذلك أدبيات تعرض تعارضاً لا تخطئه العين بين المقاربات الأقل وأكثر تقليدية لتلك المسألة.

على ذلك، فإن الشكوك لا تساور أحداً بخصوص ثراء الفكر الأفريقي التقليدي. فضلاً عن ذلك، فإن دراسة ذلك النسق الفكري تميط اللثام عن بدائل تصورية تتباين بطريقة فلسفية بناءة مع كثير من البدائل المتمثلة في الفلسفة الغربية. ورغم أنه لا سبيل لافتراض إجماع قاري، تشتمل المفاهيم الأفريقية التقليدية للكون في حالات كثيرة على مذاهب أنطولوجية متجانسة تتقاطع مع مثنوية الطبيعي/فوق الطبيعي التي نجدها في الفلسفة الغربية. لقد تم تصور الله على أنه المصمم المعماري الكوني لنظام العالم عوضاً عن أن يكون خالقه من عدم ex nihilo، كما اعتبر العقل قدرة بدلاً من أن يكون كينونة. المفهوم الملازم في الشخصية الإنسانية، رغم أن يصادر على مبدأ في الحياة ليس مادياً تماماً، يظل خلواً من أية ثنائية حاسمة بين الجسد والروح. أيضاً، يحتاز هذا التصور على بعد معياري يدمج فهماً جمعياً وإنسياً (في مقابل الفهم الديني) للمسؤولية الشخصية في تعريف الشخص. على مستوى الدولة، تلازم هذا تلازما طبيعيا مع فلسفة إجماعية في السياسة مؤسسة على تمثيل عشائري تحت حكم ملكي. الكيفية التي يتم عبرها تبيئة هذا الفهم للسياسة في الظروف الأفريقية الراهنة إنما تشكل أكثر التحديات التي تواجه الفلسفة الأفريقية اليوم ضراوة.

ك.و.

*الفلسفة السوداء؛ الزنجية.

Gideon- Cyurs M. Mution and S.W. Rohio, *Readings in African Philosophical Thought* (London, 1975).

Claude Summer (ed.), *Ethiopian Philosophy*, 5 vols. (1974-81), esp. iii: *The Treatise of Zar'a Ya'eqob and of Walda Heuwat* (Addis Ababa, 1978).

Kwasi Wrideu, 'African Philosophical Tradition: A Case Study of the Akan', *Philosophical Forum* (1992-3).

* **الأفق**. مجال غير محدد من الإدراك الحسي أو خلفية الفهم يصاحب خبرة المرء بالأشياء والمعنى. اتضح في البداية أن مجاز الأفق مفيد في النظرية الفينومينولوجية للإدراك الجسي (هوسرل، مارلو ـ بونتي). وفق ذلك، كل وعي بشيء محسوس مرتبط بإطار خصائص غير قابلة لأن تمثل مباشرة. في حين ندرك واجهة المنزل فحسب، على سبيل المثال، فإننا «نرى» شيئاً ثلاثي الأبعاد كاملاً. على هذا النحو، تشكل المكانية، الزمانية، و*خلفية الأشياء الممثلة بشكل غير مباشر الأفق الذي يمكن المؤول من فهم معنى آخر. *التأويل الناجح يعتبر حواراً بين المؤول والنص، يحقق فهماً جديداً للموضوع عبر «دمج آفاق» (جادمر).

ه.ك.

H.G. Gadamer, *Truth and Method* (New York, 1989), 242-54k 302-7.

* **أفلاطون** (نحو 284 ـ 347 ق.ب.). أشهر وأكثر فلاسفة اليونان القدماء تعرضاً للدراسة. كان أثينيا، ولد في أسرة نبيلة، وربما كان من المتوقع منه أن يقوم بدور في سياسة مدينته. غير أنه تأثر بسقراط، الذي وضع جذوة الفلسفة في صدره. حين حكم على سقراط بالموت ونفذ فيه حكم الإعدام عام 399، تخلى أفلاطون كلية عن فكرة تولي وظيفة سياسية، وغادر أثينا ممتعضاً. يقال إنه سافر بعد ذلك إلى مختلف البلدان، بما فيها مصر، ولكن ليست لدينا أية معلومات وثيقة عن تلك الفترة من حياته، إلى أن قام بأول زيارة له إلى إيطاليا وصقلية عام 387. بعد تلك الزيارة عاد إلى أثينا، وما لبث أن أسس *الأكاديمية، على حافة المدينة ـ ربما تعتبر هذه أول «جامعة» ـ فضلاً عن زيارتين أخريين إلى صقلية، عامي 367 و 361، مكث في الأكاديمية إلى أن وافته المنية عام 347.

غالباً ما يفترض أن أول أعماله هو *Apology*: الذي يعتبر تسجيلاً لخطب كان سقراط ألقاها في محاكمته. باستثناء هذا المثال، كل أعماله حوارات. عادة ما تقسم محاوراته إلى ثلاثة مراحل: المبكرة والوسطى والمتأخرة. وفق الترتيب الزمني المعتاد، تشتمل المرحلة الأولى على: *Crito, Ion, Hippias minor, Euthyphro, Lysis, Laches, Charmides, Hippias major, Meno, Euthydemus, Protagoras, Gorgias.* كثير من هذه المحاورات قصيرة، وقد ذكرت هنا وفق ترتيبها من

حيث الحجم. حيث تبلغ الأولى 9 صفحات، *36*، *Euthydemus*، Protagoras 53، والأخيرة 80. يشتمل الترتيب الزمني المعتاد للمرحلة الوسطى على *Phaedo, Symposium, Republic, Phaedrus* بهذا الترتيب. *Republic* طويلة جداً وهي تقسم إلى عشرة كتب. البعض يعتبر Cratylus منتمية إلى هذه المرحلة (حيث توضع بعد *Republic*)، في حين يعتبرها البعض محاورة مبكرة. وأخيراً، وفق الترتيب الزمني المعتاد للمرحلة المتأخرة، فإنها تبدأ بـ *Parmenides* و *Theatetus*، ثم *Sophist, Statesman, Timaeus, (and* (بعد انقطاع) *Critias), Philebus, Laws.* مرة أخرى ثمة عمل طويل جداً، هو الأخير، ينقسم إلى 12 كتاباً. وفق الرؤية التقليدية يمكن اعتباره آخر أعمال أفلاطون، رغم أن الشواهد على هذا ليست جديرة بالثقة. ثمة جدل مهم آخر حول تاريخ *Timaeus*، حيث يعتبره البعض محاورة وسيطة (بعد *Republic*). ثمة أعمال كثيرة أنجزت، وأخرى قيد الإنجاز، في ترتيب المحاورات، غير أنه ليس هناك إجماع في هذا الصدد. (تستبعد القائمة آنفة الذكر كل الأعمال المشكوك في نسبتها).

1. المحاورات المبكرة مصدرنا الوحيد الموثوق به في فلسفة سقراط. أنها تبين انشغاله بعلم الأخلاق، وإصراره على أهمية العثور على تعريفات صحيحة للمفاهيم المهمة أخلاقياً، إذ خلافاً لذلك لن يتسنى لنا معرفة كيف نعيش. لا ريب أن أفلاطون شاركه في هذه الرؤى في ذلك الوقت. غير أنه يفصح عن موقف أكثر استقلالية شطر زعم سقراط بأن الفضيلة (**arête*) هي المعرفة، وشطر مفارقاتها المرتبطة بها، مثال أنه محتم على السلوكية اللاأخلاقية أن تكون نتيجة للجهل (بحيث لا يخطئ المرء قصداً)، ومحتم على كل *الفضائل أن تكون متشابهة بطريقة ما (بحيث لا يتسنى للمرء أن يحصل على واحدة وتعوزه أخرى). تبين المحاورات أن أفلاطون مهتم جداً بهذه المزاعم، لكنه لا يتضح أنه يصادق عليها. على العكس، يبدو أنه يقوم بتقصيها، ملاحظاً الصعوبات المتضمنة فيها. لقد تسنى له اتخاذ هذا الموقف المحايد جزئياً بسبب تبنيه أسلوب المحاورة، بين سقراط ومتحدثين آخرين، وليست هناك مدعاة لإقرار أن أفلاطون قد اعتقد في كل ما تقوله شخصية سقراط؛ وجزئياً لأن معظم المحاورات لا تحسم الأمور. إنها تبدأ بطرح إشكالية ما للنقاش، وخلال النقاش تقترح عدة حلول، لكنها ترفض جميعها، بحيث لا يخلص رسمياً إلى أية نتيجة. (غالباً ما يغرى المرء بالقراءة بين السطور، ليجد إجابة ينصح بها أفلاطون، رغم أنه ينكرها رسمياً؛ ولكن حتى في هذه الحالة، يتوجب أن نعتبر أفلاطون ناصحاً ليس بقبولها بل بتعريضها للمزيد من التمحيص). في المحاورات المبكرة إذن عني أفلاطون ناصحاً أساساً بفلسفة سقراط، لكنه يجرب بعض مسارات الفكر، وبعض الاعتراضات عليها، وهو ليس واثقاً من اكتشافه حلولاً. في حالات قليلة (خصوصاً في *Meno,* *Gorgias)* يمكن أن نلمح تزايد ثقته، وأن لديه ما يقول ويود إلى حد كبير أن يعتقده قراؤه. لكن هذا إنما يرجع إلى أن المرحلة الوسطى قد غدت وشيكة.

2. في المرحلة الوسطى تتوسع اهتماماته كثيراً، حيث نعثر على التعاليم الميتافيزيقية والابستمولوجية التي اشتهر بها. إنها تشكل الخلفية التي يحدد عبرها أفكاره الجديدة في الكيفية التي يتوجب على المرء العيش وفقها، وموضوعات أخرى عديدة، تتراوح بين الدور الحقيقي *للحب *(Symposium, Phaedrus)* وبنية العالم المادي (*(Timaeus*)، على افتراض أنها محاورة وسيطة). ليس هنا سوى تصور مختصر لبعض أشهر تعاليمه، ورغم أن سقراط يظل المتحدث الأساسي في هذه المحاورات (باستثناء *Timaeus*))، بمقدور المرء أن يثق تماماً من أن الآراء التي قيلت على لسانه آراء أفلاطون، وغالباً ما لا تدين إلا بالقليل لسقراط التاريخي.

المعرفة والمثل. كان سقراط أصر على وجوب أن نكون قادرين على الإجابة عن السؤال «ما هو س؟» قبل أن نقول أي شيء عن س. إنه يفهم هذا السؤال على أنه يطلب الشيء المشترك بين كل حالات أو أمثلة س العينية الكثيرة، وقد استمر في توكيد أهميته للبحث الأخلاقي، رغم أنه لم يعثر على أية إجابة ترضية. ربما يجعلنا هذا نخمن أن هذا أفضى بأفلاطون إلى التساؤل عن علة عجز البحث عن تبليغ أية إجابة، وأنه انتهى إلى أن الحالات العينية والأمثلة المفترضة لـ س لم تكن جديرة بالثقة. وعلى أي حال، لا ريب أنه خلص إلى الاعتقاد في هذا، في حالات مهمة من قبيل *العدالة والخيرية و*الجمال، حيث كل حالة عينية لـ س سوف تعد حالة عينية لعكسها. غير أن هذا يثير إشكالية، فالأمثلة والحالات العينية تبدو حاسمة لتعلم اللغة. ما كان للمرء أن يفهم كلمة «أحمر» لو لم تكن هناك أمثلة على أشياء حمراء، أو لو كان كل مثال على شيء أحمر يعد في الوقت نفسه مثالاً على شيء ليس أحمر. كيف يتسنى لنا عزو أي معنى لألفاظ من قبيل «عادل»، «خير»، و«جميل» لقد جعلته هذه الإشكالية يفترض وجود مثال بين للعدالة، ليس في هذا العالم بل في

عالم آخر، وأنه محتم أن يكون مر علينا زمن ألفناه فيه. هذا هو ما يسمى «بمثال العدالة». من هنا جاءت نظريته بأننا ولدنا في هذا العالم بذكرى غائمة عن هذا المثال، وهذا ما يفسر احتيازنا على مفهوم ما لماهية العدالة، رغم أنه مجرد مفهوم ناقص، ما يفسر عجزنا عن الإجابة عن سؤال سقراط «ما العدالة؟».

هذه هي نظرية *Phedo* (73-7). إنها تقوم ببسط مهم لفكرة اقترحت في *Meno* لاحظت وجود شيء من قبيل *المعرفة القبلية (على اعتبار أن الرياضيات مثل عليها)، وقد فسرته على أنه تذكر لما سلف أن عرفناه في وجود سابق. لقد أملت محاورة *Meno* أن يكون بمقدور البحث الفلسفي أن يفضي إلى معرفة مماثلة بالعدالة وما في حكمها، تكتشف بفحص ما هو كامن فينا، لكنها لم تطرح أدلة تعزز هذا الأمل. أما *Phaedo* فقد طرحت أساساً كما أضافت مفهوماً جديداً في هوية ما تتوجب معرفته (أو تذكره)، ألا وهو مثال نموذجي لـ س، مرشد وثيق وجلي لماهية س، «تحاكيه» أشياء العالم المدركة الحسية لكنها «تقصر عن ذلك». هذه هي المثل. في الوقت نفسه، وعلى نحو متناقض، اعتبرت المثل نفسها أجوبة عن السؤال «ما هو س؟»، أي اعتبرت الشيء المشترك بين كل الحالات العينية العديدة لـ س، الشيء الذي تشترك فيه. بكلمات أخرى، المثل أمثلة نموذجية كاملة وكليات كاملة. إن هذا المفهوم الغامض موجود في كل المحاورات الوسيطة (بما فيها *Timaeus*). نظرية التذكر (*anamnesis)) لا تذكر بشكل مستمر؛ الراهن أنها لا تذكر بعد *Phaedo* إلا في (49) *Phaedrus*.

النفس *(sukhe or psyche)* والأخلاق. في محاورة *Apology* صور سقراط على أنه لا أدري بخصوص خلود النفس. أما في *Phaedo* فقد اقتنع به، بل إن المحاورة بأسرها برهان معزز على هذا الزعم. ثمة براهين أخرى عليه في *Republic (x)* و *Phaedrus*، ولكن ثمة أيضاً في هاتين المحاورتين رؤية مركبة في ماهية النفس. في حين ترضيّ *Phaedo* شأنها شأن المحاورات المبكرة بتعارض بسيط بين النفس والجسد، تقسم النفس في الكتاب الخامس من *Republic* إلى ثلاثة «أجزاء»، تناظر تقريباً بالرغبة في المعرفة، ويربط ما يسمى بالجزء «الروحي» بالرغبة في الشرف والتميز، والجزء «الشهواني» - الذي يعد متعدد الرؤوس (بل يقتصر على نحو واضح على الرغبات الجسدية). ثمة باعث جلي لهذا التقسيم يتعين في السماح بحدوث صراع داخل النفس، ومن مترتبات ذلك أن أفلاطون لم يعد يميل إلى زعم سقراط القائل بأن كل الفضيلة معرفة، وما يترتب عن ذلك من مفارقات. إنه يحتفظ بالرؤية المبكرة القائلة بأن الفضيلة وضع للنفس، لكن الحكمة تعد الآن فضيلة للجزء العاقل، في حين تعد الشجاعة فضيلة للجزء الروحي، وتفسر العدالة على أنها «تناغم» مناسب بين ثلاثة الأجزاء. هناك نتيجة أخرى تترتب على التقسيم الثلاثي للنفس تتعين في أن أفلاطون لم يعد متأكداً من قدر النفس الخالد. (الكتاب العاشر في *Republic*، 611-12 مراوغ قصداً، في حين يزعم *Phaedrus*، 245-9 صراحة أن كل الأجزاء خالدة؛ أما *Timaeus*، 69-72، فيقر صراحة أن الجزء العاقل وحده الخالد). يعتقد أفلاطون أن النفس الخالدة تتعرض للتناسخ من حياة إلى أخرى. الذين يعيشون حياة فاضلة سوف يثابون بطريقة ما، غير أن التفاصيل تختلف من تناول إلى آخر.

النظرية السياسية. يعرض أفلاطون في *Republic* "دولته المثالية». إنها دولة استبدادية على نحو جازم. يبدأ أفلاطون بمقدمة تقر أن الذين يعرفون ماهية الخير وحدهم الذين يحق لهم الحكم، وهو ينصح بفترة طويلة من التدريب الذهني الصارم، الذي يعتقد أنه يجلب المعرفة. وفق قياس مماثلة شهير، تسهم المعرفة في فك الأغلال التي تأسر الناس في *كهف تحت الأرض، وتمكننا من الصعود إلى العالم «الحقيقي» في الخارج، عالم المثل المتاح للفكر لا الحس. يفترض أن ينجز ذلك عبر دراسة الرياضيات، التي توجه الانتباه شطر المثل، كونها دراسة قبلية ولا تعني بما هو مدرك حسياً؛ وبعد ذلك تأتي دراسة *الديالكتيك، أي الجدل الفلسفي. الذين يكملون هذا التدريب بنجاح، ويعرفون بذلك ماهية الخير، سوف يشكلون النخبة الحاكمة. من وقت لآخر سوف يطلب منهم التخلي عن المسارات الفكرية والعودة إلى الكهف للقيام بحكمه. سوف يحكمون وفق رؤية تزيد إلى الحد الأعظم من سعادة الدولة ككل، لكن أفلاطون يعتقد أن سبيل إنجاز هذا إنما يكون عبر فرض رقابة صارمة للحول دون التعبير عن الأفكار الخاطئة، لضمان أن يلتزم كل شخص بوظيفته المحددة له، بحيث لا يتدخل في شؤون لا تعنيه، وهكذا. لقد كان أفلاطون ينبذ الديمقراطية بشدة، ويبدو أنه لم ير رابطاً بين السعادة الفردية والحرية الفردية.

3. تبدأ المحاورات المتأخرة بنقدين لنظريات المرحلة الوسطى، في *Parmenides* و *Theatetus.* في المحاورة الأولى يعني بالميتافيزيقا، حيث تثير أجزاؤها

الأولى سلسلة من الاعتراضات على نظرية المثل التي تطرحها المرحلة الوسطى. أشهر هذه الاعتراضات ما يسمى *ببرهان الرجل الثالث، الذي يتضح أنه يستثمر حقيقية وجوب أن تكون المثل كليات كاملة وأمثلة كاملة في الوقت نفسه. يختلف البحاث بخصوص آرائهم في رد فعل أفلاطون لهذه الاعتراضات. إذا كانت *Timaeus* محاورة وسيطة، يمكن أن نقر أن أفلاطون قد اعتقد أن الاعتراضات تركن إلى كون المثل كليات وأمثلة نموذجية، ما يعني أنه لم يعد يعتبرها أمثلة نموذجية. ولكن إذا كانت محاورة أعقبت *Parmenides*، كما يبدو أن الدراسات الأسلوبية تبين، فإننا مرغمون على استنتاج أنه لم يقم بمثل هذا التعديل في نظريته. يشكل الجزء الأخير من *Parmenides* أحجية. إنه يشتق سلسلة مربكة من النتائج المتناقضة، أولاً من فرض «الواحد يكون»، ثم نقيضه «الواحد لا يكون»، ثم ينتهي دون أي تعليق آخر. لقد بذلت عدة محاولات لاشتقاق عبرة ربما قصدها أفلاطون من ذلك، ولكن لم يتم الإجماع على أي منها.

بقدر ما تهاجم *Parmenides* ميتافيزيقا المرحلة الوسطى، تقوم *Theatetus* بمهاجمة ابستمولوجيا تلك المرحلة، وإن ظل الهجوم مربكاً. تزعم المحاورات الوسيطة (خصوصاً *(Timaeus)*) أن الأشياء المحسوسة ليست مستقرة، ما يحول دون الحصول على معرفة بها. المثل وحدها القابلة للمعرفة. غير أن الجزء الأول من *Timaeus* يجادل بأنه من التناقض عزو مثل هذا الاستقرار المتطرف للأشياء المدركة حسياً، ثم افتراض أن لدينا معرفة بها. على ذلك فإنها تصر على تمييز هذه المعرفة عن الإدراك الحسي، كون المعرفة تتطلب اعتقاداً (أو حكماً) في حين الإدراك الحسي لا يتطلبه. في الجزء الثاني من المحاورة يقر أنه معني بفحص الزعم بأن المعرفة هي الاعتقاد الصادق، أو الاعتقاد الصادق مضافاً إليه «تصور». المربك في هذا النقاش أنه لا يركز فيما يبدو على معرفة الحقائق *(savoir)* بل معرفة الأشياء *(connaitre)*، وفي الظاهر لا تتضمن الأخيرة اعتقاداً أو حكماً إطلاقاً. مرة أخرى، يشكل حل الأحجية موضع جدل.

رغم أن المحاورات الأخيرة تبدأ بفقرتين غامضتين توجهان النقد إلى الذات، حيث يكون موقف أفلاطون غير واضح مرة أخرى، يتضح في أعماله التالية أنه استعاد ثقة المرحلة الوسطى. في *Sophist* يطرح ميتافيزيقا جديدة وبحثاً أكثر تركيباً في اللغة، في سياق طويل يتقصى «اللاوجود». يشتمل هذا على الفكرة المهمة التي تقر أنه حتى في أبسط الجمل قد نميز بين تعبيرين، *الموضوع والمحمول، يقومان بأدوار مختلفة. في *Statesman*، يعيد إقرار رؤيته القائلة بأن الحكم من مهمة الخبراء، ويجادل بأنه يتوجب ألا يقيد الخبراء سواء بالقانون أو بآمال الناس. غير أنه يقبل كون القانون أفضل بديل حال عدم توفر الخبراء. من الدساتير المقيدة بالقانون يفضل الملكية، ثم الأوليجاركية (حكم الأقلية)، وأخيراً الديمقراطية. ولكن في غياب القانون يعكس هذا الترتيب. في *Philebus* يقوّم ثانية المزاعم التي تماهي بين المعرفة والسعادة من جهة والخير من جهة أخرى، وفي الوقت نفسه يقوم بفحص كامل لماهية السعادة. إنه لا يناصر أياً منهما على حساب الأخرى، بل يجادل مدافعاً عن الحياة المختلطة، وإن تبوأت المعرفة المنزلة الأعلى.

في كل من هذه المحاورات الثلاث يعني أفلاطون خصوصاً بما يسميه نهج «التجميع والتقسيم». في مرحلة أسبق كان نصح بنهج «الفرض» المختلف. لقد طرح هذا في *Meno* وسيلة فيما يبدو لإنجاز تقدم في الإشكاليات الفلسفية، دون ما حاجة لطرح السؤال المربك «ما س؟». بعد ذلك، في *Phaedo* و *Republic*، يحظى ذلك النهج بعرض أوفى، بحيث يصبح ما يعتبره أفلاطون تصوره في كيفية إمكان المعرفة القبلية. آخر مرة يظهر فيها هذا النهج في *Parmenides*، وإحدى طرق تأويل الجزء الثاني من هذه المحاورة تقر أنه برهنة طويلة على عدم ملاءمته. في الوقت نفسه، طرح نهج «التجميع والتقسيم» الجديد في *Phaedrus* ثم نصح به وتطبيقه في *Sophist* و *Statesman*. لقد عرض كنهج في اكتشاف التعاريف، رغم أنه يتضح مما تقره هذه المحاورات أنه يتوجب التعامل معه بحرص شديد وإلا ألقى بنا في غياهب التيه. تضيف صياغة *Philebus* اعتبارات جديدة ومربكة تتعلق «باللامحدد». يبدو أن هذا يرتبط بما يقوله لنا أرسطو عن «تعاليم أفلاطون غير المكتوبة»، غير أن الموضوع أكثر غموضاً من أن يكون جديراً بالمواصلة في هذا المقام.

وأخيراً، نجد أن أفلاطون في **Laws** يشكل ثانية الدولة المثالية، ولكن بطريقة مختلفة عن *Republic* و *Statesman*. لقد أصبح أقل استعداداً لتقديم تنازلات عن المبادئ لإنجاز شيء عملي، وهو يعزو قيمة عالية للقانون. الراهن أن هذا العمل لافت في عرضه قدراً هائلاً من التشريعات المفصلة. غير أن موقفه العام يظل استبدادياً، ويظل غير مهتم *بالتحرر الفردي. لقد قيل حقاً إنه ما كان «للمجلس الليلي» الذي يستبان أنه

السلطة العليا في دولته، أن يتسامح مع الأفكار المنحرفة التي قال بها سقراط، وبدأ منها أفلاطون.

د.ب.

*أفلاطونية؛ المعرفة؛ السايك.

GREEK TEXT

Platonis Oopera, ed. J. Burnet (5 vols. Oxford Classical Texts 1900-7).

TRANSLATION

E. Hamilton and H. Cairns (eds.), *The Collected Dialogues of Plato* (New York, 1961).

COMMENTARY

I.M. Crombie, *An Examination of Pllato Ddooctrines*, 2 vols. (London, 1962-3).

G.M.A. Grube, *Plato's Thought*, 2nd edn. (London, 1980).

T. Irwin, *Pllato's Moral Theory* (Oxford, 1977).

R. Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, 2nd edn. (Oxford, 1953).

W.D. Ross, *Pplato's Theory of Ideas* (Oxford, 2951).

N.P. White, *Plato on Knowledge and Relaity* (Indianapolis, 1976).

*** الأفلاطونية.** تشير «الأفلاطونية» إلى (1) التعاليم التي أقرها أفلاطون؛ (2) بعض التعاليم المركزية التي قال بها أفلاطون، خصوصاً نظرية المثل، أو الأفكار، أو أي تعليم مشابه نسبياً، مثال الرؤية (مقابل «البنائية») التي تقر قيام الكينونات المنطقية و/أو الرياضية على نحو مستقل عن العالم الامبيريقي والفكر البشري (فريجه)؛ (3) موروث المفكرين الذين يزعمون الولاء لأفلاطون، بصرف النظر عما إذا كان تبنى آراءهم.

امتدت حياة أفلاطون المهنية خمسين عاماً، وإذا ما استثنينا بعض الرسائل المشكوك في نسبتها إليه، لم يكتب سوى محاورات لا تظهر فيها شخصيته، بل يتم تمثيلها في أفضل الأحوال عبر شخصية مساهم رئيسي، غالباً ما يكون سقراط. عادة ما تصف المحاورات إلى ثلاثة مجموعات: (1) المحاورات المبكرة التي تعني بأسئلة من قبيل كيفية تعريف الفضيلة وما إذا كان بالمقدور تعليمها، وتقوم بفحص مختلف الأجوبة، دون أن تخلص عادة إلى نتيجة إيجابية. تعرف هذه المحاورات كما تعرف إجراءاتها المميزة «بالسقراطية» عوضاً عن «الأفلاطونية». (2) المحاورات الوسطى، مثال *Republic* التي تعرض تعاليم ميتافيزيقية، سياسية، وسيكولوجية. هذه هي المحاورات التي تربط عادة بأفلاطون وتعرف «بالأفلاطونية». (3) المحاورات المتأخرة، مثال *Sophist*، التي تعيد تقويم تعاليم المرحلة الوسطى.

حتى في حالة المرحلتين الأخيرتين، تختلف المحاورات في نهجها وتعاليمها على نحو مهم. هكذا يصعب تحديد فئة مفردة من التعاليم المتسقة في أعماله. (يقر نصير الأفلاطونية المحدثة اوليمبودوريس أن أفلاطون حلم بأنه أصبح بجعة تطير من شجرة إلى أخرى، كي تتجنب سهام الصيادين. هذا يعني أن أفلاطون يراوغ مؤوليه، وأنه «يتوجب أن تفهم أعماله وفق معاني مختلفة، مادياً، وأخلاقياً، ولاهوتياً، وحرفياً».) غير أنه من المغري أن نفترض أن شكسبير احتاز على مذهب متسق يمكن أن نشتقه من منطوقات شخصياته. حاول كثير من الشراح اشتقاق نسق من أعمال أفلاطون، هيجل واحد منهم، حيث عزا إليه ـ معتبراً (خلافاً لشيلرماخر) أن الأسلوب الحواري ليس أساسياً ـ نسقاً ثلاثي الأجزاء، يتكون من *الديالكتيك، فلسفة الطبيعة، وفلسفة الروح. اعتبر معظم «الأفلاطونيين» أنفسهم كذلك بسبب مشايعتهم لتعاليم يفترض أنها أفلاطونية عوضاً عن تبنيهم لمناهج أفلاطون أو أسلوبه الحواري. غير أن هناك مفكرين مختلفين يؤكدون جوانب مختلفة من تركته.

تنقسم الأفلاطونية بوصفها موروثاً إلى ست فترات مديدة: (1) الأكاديمية القديمة؛ (2) الأكاديمية الهلينستية («الوسطى» و«الجديدة»)؛ (3) *الأفلاطونية المحدثة القديمة؛ (4) الأفلاطونية الوسطى؛ (5) عصر النهضة؛ (6) الفترة الحديثة.

1. بعد رحيل أفلاطون، أصبح ابن أخيه سبيوسبس (405-335 ق.م.) رئيساً *للأكاديمية. (ربما يتعلق السبب الذي حال دون خلافة أرسطو لأفلاطون، الذي هو أذكى تلاميذه، بأنه لم يكن مواطناً أثينياً، ومن ثم لم يكن يحق له ملكية عقار في أثينا، وليس بسبب جنسيته المثلية كما تقترح انسكومب). استمر العمل على غرار أعمال أفلاطون المتأخرة، في مجالات الميتافيزيقا والمنطق والرياضيات.

2. إبان تولي الرئيس السادس، أرسيلوس، تبنت الأكاديمية نزعة *ارتيابية وطبقتها خصوصاً ضد الرواقية، وقد واصل كارنيدس كما وسع من تطبيق هذا النهج. أكدت الارتيابية الأكاديمية استمراريتها بالمحاورات aporetic [الإشكالية] المبكرة، وقد تواصلت لقرنين من الزمان. كتاب أوغسطين *Contra Academicos* (386) ق.م.) موجه ضد الارتيابية التي عرفها من كتاب *Academica* لشيشرون، لكنه حاول التوفيق بين هذا والأفلاطونية المحدثة التي تعلمها من أفلوطين بأن جادل بأنه كان للأكاديمية تعاليم سرية لم يطلع عليها الغرباء.

حين تولى انتيسكوس اسكالون (نحو 130-68)، تخلت الأكاديمية عن الارتيابية وتبنت مذهباً مركباً من الأفلاطونية، *الرواقية والأرسطية.

3. مهد انتيكوس الطريق لما يسمى «بالأفلاطونية الوسطى»، التي مثلها سيلسوس المضاد للمسيحة (القرن الثاني ب.م.)، فضلاً عن آخرين. في القرن الثاني حاول نيومينوس الأبامي تطهير الأفلاطونية من الإضافات المتأخرة واعتبر النتيجة متماهية مع *الفيثاغورية. غير أن أفلاطوني المرحلة الوسطى العظماء كانوا في الإسكندرية: فيلون (نحو 25 - ق.م. - 50 ب.م.)، الذي جمع بين الأفلاطونية واليهودية، كلمنت (نحو 15 ق.م - 215 ب.م.) ثم أوريجن (185-254)، الذي كان مثل أفلوطين تلميذاً لأمونيوس ساكاس (نحو 175-242)، الذي يعتبر بوجه عام مؤسس الأفلاطونية المحدثة. (التمييز بين الأفلاطونية الوسطى والأفلاطونية المحدثة ليس دقيقاً: منذ القرن الأول قبل الميلاد أصبحت الأفلاطونية نسقاً ميتافيزيقيا أو لاهوتيا، يشتمل مثلاً على الأفكار بوصفها تفكرات في عقل الله، مثال التمثل بالله، والوسطاء الشيطانيين بين الله والبشر؛ وقد تجوهل العنصر [aporetic الإشكالي] في أعمال أفلاطون). أصبح الإسكندرانيون مسيحيين، وكانوا أقل ميلاً للشعوذة من الوثنيين الأثينيين. لم يكن أفلوطين، أعظم الأفلاطونيين المحدثين، عضواً في الأكاديمية، وكذا شأن تابعه فرفريوس (نحو 232-304)، مؤلف مقدمة *(Isagoge)* لكتاب أرسطو *Categories* الذي أصبح في ترجمة بوثيوس اللاتينية عملاً وسيطياً تقليدياً، وشأن أيامبليكوس الذي كان مسؤولاً عن كثير من المفاهيم، خصوصاً الثلاثيات التي تظهر عند بروكولوس. أغلق جوستنيان الأكاديمية عام 529 ب.م. (في حين بقيت المدرسة الإسكندارنية رغم غزو العرب عام 641)، غير أن الأفلاطونية دخلت المسيحية الوسطية عبر أعمال أوغسطين (أفلوطين) ودايونيسس الاريوباجيتي المزيف (بروكس) والأفلاطونية.

4. تواصلت الأفلوطينية في بقاع العالم الوسيط الأساسية الثلاثة: الإسلامية، والبيزنطية، والغرب اللاتيني. تأثيرها على العرب، باهتماماتهم العلمية المهيمنة، كان أقل من تأثير الأرسطية. غير أن الفارابي لم يتأثر فحسب بدولة أفلاطون المثالية التي عرضها في *Republic*، بل تأثر كلية بأفلوطين غير السياسي. طور تابعه ابن سينا الأفلاطونية على نطاق واسع. في بيزنطة ظلت محاورات أفلاطون تقرأ وقد مهد انبعاث الأفلاطونية على يد مايكل بسيلوس (1018-78/96) الطريق لاتباع أفلاطون على حساب أتباع أرسطو؛ روج باسيليوس بيساريون (1403-72)، وجورجيوس جيمستوس بليثو (نحو 1355-1450) الأفلاطونية في إيطاليا، وقد أسهم بليثو، كوزيمو دي ميديس في تأسيس أكاديمية جديدة في فلورنسا عام 1459 ترأسها مارسيليو فيشينو (1433-99) ونجحت في جذب لاجئين يونانيين كانوا فروا إلى القسطنطينية، وجلبوا معهم نصوصاً أفلاطونية لم تكن معروفة. استمرت هذه الأكاديمية حتى عام 1521. في الغرب، كانت الأعمال الفلسفية المتوفرة أصلاً أفلاطونية: كتاب أفلاطون *Timaeus*، بوثيوس، أبيوليوس (مؤلف أعمال عن سقراط وأفلاطون، فضلاً عن *The Golden* Ass)، وأوغسطين. في فترة لاحقة ترجم جون سكوتس اريجينا (نحو 810-77) أعمال دايونيسوس. (شك ليورينزو فالا في أن يكون *The Divine Names*، الخ. من أعمال الأثيني الذي هداه القديس بول، وقد أثبت اراسموس هذا الشك. في فترة أسبق اعتقد بوجه عام أن أفلاطونيين من أمثال بروكليس سقورا أفكاره). بحلول القرن الثالث عشر، رغم ترجمة المزيد من أعمال أفلاطون وبريكلوس، كانت الأرسطية قد طغت على الأفلاطونية.

5. في عصر النهضة، أصبح أفلاطون قطب رحى التمرد على المدرسية، واستشعرت الحاجة للدراية المباشرة بنصوصه. في النهاية، ولكن بشكل غير مباشر، بدا أن هذا يقوض التأويل الأفلاطوني المحدث الذي لم يكن يتعرض للشكوك. لقد اعتقد بيتراك (1304-74) أنه «ليس هناك يوناني»، ناصر أفلاطون، «أمير الفلسفة»، ضد أرسطو. ترجم فيشينو أعمال أفلاطون، أفلوطين، وهرمس ترسميجستوس (المؤلف المفترض لمجموعة من الأعمال بعد ـ المسيحية، اعتقد فيشينو أنها أعمال قسيس مصري قديم وأحد مصادر الأفلاطونية). لقد طرح دفاعاً قوياً عن تعليم أفلاطون الخاص بخلود النفس، واعتبره مبشراً بالمسيحية، في موروث «فلسفة التقوى» التي تمتد من زوراستر حتى نيكولس كوسا. تأثر بيكو ديلا ميراندولا أيضاً بأفلاطون، فضلاً عن آخرين، وقد ارتبط بأكاديمية فيشينو. هاجرت الأفلاطونية إلى إنجلترا، عبر ايراسموس، توماس مور (1478-1535)، وآخرين، حيث نشأت عنها *أفلاطونية كيمبردج التي كان بالمقدور تسمية أشياعها، كما لاحظ كولردج، «بأفلوطيني كيمبردج»، كونهم أعجبوا بأفلوطين ولم يرتابوا في تأويله لأفلاطون.

6. في عهد فيشينو، لم يبق من التأويل

الأفلوطوني المحدث لأفلاطون سوى الموروث المتواصل، غير المتحمس أحياناً، الذي يرى أن أفلاطون كان ضمن مرتابي الأكاديمية الجديدة. أحييت هذه الرؤية، التي دعمتها سلطة شيشرون، في نهاية القرن الخامس عشر: من ضمن أنصارها المصلح اللوثري فيليب ميلانكثون (1497–1560) والمرتاب الفرنسي ميشل دي مونتاني (1533–92). غير أن ثمة رؤية ثالثة بدأت تتشكل آنذاك مفادها أن لأفلاطون مذهباً إيجابياً يتميز عن الأفلاطونية المحدثة ويمكن العثور عليه في نصوصه الأصلية. لقد راقت هذه الرؤية للبروتستنت الذين شجبوا التأثير الأفلاطوني المحدث على المسيحية لكنهم وجدوا أن أفلاطون نفسه أقرب للقبول. من روادها جين دي سيرز (أيونيس سيرانوس) (1540–98)، وهو هجويني كالفاني، أسهم في الترجمة اللاتينية وفي تقديم نسخة هرنيكوس ستيفانوس الشهيرة عام 1578 لأفلاطون. أبرز مناصيرها ليبنتز الذي أبدى حزنه في مناسبات عديدة من النزوع شطر قراءة شراح أفلاطون عوضاً عن أفلاطون نفسه: نستطيع أن نستعيد مثل هذه التعاليم القيمة من قبيل نظرية المثل والتذكر فقط إذا تخلصنا من الإزار الأفلاطوني المحدث. لقد دلل تاريخ الفلسفة على صحة هذا الرأي، الذي ظهر خصوصاً في ألمانيا، كفرع متميز، صحبة اللاهوت والفلسفة نفسها: أخيراً ساهم جاكول بروكر (1696–1770)، ديردرتش تاديمان (1748–1803)، فيلهلم تينيمان (1761–1819)، وهيجل، بصرف النظر عن مواضع قصور محاولاتهم في إعادة تشكيل مذهب أفلاطون، في تفويض التأويل الأفلاطوني المحدث. (أنكر هيجل، مثل فريدريك شيليماخر (1768–1834)، رؤية تينيمان ـ التي تظل تحظى بدعم البعض ـ والتي تقر أن لأفلاطون نسقاً «للخاصة» لم يقم بكتابته.) أيضاً فإن اكتشاف أفلاطون الجديد أنهى الأفلاطونية بوصفها مذهباً متميزاً شاملاً قابلاً للتصديق، جزئياً لأنه لا سبيل لقراءة المحاورات على اعتبار أنها تناصر عقيدة محددة، وجزئياً لأن هذه المحاورات تؤول عادة على أنها تعرض نسخة بدائية لفلسفة محدثة أكثر تطوراً، مثل الكانتية (تينيمان) أو الهيجلية (هيجل)، يفضلها المؤول على أفلاطون نفسه.

على ذلك، شكل أفلاطون عنصراً غالباً ما يكون أساسياً في كثير من الفلسفة الغربية اللاحقة. لقد كان جاليليو مثلاً أفلاطونياً، لا بمعنى أنه قبل النظريات الرياضية في كتاب *Timeus*، بل لأنه ميز بين مظاهر الطبيعة وبنيتها الرياضية الحقيقية التي تشكل موضع المعرفة الحقيقية. أيضاً قامت الأفكار شبه الأفلاطونية بدور مهم عند كانت وشلنج. عند شوبنهور، الأفكار تعكس الفن (باستثناء الموسيقا)، وغالباً ما كان أفلاطون يقدم خدمة للفنانين وفلاسفة الفن. فضلاً عن ذلك، حتى في الأزمنة المعاصرة، ينظر إلى أعمال أفلاطون على أنها تشتمل على بذور كل الفلسفة الغربية؛ هكذا نجد أنه يتوجب على كل فيلسوف جاد أن يتكيف معه، إما بوصفه حليفاً أو خصماً. يزعم جي.ف. فيرير (1808–64) أن «كل الصواب الفلسفي ما بجله أفلاطون بحق، والخطأ الفلسفي ما أساء فهمه أفلاطون»؛ في حين رأى وايتهد أن الفلسفة المتأخرة إن هي إلا «حواشي على أفلاطون. أما نيتشه فقد اعتبر أفلاطون وفق هذه الرؤية (مثال قوله إن «المسيحية هي الأفلاطونية عند الناس»)، لكن نبذه لزعم أفلاطون بتبصر لا منظوري في الوجود الحق، جعله يعتبر فكره الخاص به «أفلاطونية معكوسة». عند هيدجر دشن أفلاطون هبوط الحقيقة «من الخفاء» إلى «الصحة»، بحيث أثار الميتافيزيقا والإنسية اللتين انتابتا كل الفلسفة المتأخرة، بما فيها فلسفة نيتشه. أيضاً فإنه ألقى محاضرات في عامي 1924–5 في كتاب *Sophist* تمهيداً لإحيائه «مسألة الوجود». أوّل ياسبرز أفلاطون وفق فكره واعتبره «ممثلاً للفلسفة بوجه عام»، مفكراً مفتوحاً إلى ما لا نهاية، أكثر عناية بالتفلسف طريقة في الحياة منه باكتشاف تعاليم بعينها. (في المقابل، لا يشير سارتر في كتابه *Being and Nothingness* إلا بشكل عابر إلى *Sophist*، لكن روايته المبكرة *Er the Areniann* كانت استلهمت من أسطورة إر في (Republic)) في حين أن الأفلاطونية بوصفها مذهباً متكاملاً لم تعد بديلاً مطروحاً، غالباً ما كان الفلاسفة المحدثون، بمن فيهم بعض الفلاسفة التحليليين من أمثال رايل، يطورون أفكارهم وبراهينهم وتأويلاتهم على نحو يتفاعل مع تعاليم أفلاطون.

م.جي.آي.

M.J.B. Allen, *The Platonism of Marsillow Ficino* (Brkeley, Calif. 1984).

V. Goldschmidt, *Platonisme et pense contemoraine* (Paris, 1970).

E.N. Tigerstedt, *The Decline and the Fall of Neoplatonc Interpretation of Plato: An Outline and Some Observations* (Helsinki, 1974).

J.L. Vieillard, *Platon et l'idealisme allemand* (1770-1830) (Paris, 1979).

C.M. Woodhouse, *Gemistos Plethon: The Last of the Helleness* (Oxford,, 1986).

* **أفلوطين** (204/ 5-270). فيلسوف أفلاطوني، استحدث ما يسمى *بالأفلاطونية المحدثة. أصوله مجهولة. درس ما يربو عن 11 عاماً في الإسكندرية، ثم التحق ببعثة عسكرية رومانية إلى الشرق، كي يتعلم من الفلاسفة الفرس والهنود (هكذا يقول محرر كتبه وكاتب سيرته فرفريوس). غير أن البعثة أوقفت، فرجع إلى روما، حين بلغ من العمر 40 عاماً. آنذاك نعم بعناية البلاط وأمضى بقية حياته يدرس. منذ أن بلغ الخمسين كتب باليونانية سلسلة من المقالات وجمعها في ست مجموعات في كل مجموعة تسع مقالات، *Enneads*.

كان أفلوطين تأملياً، يروم الاتصال بمبدأ أعلى، الخير أو الواحد. إنه يخبرنا أنه غالباً ما ينجز نجاحاً مؤقتاً. الشعائر الدينية ليست مجدية لتحقيق هذا الغرض؛ ما نحتاجه هو صعود الروح، بعيداً عن الأشياء المادية. إن ذلك يتطلب الخيرية الشخصية - ويبدو أن أفلوطين كان ذا ضمير وراضياً بمساعدة الأصدقاء ونصحهم، رغم أنه قلل من قيمة التورط في الشؤون العامة. أيضاً فإنه يتطلب بحثاً فلسفياً صعباً.

دافع تدريسه عن الميتافيزيقا التي تجعل هذا الصعود أمراً مرغوباً فيه، وقد وظف في دفاعه دراية مدرسية جيدة بوضع موضوعه واستعداداً تدريسياً لمشاركة وفحص الصعوبات التي يواجهها تلاميذه على قدم المساواة. حتى دفاعه عن أفلاطون، الذي لم يستخدمه إلا استخداما انتقائيا لكنه احترمه باعتباره معصوماً، لم يأسر فكر أفلوطين، وإن قيد أحياناً أصالة تأويلاته. لم يعن أفلوطين بالمسيحية.

جوهر ميتافيزيقاه هو التالي: ليس بالإمكان خلق الأشياء إلا بالتفكير فيها، وأن تفكر في الأشياء بوصفك خالقا أن تكونها (ليس من المناسب اعتبار التفكير تخيلاً؛ إنه تحقيق لما يصنع الصانع صورة منه.) الأجسام أشباح (*«أوهام») توجد في المادة كما توجد الصورة في المرآة، والواقع من خلفها «مثل». لكن حتى المفكر لن ينتج سوى وهم ما لم تكن المثل التي يفكر فيها فيه، ما يجعل مجموعها إياه. الفكر الأصيل، الذي لا يستدل من أفكار سابقة، يسميه أفلوطين «العقل». ولكن ليست هناك عملية في خلقه، بل النشاط اللازمني الخاص بالتفكير التي هي «المثل» القابلة للفهم.

كل من يحتاز على قوة ملزم بممارستها، عبر ما يسميه «بفيض» شيء أقل قوة. إن هذا «السعي»، كما يسمى، يفسر وجود «الهنا» القابل للإدراك الحسي (عالمنا)، الذي فاض من «الهناك» القابل للفهم. يشتمل «الهنا» على *أنفس وأجسام، لأن كثيراً من الأجسام - حتى العالم القابل للإدراك الحسي نفسه - حية (أي بها نفوس)، وأنفسها هبطت تلقائياً من «الهناك» وبمقدورها أن تعود إليه. إننا نحن البشر نختار أي جزء من أنفسنا سوف «يميل» إلى، وبذا نحصل على، حيوات مستقبلية مختلفة ككواكب أو حيوانات أو شياطين (ليس بالمعنى السيء) أو آلهة. سوف تثيبنا أو تعاقبنا هذه الحيوات المستقبلية، بحيث يحافظ على التوازن الأخلاقي «للهنا» الناقص ضرورة لكنه مرتب على نحو مقصود.

النفس أدنى مبادئ أو «فروض» أفلوطين الكلية الثلاثة، فهي تعتمد على العقل، الذي يعتمد بدوره على الواحد أو الخير. الواحد نفسه «يتجاوز الوجود»، لأن عزو الوجود أو أي محمول يجعله أكثر من واحد. الفروض الأخرى متعددة (مثال الأفكار التي يكونها العقل مركبة)، ومن ثم لا تستطيع أن توجد على نحو يستقل عن هذه الوحدة. الرغبة في لمسه هي نوبة الوجود الناتجة عن «الجمال فوق الجمال».

سي.أي.ك.

A.H. Armstrong (ed.), *The Cambrdige History of Later Greek and Early Medieval Philosopy* (Cambridge, 1967), chs. 12-16.

D.J. O'Meara, *Plotinus* (Oxford, 1993).

J.M. Rist, *Plotinus: The Road to Reality* (Cambridge, 1967).

* **افينيروس، رتشارد** (1843-96). فيلسوف وضعي وامبيريقي ألماني يناصر استبعاد المفاهيم القبلية المعرفية التي تنتج ثنائيات ميتافيزيقية وتعتم اكتشافاتنا «للخبرة المحضة». يقر افينيروس أن الفلاسفة الذين تتنافى مذاهبهم ظاهرياً يفترضون «واقعية طبيعية» تستلزم وجود أشياء مادية وعقولاً أخرى. يفترض أن «نقده الأمبيريقي» يعرض الميتافيزيقا بوصفها فرعاً زائفاً من فروع الفلسفة يستوجب الاستعاضة عنها بالعلوم الطبيعية، التي تحتاز على تبرير امبيريقي في اكتشافات الخبرة المحضة. يمكن اعتبار افينيروس فيلسوفاً امبيريقيا من أشياع الكانتية الجديدة يستبق عمله *Kritik de Reinen Erfahrung* (نقد الخبرة المحضة) في جوانب كثيرة كلاً من الوضعية المنطقية وفينومولوجيا هوسرل. كان لأعماله أثر كبير في روسيا كما كان أحد الذين توجه ضدهم كتاب لينين *Matrialism and Empirio-Criticism* الذي صدر عام 1908.

س.ب.

*الكانتية الجديدة؛ الوضعية.

Richard Avenarius, *Kritik der Reinen Erfahrung*, 2 vols. (Leipzig, 1891).

Der Menschlich Weltbegriff (Leipzig, 1891).
Friedrich Raab, *Die Philosophie von Richard Avenarius* (Leipzig, 1912).

*** إقبال، اليمه محمد** (1877–1938). ولد في سياكوت (الباكستان الآن)، وهو مفكر مسلم وشاعر. تعلم في برلين، وكان يروم إعادة بث الحياة في الفكر الإسلامي وإعادة تكريس دوره المبدع في الفلسفة. عمله النشري، *The Development of Metaphysics in Persia*، يعد واحداً من أول النصوص الإسلامية غير الشعرية المحدثة التي تعكس النهج المدرسي الغربي. معظم أعماله في الشعر الفارسي والأردي، وهي مستلهمة من الشعر الصوفي الفارسي، خصوصاً من شعر المتصوف الفارسي العظيم جلال الدين الرومي (1207–73). أبرع قصائد إقبال الفارسية *The Secrets of the Self* إعادة توكيد حديثة للمبدأ الابتسمولوجي الرائج في الفلسفة الإسلامية الذي يقر أولية حدس وخبرة «الأنا» العارفة بذاتها، أو «معرفة الأشهاد».

هـ.ز.

B. A Dar, *Iqbal and Post-Kantian Voluntarism* (Lahore, 1944).

*** الأكاديمية.** المؤسسة التعليمية التي أسسها أفلاطون، ربما حوالي عام 387 قبل الميلاد، وقد سميت كذلك بسبب موقعها الذي يعد مقدساً عند البطل أكاديموس. اعتبار الأكاديمية «جامعة» أو «كلية» ضرب من الخيال. أفضل فكرة لدينا عن المواضيع التي كانت تدرس فيها مستمدة من محاورات أفلاطون نفسها ومن شهادات أرسطو. حين توفي أفلاطون، سلمت قيادة الأكاديمية إلى ابن أخيه سبيوسبس. في عام 275 تقريباً، هيمن *المرتابون بقيادة ارسيزيلوس على ما يسمى بالأكاديمية الوسطى، وقد استمرت هذه الهيمنة حتى منتصف القرن الثاني حين أسس كارنيدس «الأكاديمية الجديدة». خلال 87/86، انفصل انتيكوس الاسكالوني عن الموروث الارتيابي الخاص بالتأويل الأفلاطوني بغية استعادة ما عده شكلاً أكثر أصالة من الأفلاطونية. على اعتبار أن الأبنية المادية الخاصة بالأكاديمية الأصلية قد دمرت بسقوط أثينا عام 88، كانت قيادة انتيكوس الأكاديمية خيالية أكثر منها واقعية. ورغم أن الأكاديمية أحييت في نهاية القرن الرابع بعد الميلاد، فقد دمرها جستنيان نهائياً عام 529.

ل.ب.ج.

*الفلسفة، تاريخ مراكزها وأقسامها.
John Dillon, *The Middle Platonists 80 BC to AD 220* (Ithaca, NY, 1977).

*** الأكاديمية، الحرية.** جانب مكمل من جوانب المجتمع المفتوح؛ الحرية الأكاديمية هي حق أساتذة الجامعة وقطاعات تعليمية أخرى في التدريس والبحث وفق متطلبات مجالاتهم وضمائرهم. غير أنه قد لا يمارس هذا الحق بطريقة لا تثير المشاكل حتى في المجتمعات الحرة. هل يتوجب بسط الحرية الأكاديمية بحيث تشمل أولئك الذين يعتقد آخرون أنهم يستخدمونها للتدخل في حقوق الآخرين، أو بحيث تجوز القيام بأبحاث تواجه اعتراضات أخلاقية؟ في التطبيق، غالباً ما يتم تقييد الحرية الأكاديمية، شأن سائر *الحريات، عبر أعراف ضمنية تتعلق بحدودها. يتوجب ألا نقلل من قدر براعة الأكاديميين أنفسهم في تبرير إنكارهم الحرية الأكاديمية على زملائهم.

أي.أوه.

*محاكمة الفلاسفة؛ التدريس والتلقين.
Russell, *Academic Freedom* (London, 1993). II.

*** اكزوترك** (exoteric) **«الخارجي»** (باليونانية exoterkos). كلمة استخدمها أرسطو ليشير إلى أعمال أو براهين مشهورة أو منشورة طرحها، وقد يشير بها إلى أعمال أخرى. يميز بعض الشراح المتأخرون بين أعماله الـ exoteric التي كانت تسهل إلى حد كاف على غير المتخصصين وكتبت بأسلوب منمق، عن أعمال أكثر صعوبة (تسمى أحياناً *esoteric) قصد أن تقتصر على تلاميذه. الأولى صيغت أساساً في شكل محاورات ولم يتبق منها سوى بعض الأجزاء.

ر.جي.هـ.

I. During, *Aristotle in the Ancient Biographical Tradition* (Gotebor, 1957), 426-43.

*** اكسفورد، فلسفة.** ترجع دراسة الفلسفة وتدريسها في اكسفورد إلى بداية القرن الثالث عشر على الأقل، إلى الاوغسطيني أو الأفلوطيني المحدث روربت جوسيتست، أحد الفلاسفة الوسيطيين القلائل الذين تعلموا اليونانية. في بداية القرن الرابع عشر كان دنس سكوتس ووليام أوكام الأكثر أهمية ضمن عدد كبير من علماء المدرسة الفرنسسكانية الذين عارضوا عقلانية الدومينيك توما الاكويني. لقد ذهبا إلى أن العقل غير مؤهل لتأسيس سوى عناصر الإيمان الديني الأكثر عمومية. عقب «الموت الأسود» الذي حدث عام 1348، وأكثر من ذلك عقب أن أفضت هرطقات ويكلف في

نهاية ذلك القرن إلى فرض تحكم اكليريكي على التأمل الديني، ظلت أكسفورد عقيمة إلى حد كبير لفترة تقرب من خمسة قرون. درس هوبز ولوك فيها، بطريقة لم يفيدا منها حسب رأيهما، وقد درس لوك بعض سنين في أكسفورد، لكن لا واحداً منهما أصبح فيلسوفاً إلا بعد أن غادرها بعدة سنوات.

نحو منتصف القرن التاسع عشر، درس فيلسوفان مبرزان في أكسفورد بطريقة منعزلة وغير مؤثرة فلسفياً: جي.ن. نيومان، الذي عول على أرسطو، الامبيريقيين البريطانيين، والأسقف بتلر، و هـ.ل.مانسل، التلميذ الأبرز من تلاميذ آخر فيلسوف اسكتلندري، السير وليام هاملتون. نظرية نيومان في الاعتقاد ونظرية مانسل في حدود الفكر الديني تحكيان من بعيد مقاومة سكوت وأوكام لدعاوى العقل من مجال الاعتقاد الديني.

في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، ظهرت مدرسة أساسية، *الهيجلية المنجلزة التي بدأها ت.هـ. جرين وكان ف.هـ. برادلي أحد أنصارها المبرزين. رفض أشياع تلك المدرسة زعم الرؤية السائدة في العالم، وفي بسطها العلمي، بأنها معرفة أصيلة، واعتبروها بديلاً عملياً مؤقتاً يعج بالتناقضات الداخلية. يمكن تحقيق المعرفة الحقيقية ليس عبر الفهم التحليلي، بل عبر العقل الفلسفي الذي يلحظ أن الطبيعة نتاج العقل، أو على الأقل مشكلة ومعبر عنها عبره.

أزاح رسل ومور في كيمبردج هذه العقيدة المثالية عن المجال، رغم أن أشياعها ظلوا زمناً طويلاً مهيمنين على الحرفة الفلسفية في الجزر البريطانية. آخر أشياعها المبرزين هو البارع لكنه المشاكس فكرياً ر.سي. كولنج وود. تعرضت *المثالية لنقد أقل في معقلها من قبل جي. كوك ولسون و هـ.أي. برتشارد، أثناء وبعد عقد الإدواردبين. لقد نشروها بشيء من حرفية جي.أو. مور التي لا تلين، ولكن بأثر مخدر وليس ملهماً.

في الثلاثينيات بعثت الروح ثانية في أكسفورد، حيث جلبت أفكار كيمبردج الجديدة بأسلوب وإحكام وسطوة عبر ه.هـ. باريس، وحظيت بنقلة أكثر تطرفاً على يد جلبرت رايل، الذي اعتبر الفلسفة معنية ليس بإشكاليات أصيلة بقدر ما هي معنية بأحاجي أو أخلاط. «مهمة الفلسفة الوحيدة إنما تتعين في الكشف عن مصادر التعبير اللغوي لتشكيلات رديئة ونظريات سائدة منافية للعقل». تأوج هذا المهذب في كتابه *The Concept of Mind* الصادر عام 1949، حيث عزيت *ثنائية العقل ـ الجسم إلى استيعاب خاطئ لإقرارات تتعلق بالعقول في إقرارات عن أشياء مادية. الأولى، عنده، لا تقر وقائع داخلية خصوصية للفكر والشعور بل تشير إلى نزوعات أجسام بشرية شطر السلوك والتحدث بطرق بعينها في ظروف بعينها.

تحصل فلسفة أكسفورد للغة الجارية، كما تسمى، على أكثر تعبيراتها إتقاناً في الأعمال المسلية التي قام بها جي.ل. أوستن، الذي شارك مور قدرته على الهيمنة على جيل من الفلاسفة بفضل قوة شخصيته وإن تفوق على مور في تنقيح تمييزاته اللغوية. عقب وفاته عام 1960 وبسبب عودة أي.جي. أير إلى أكسفورد بعد غياب عشرين عاماً، وتركز الاهتمام على أعمال و.ف. كواين وبعض الفلاسفة التحليليين الأمريكيين الآخرين، تحللت مدرسة اللغة الجارية ولم يحل بدلاً عنها أي شيء أكسفوردي على نحو خاص.

أي.كيو.

* **اكسينوكراتس** (396–314 ق.م.). خلف سبيوسبس في رئاسة *أكاديمية أفلاطون، وقد كتب أبحاثاً حاول فيها أنسقة أفلاطون، لكنها فقدت، رغم أن نطاق أعماله يمكن أن يخمن من البيبلوجرافيا المختصرة التي كتبها ديوجينس ليريتوس. كان أول واحد في مدرسة أفلاطون حاول الرد على انتقادات أرسطو. صياغته *للأفلاطونية أصبحت ذات نفوذ عظيم في فترة الموروث اللاحقة. وعلى وجه الخصوص فإن تقسيمه للفلسفة إلى ثلاثة فروع، الفيزياء، الأخلاق، والمنطق، ساعد في تشكيل *الفلسفة الهيلينية وفهمها عند أخلاقها في القرن الرابع.

ل.ب.ج.

John Dilton, *The Middle Platonists 80 BC to AD 220* (Ithaca, NY, 1977).

* **اكسينوفانس الكولوفوني** (نحو 560–نحو 470 ق.م.). فيلسوف قبل سقراطي، كوزمولوجي ولاهوتي، وهو صاحب أول نقاش نعرفه للابستمولوجيا. أقر فكرة أساسية مفادها أنه لا يكفي لزعم المعرفة «قول ما هو صادق كلية»، ويبدو أنه اعتقد في استحالة المعرفة خارج نطاق الخبرة المباشرة. عوضاً عنها اقترح «الآراء المشابهة للأشياء الصحيحة»، التي يتوجب أن تعني أنها مستقرأة مباشرة من عالم الخبرة المباشر. ما نعرفه من نظريته الابستملوجية يبين أنه مارس ما كان يعظ به.

في اللاهوت سخر من النزعة المشبهة التقليدية، حيث لاحظ أن كل عرق يعرض آلهته على صورته، وخلص إلى أنه لو كان بمقدور الخيول أن ترسم، لرسمت آلهتها شبيهة لها. هاجم أيضاً القصص التقليدية حول آلهة اليونان بوصفها خالدة، واقترح عوضاً عنه

أحدية ترانسدانتية. يبدو أنه اشتق خصائص إلهه من مبدأ عام في «المناسب»؛ وهذه هي أول محاولة نعرفها في اللاهوت الفلسفي.

إي.ل.هـ.

J.H. Lesher, *exnophanes of Colophon* (Toronto, 1992).

* **الأكويني، القديس توما** (1224/5– 74). أعظم الفلاسفة اللاهوتيين الوسيطيين قاطبة. بعد أن تجاهله المفكرون خارج الأوساط الكاثوليكية لعدة قرون، أصبحت أعماله تدرّس بشكل متزايد في الوسط الفلسفي الأوسع، وقد وظفت رؤاه في النقاشات الفلسفية المعاصرة في فروع المنطق الفلسفي، الميتافيزيقا، الابستمولوجيا، فلسفة العقل، الفلسفة الأخلاقية، وفلسفة الدين. ولد في روكاسيكا في مملكة نابولي، وحين بلغ الخامسة أرسل إلى أربيي في مونت كاسينو، حيث التحق في منتصف عقده الثاني بجامعة نابولي. في عام 1242 أو العام الذي يليه انضم إلى رهبنة الوعاظ (الرهبنة الدومينيكية) وأمضى بقية عمره يمتثل لوصايا الرهبنة دراسة ووعظا. في عام 1256 حصل على إجازة التدريس من جامعة باريس، ثم درّس في ارفينون روما، ونابولي، وكان آنذاك معنيا بتطوير وتنقيح نسق فكري سوف يحظى في الكنيسة بسلطة يعجز كل نسق لاهوتي آخر عن مضاهاتها. بيد أنها لم تكن سهلة المنال. الراهن أن معاملته معاملة القديسين عام 1323 تجعلنا نضع في الاعتبار حقيقة أن عددا من القضايا التي دافع عنها قد تم شجبها من قبل قادة الكنيسة في باريس وأكسفورد عام 1277، أي بعد وفاته ببضع سنوات.

رغم أنه مات ولم يتجاوز الخمسين، فإن الأعمال التي أنجزها ضخمة، حيث بلغت وفق تقدير متواضع 8 مليون كلمة. تتخذ كثير من أعماله شكل الحواشي خصوصا على الأناجيل، دراسات أرسطو ـ التي لم يصل كثير منها إلى الغرب المسيحي إلا مؤخرا ـ و *Sentences* لبيتر لومبارد ـ التي تعد المادة الأساسية لتدريس علم اللاهوت في العصور الوسطى. أيضا قاد عدة نقاشات تتعلق بمسائل الحق، قدرة الله، الروح، والشر، وقد وثقت تلك النقاشات توثيقا وافيا. وأخيرا، كتب الأكويني أشهر أعماله *(Summae)* الذي ظهر في شكل ملخصين لعلم اللاهوت، الأول هو «في حقيقة الإيمان المسيحي في مقابل الوثنية» الذي يعرف باسم *(Summa Contra Gentiles)*، والذي ربما كتب كي يكون دليلا مرشدا لمن ينشد هدي الآخرين، خصوصا المسلمين، إلى الإيمان الكاثوليكي، وتحفته الأساسية «المحصل في اللاهوت» *(Summa Theologia)* الذي مات قبل أن يكمله. في 6 ديسمبر عام 1273 كابد تجربة خلال قداس توقف بعدها نهائيا عن الكتابة. يروى أنه قال مفسرا انقطاعه «لقد بدا لي أن كل ما كتبته قشة مقارنة لما أبيح لي به». توفي الأكويني بعد واقعة البوح هذه بأربعة أشهر.

يستبان من حقيقة أنه كتب شروحات على العديد من أعمال أرسطو أنه أدرك أهمية إثبات التوفيق، بدرجة أو أخرى، بين النسق الأرسطي والمسيحية. لقد شكل أرسطو نسقا ذا نطاق وقدرة على الإقناع هائلين. الراهن أنه نسق مقنع لا بسبب مهارات صاحبه الجدلية بل بسبب تطبيقه الصارم للمنطق على قضايا يقبلها كل ذي عقل سليم. لم يكن الأكويني أول من استشعر الحاجة إلى تحديد مدى اتساق نسق أرسطو مع التعاليم المسيحية، وإلى اعتبار كيفية الدفاع عنها حال تعارضها مع ذلك النسق؛ لكنه هو الذي قام، أكثر من أي شخص، بمواجهة التحدي، وبإنتاج ما يتوجب أن يكون أفضل الحلول. يتعين حل الأكويني في نسق الفلسفة المسيحية الأرسطية الذي دافع عنه، أكثر مما دافع عنه في أي موضع آخر، في *Summa Theologia*، حيث تشكل الميتافيزيقا الأرسطية، فلسفة العقل، والفلسفة الأخلاقية، قطاعا كبيرا من رؤية في خلق العالم و*الله لا جدال في مسيحيتها.

يعقد الأكويني تمييزا بين طريقين يفضيان إلى الله: الوحي والعقل البشري. ثمة أشياء كثيرة الدراية بها أفضل من جهلها، مثال كون الله موجودا، وكونه واحدا، وكونه كائنا روحيا. وبوجه عام، العقل مرشد أقل اقتدارا من الوحي في ضمان اكتساب هذا الضرب من المعرفة القيّمة. على ذلك، يعتقد الأكويني أنه يمكننا الوصول إلى تلك الحقائق دون عون من الوحي، أي عبر الجدل، خصوصا وفق حقائق الخبرة المشتركة، مثال خبرتنا بالحركة في العالم. أن تجادل حول تلك القضايا المتعلقة بالله وفق ذلك الأساس وعبر تطبيق منطق محكم هو أن تمارس الفلسفة. هذه ليست ممارسة للاهوت، ناهيك عن أن تكون ركونا إلى الوحي. مثل هذا التطبيق للمنطق تراه مبثوثا عبر كل أعمال الأكويني، ما يجعله فيلسوفا حتى في تلك السياقات التي يتناول قضايا دينية صريحة من قبيل وجود الله.

اضطر الأكويني إلى البحث عن «براهين على وجود الله» لأنه لاحظ أن القضية التي تقر وجود الله ليست بيّنة بذاتها نسبة إلينا، رغم أنها بيّنة بذاتها في ذاتها. يمكن للبرهان أن يتخذ أحد طريقين، الاستدلال على الأثر وفق اعتبار العلة، والاستدلال من الأثر على

العلة. يطرح الأكويني خمسة براهين على وجود الله، يسميها *quinque via* (السبل الخمسة)، يبدأ كل منها بأحد آثار الفعل الإلهي ويجادل بطريقة عكسية شطر علته. وفق رؤيته، ليس بمقدور أي برهان أن يبدأ من الله وأن يتحسس طريقه إلى آثاره، إذ إن هذا يتطلب أن يكون لدينا تبصر بطبيعة الله، في حين أن طبائعنا تحول دون احتياز مثل ذلك التبصر. إننا نعرف عنه أنه موجود، لكننا لا نعرف ما هو.

يستدل الأكويني أولا من حقيقة أن الأشياء تتحرك في العالم على وجوب أن يكون هناك محرك أول لا يتحرك بسبب أي شيء آخر، وكلنا يعتقد أن هذا المحرك هو الله. في البرهان الثاني يستدل من حقيقة أننا نجد في العالم سلسلة من العلل الكافية على وجوب وجود علة كافية، يسميها كل منا «الله»، تشكل الحلقة الأولى في تلك السلسلة. في البرهان الثالث يبدأ الأكويني من حقيقة أننا نجد أشياء تحتاز على إمكان الوجود قدر ما تحتاز على إمكان عدم الوجود، فهي أشياء أنتجت وسوف تفنى. وبعد أن يجادل بأنه ليست كل الأشياء كذلك، يخلص إلى ضرورة وجود شيء، يسميه كل منا «الله»، واجب بذاته وعلة وجوده ليست مفارقة له. في البرهان الرابع يبدأ من حقيقة أن هناك تدرجا في الأشياء، فبعضها خيري جدا والآخر أقل خيرية، بعضها حقيقي والآخر أكثر حقيقية، وهكذا، ومن هذا يخلص إلى وجوب وجود شيء، يسميه كل منا «الله»، هو علة الوجود والخيرية وكل كمالات الأشياء. وأخيرا يلحظ الأكويني أن الأشياء في الطبيعة تسلك بغية تحقيق غاية بعينها حتى إن لم تكن واعية، ويخلص إلى وجوب وجود كائن عاقل، يسميه كل منا «الله»، يوجه كل الأشياء الطبيعية شطر غايات بعينها. لقد قيل إن العديد من تلك البراهين يعاني من خلل مميت، كونها تركن إلى فيزياء عفا عليها الزمن؛ بيد أن ثمة شراحا محدثين يرتابون في هذا الضرب من النقد.

اعتقاد الأكويني في أنه ليس لدينا تبصر بطبيعة الله أرغمه على تناول مسألة الكيفية التي يتوجب أن نفهم وفقها الألفاظ المستخدمة في الإنجيل في وصف الله. ما الذي تعنيه الكلمات: «خيّر»، «حكيم»، و«عادل» حين تعزى إلى الله؟ إن معانيها تختلف حين تعزى إلى البشر، وإلا لكان لدينا تبصر بطبيعة الله. هل يتوجب إذن أن تفهم بشكل سلبي، بحيث تفهم على أنها تعني «غير شرير»، «ليس أحمق»،...؟ لقد رفض الأكويني هذا الحل الذي ينسب إلى ابن ميمون (1135-1204) لأنه يغاير ما يقصده الناس من استخدام مثل تلك الألفاظ. أما إجابته فتقر أن تلك الألفاظ إنما تستخدم وفق قياس المماثلة حين تعزى إلى الله، ولأننا لا نستطيع الاحتياز على مفهوم مناسب لله، أي على اعتبار أن أفكارنا عنه تقصر عن واقعه، محتم علينا أن ندرك أن الخصائص التي تدل عليها ألفاظ الكمال في الأحوال العادية توجد (أو سبق أن وجدت) في الله ولكن بطريقة أسمى من وجودها فينا. هذا لا يعني أن الله ليس، حقيقة أو بالمعنى الأكمل، خيّرا، حكيما، عادلا. على العكس تماما، فهو يحتاز على تلك الكمالات بأكمل طريقة ممكنة، والمخلوقات هي التي تقصر عن بلوغها.

المعرفة (العلم) هي إحدى الكمالات الإلهية التي يعنى بها الأكويني. الله يعلم كل شيء يمكن العلم به، وبخصوص علمه بالعالم المخلوق، فإنه لا يعلمه علم المشاهد لشيء عرض له. لا يرتهن الله بوصفه العلة المطلقة الأولى بأي شيء نسبة إلى أي شيء. لذا فإن معرفته بالأشياء لا تتوقف على الوجود المسبق للأشياء التي يعرف. على العكس تماما، ففعل المعرفة هو الذي يوجد الأشياء. نستطيع، فيما يرى الأكويني، أن نقارب طبيعة تلك المعرفة بتشبيهها بدراية المهندس المعماري بالمنزل قبل أن يبنيه مقارنة بدراية من يمر على ذلك المنزل. إن وجود المنزل راجع إلى مفهوم المهندس له، في حين أن من يمر عليه قد شكل مفهومه له لأنه كان موجودا أصلا.

ولأن الله يعلم كل شيء يمكن العلم به، فإنه يعلم كل سلوك سوف يقوم به كل كائن بشري، الأمر الذي يثير إشكالية ذاع صيت صعوبتها تتعلق بما إذا كان البشر أحرارا حال كون الله كلي العلم. في معالجته لهذه المسألة يستخدم الأكويني المجاز التالي. الواقف على قمة الجبل يرى في الوقت نفسه كل العابرين في الطرق التي تخترق منحدر الجبل، رغم أنهم لا يرون بعضهم بعضا. وعلى نحو مشابه، يرى الله السرمدي في الوقت نفسه كل حوادث الماضي والحاضر والمستقبل، «فالسرمدية تشتمل على كل الأزمان». وتماما كما أن درايتي الحاضرة بالسلوك الذي تقوم به أمام ناظري لا تستلزم أن سلوكك ليس حرا، فإن علم الله الحاضر، الذي لا يتقيد بزمن، بأفعالنا الماضية والحاضرة والمستقبلية، لا يستلزم أنها ليست حرة. ثمة صعوبة كأداء تواجه هذا الحل تتعلق بحقيقة سبق ذكرها تقر أن الأكويني لا يعتقد أن علم الله بالعالم شبيه بعلم المشاهد بل هو أشبه بعلم الصانع بما صنعت يداه. إذا توجب اعتبار تاريخ العالم تكشفا تدريجيا لخطة إلهية مقدرة، فإنه تصعب رؤية المعنى، المتعلق بالأخلاق

على أقل تقدير، الذي تعد الأفعال البشرية وفقه حرة. الواقع أن حل الأكويني يظل موضع جدل طويل.

على اعتبار العلاقة الآصرة التي تربط المعرفة بالحقيقة في مستويات عديدة، يلحظ الأكويني أن عرضه لطبيعة المعرفة لا يكتمل إلا بنقاش الحقيقة ـ على أي حال، الحقيقة مفهوم محتم عليه أن يعنى به طالما أن الإنجيل يقر «أنا الحق». يتوجب أن ننشد الحقيقة إما في عقل العارف أو في الأشياء المعروفة، والأكويني يرى أن ثمة جدوى من قبول ذينك البديلين، طالما عقد تمييز بينهما. إنه يؤسس محاجته على مقارنة بالخير. نستخدم كلمة «الخير» للإشارة إلى ما تصبو إليه رغابنا، ونتسخدم كلمة «الحق» للإشارة إلى ما تصبو إليه عقولنا. ولكن في حين توجهنا رغابنا إلى الخارج شطر الأشياء المرغوبة، فإن عقولنا توجهنا إلى الداخل صوب الحقيقة الموجودة في عقولنا. بهذا المعنى، تشير الرغبة والعقل إلى اتجاهين متعاكسين، وهما يقومان بذلك وفق معنى آخر، ففي حالة الرغبة نقول إن الشيء المرغوب خيّر، لكننا نقول عن الرغبة نفسه إنها خيّرة بقدر ما يكون المرغوب فيه خيّرا. وعلى نحو مماثل، رغم أن المعرفة الموجودة في عقولنا صحيحة في أصلها، يقال إن الشيء الخارجي حق بسبب علاقته بالحقيقة الموجودة في العقل.

يمكن عقد تمييز بخصوص العلاقة بين الحقيقة الداخلية والحقيقة الخارجية، لأن الشيء قد يحتاز على علاقة جوهرية أو عارضة بالعقل العارف. إذا كان وجود الشيء المعروف يرتهن بالعارف، فإن علاقته بالعقل جوهرية. علاقة الشيء المخطط بالخطة مثلا علاقة جوهرية. ما كان للمنزل أن يحتاز على الملامح التي احتاز لو أن المهندس المعماري صممه بطريقة مغايرة، ولذا فإن تلك الملامح تتعلق بطريقة جوهرية بالفكرة القابعة في عقله. وكذا شأن الأشياء الطبيعية، فهي تتعلق جوهريا بعقل الله، الذي هو خالقها، إذ إن وجودها يرتهن بالفكرة التي احتازها عنها. هذا يغاير علاقة الشيء بمن يمرّ به. علاقة المنزل بمن يمرّ به عارضة، فالمنزل لا يرتهن به. بعقد هذا التمييز يطور الأكويني المفهوم الذي أصبح يعرف «باتجاه المناسبة». الفكرة التي تكون في عقل المهندس المعماري هي التي تكون حقة أساسا، والمنزل الذي بني وفق خريطته لا يعد حقا إلا بطريقة ثانوية. إذا لم يطابق المنزل الذي شيده الباني خريطة المصمم، فقد أخطأ الباني. المنزل ليس حقا نسبة إلى المصمم. لكن هذا لا يعني أن الخريطة لا تناسب المنزل بل يعني أن المنزل لا يناسب الخريطة. من جهة أخرى، إذا لم يقم من يمرّ بالمنزل بتشكيل فكرة دقيقة عنه، فإن فكرته هي التي لا تناسب المنزل ـ إنها ليست حقة بالنسبة إلى المنزل.

مكّن هذا التمييز الأكويني من إقرار أن الحق يوجد، ولكن بطرق مختلفة، في العقل وفيما يتوجه إليه العقل. بكلمات أخرى، إذا تعلق الشيء جوهريا بعقل العارف، فإن الحقيقة توجد في العقل وجودا أساسيا في الشيء بشكل ثانوي؛ في حين إذا تعلق الشيء عرضا بعقل العارف فإن الحقيقة تكون في الشيء كونا أساسيا وتكون في عقل من يعرفها كونا ثانويا. في كل حالة، ما يقال محدد وفق ترتيب الارتهان. الحقيقة ثانوية نسبة إلى ما ترتهن به. حقيقة المنزل إنما تكمن في مطابقته الخريطة، وحقيقة فكرة من يمرّ به إنما تكمن في مطابقتها المنزل. في كل حالة ثمة حقيقة عندما يكون هناك شكل مشترك بين العقل والشيء. وفق هذا، يعرّف الأكويني الحقيقة بأنها مطابقة الذهن للشيء. بيد أن قيام هذه المطابقة لا يستلزم علم عقل العارف بقيامها. ذلك أن هذا العلم يتضمن مرحلة أخرى يحكم فيها العقل بأن الشيء يتخذ الشكل المعطى أو لا يتخذه. إننا لا نتعامل هنا مع مجرد مفهوم التطابق مع شيء خارجي، بل مع حكم في التطابق يتم فيه الربط بين مفهومين بشكل إيجابي أو سلبي. هذه هي الحقيقة، الحقيقة كما هي معروفة، التي يعرّفها الأكويني بأنها كمال العقل.

هكذا حُمل الأكويني على وصف السبل التي يمكن أن يكون الشيء بها باطلا، تحسبا لأن يُعتقد أنه يقر أن الباطل لا وجود له. ثمة تعليم مركزي في *Summa Theologia* يقر أن الحق حد متعال، أي أنه يصدق حقيقة على كل الأشياء. باختصار، كل ما يوجد حق. السبب الذي جعله يقر هذا بيّن، فالحق عنده إنما يكمن في تطابق الشيء مع الذهن، وكل شيء يطابق ذهنا ما، أكان بشريا أو إلهيا. ولكن إذا كان كل شيء حقا، فلا مجال للباطل. النتائج التي يخلص إليها الأكويني فيما يتعلق بالحق تملي تعاليمه الأساسية في الباطل. على اعتبار أن الحق والباطل نقيضان، يتعين أن يوجد الباطل في الموضع الذي يكون فيه وجود الحق طبيعيا. إنه يشغل المكان المخصص للحق. المكان الأساسي للحق هو العقل، ومكانه الثانوي إنما يتعين في الأشياء المتعلقة بعقل ما. الشيء الطبيعي، بوصفه نتاجا لفعل المشيئة الإلهية، لن يكون باطلا، نسبة إلى فكرة الله عنه، لكن ما صنعته يد الإنسان باطل بقدر ما يغاير مخطط صانعه. غير أن الأشياء التي خلقها الله وتلك التي صنعتها أيدي البشر قد تكون باطلة بطريقة

معدلة، بقدر ما تنزع صوب جعلنا نقر آراء باطلة بخصوصها. هكذا يعد القصدير «فضة مزيفة (باطلة)» بسبب ظاهره المضلل، كما يعد المحتال شخصا مزيفا (باطلا) بسبب جدارة عرضه لنفسه الظاهرة بالتصديق. بمعنى ما، يتوجب وفق تصور الأكويني أن يكون حق في العالم يفوق، بعدد لا متناه، ما فيه من باطل، فالحقائق المتعلقة بالنظام المخلوق الذي يعرفه الله لامتناهية، خلافا للآراء الباطلة التي تحتازها المخلوقات، فهي وإن كانت عديدة لا تشكل شيئا نسبة إلى الحقيقة التي يحتازها الله.

لدى الإكويني الكثير ليقوله عن النفس البشرية. لقد ورث عن أرسطو المذهب الذي يقر أن لكل شيء حي نفسا، نباتا كان أم حيوانا غبيا، أم كائنا بشريا. في الحالة الأولى النفس غذوية، وفي الثانية حساسة، وفي الثالثة غذوية وحساسة وعاقلة. على اعتبار أنه في كل حالة، ثمة جسم يحتاز على نفس، يستثار سؤال حول كيفية ارتباط النفس بالجسم. ربما تكون جزءا ماديا من الجسم الذي تحييه. إجابة الأكويني هي التالية. في الأشياء التي تعيش بيننا، النفس هي المبدأ الأول في الحياة. لا شيء يكون حيا لمجرد كونه ماديا، وإلا لكان كل شيء حيا. الجسم حي بفضل كونه جسما من نوع بعينه. يستخدم الأكويني عبارة «شكل جوهري» للإشارة إلى ما يكون به الشيء من النوع الذي يكونه، ولذا فإن نفس الشيء شكل جوهري للجسم. ومن الواضح أنه ليس بمقدور الشكل الجوهري للجسم أن يكون ماديا إلا بقدر ما يمكن أن تكون دائرية النافذة الوردية، التي هي الشكل الهندسي الذي تتخذه النافذة، مادية. النافذة مادية، لكن دائريتها ليست كذلك.

رغم أن نبات اللفت والسلاحف تحتاز على أنفس، إلا أنها ليست كائنات روحية. البشر كائنات روحية بسبب احتيازهم خصوصا على نفوس عاقلة. خلافا للخضراوات والحيوانات الغبية، لدينا عقول. يتفق الأكويني مع أرسطو في أن المعرفة البشرية تتضمن عملية استيعاب لا مادي للشيء المعروف يقوم بها العقل العارف، بحيث يكون بمعنى ما متماهيا مع ذلك الشيء. للعقل البشري وظيفتان، فاعلة ومنفعلة. يقوم العقل الفاعل بالتجريد من «المظاهر»، أي من خبرتنا الحسية. ما يجرد يُخزن في العقل بوصفه منفعلا، وهذا الذي يتم تجريده جاهز بحيث إنه حتى حال غياب الأشياء المادية عن إحساساتنا، نستطيع أن نفكر فيها.

تتكون الأجسام التي نختبرها بالحس من مادة وشكل. «التجريد» مجاز يستخدمه الأكويني ليشير إلى أن شكل الجسم المختبر حسيا يصبح أيضا شكل عقل العارف. غير أن شكل العقل لا يحتاز على نمط الوجود الذي يحتازه الشكل في الجسم المعروف. في الحالة الأخيرة، يقال إن الشكل يحتاز على «وجود طبيعي»، وفي الحالة الأولى يحتاز على «وجود قصدي». معرفة الشيء التي تم الحصول عليها عبر فعل التجريد تعد معرفة كلية بمعنى أنه ليس الشيء نفسه بفرديته الذي يفكر فيه، بل طبيعة ذلك الشيء. غير أنه لا قيمة لمثل هذه المعرفة الكلية إلا عند المخلوقات التي تحتاز على عقول، فقيمتها منعدمة عند المخلوقات التي تتعين أرقى ملكاتها في الحس.

للنفس البشرية العاقلة جزءان. وكما هو متوقع، يقوم مفهوم الإرادة بدور كبير في تقصي الأكويني المكثف، في *Summa Theologia* ، للأخلاق. يرتبط هذا التقصي بشكل منظومي بالنقاش المطول الذي يسبقه والذي يتعلق بالله، علمه وقدراته، حيث يعتبر العالم شيئا مخلوقا. للكائنات البشرية بوصفها آتية من الله منزلتان، فنحن مدينون له بوجودنا كما أننا متوجهون إليه بوصفه الغاية التي نتوجه بطبيعتنا شطرها. الراهن أن مفهومي *exitus, reditus* (البعد والأوبة) يخرجان من الله ويعودان إليه، وهما لا يقومان فحسب بتحديد منزلتنا بل يطرحان المبدأ البنيوي الأساسي في *Summa Theologia*. تأسيسا على تعاليم أرسطو، خصوصا *Nicomchean Ethics*، الجزأين الثالث والرابع، يطرح الأكويني تحليلا مفصلا للفعل البشري، مركزا على الطوعية، القصد، التخير، والتدبر، وهو يجادل بأن توفر هذه الجوانب شرط لبشرية الفعل، خلافا للعطس أو الارتعاش، إذ يمكن أن يقال إنه يحدث لنا بقدر ما يمكن أن يقال إننا نحدثه، كما أنه قد يحدث على نحو مماثل للبهائم. الفعل البشري إذن هو ذلك الذي نعتبر أنفسنا محتازين على سبب للقيام به، حيث يتعين ذلك السبب في القيمة التي نعزوها إلى الشيء الذي يشكل غاية فعلنا. يجادل الأكويني أنه خلف الغايات الفرعية التي قد نتغياها، ثمة غاية قصوى، السعادة، التي لا نستطيع إنكارها، رغم أننا بسبب الجهل أو العجز قد نؤدي فعلا بطريقة تعوق تحقيقها. على ذلك، فإن المبدأ العملي الأساسي «تجنب الشر واعمل الخير» مبيّت في كل واحد منا بحيث لا يتسنى لأحد تجاهله. يشكل هذا المبدأ صحبة مبادئ أخرى مشتقة منه، في *Summa Theologia*، نسقا تاما ومفصّلا في القانون الطبيعي أحدث أثرا كبيرا في النقاشات المعاصرة لفلسفة القانون.

في هذا المجال كما في مجالات أخرى،

النقاشات التي أثارتها أعمال الأكويني في الأزمنة الحديثة دارت بين ومع فلاسفة ذوي اتجاهات علمانية قدر ما دارت بين ومع علماء لاهوت مسيحيين، وبهذا المعنى فإن اللقب [*doctor communis* العلاّمة الجامع]، الذي اشتهر به، يصدق عليه أكثر من أي وقت مضى.

أي.برو.

*الله والفلاسفة؛ الله، البراهين على وجود؛ الله، براهين ضد وجود.

Thomas Aquinas, *Summa Theologia*, ed. Thomas Gilby (London, 1963-75), 60 vol.

———*Aquinas: Selected Philosophical Writings*, ed. Timothy McDermott (Oxford, 1993).

Brian Davies, *The Thought of Thomas Aquinas* (Oxford, 1992).

Anthony Kenny, *Aquinas* (Oxford, 1980).

———(ed.), *Aquinas: A Collection of Critical Essays* (London, 1969).

Norman Kretzman and Eleonore Stump (eds.), *The Cambridge Companion to Aquinas* (Cambridge, 1993).

Christopher Martin (ed.), *Thomas Aquinas: Introductory Readings* (London, 1988).

*** الإلهي، علم أخلاق الأمر.** نظرية أخلاقية تقر أن كل المتطلبات الأخلاقية مستمدة من أوامر الله. يمكن تفصيل الفكرة الأساسية على النحو التالي. (1) لا يكون الفعل محظورا أخلاقيا (شائنا) إلا لأن الله أمر بالكف عنه. (2) لا يكون الفعل جائزا (حسنا) إلا لأن الله لم يأمر بالكف عنه. (3) لا يكون الفعل ملزما أخلاقيا إلا لأن الله أمر بالقيام به. يترتب عن هذه المزاعم أنه إذا لم يكن ثمة إله، ليس هناك ما هو محظور أو ملزم أو جائز أخلاقيا.

لهذا المفهوم في الأخلاقية أصول مميزة. في العصور الوسطى، نجده يبرز خصوصا في أعمال أوكام وتلاميذه، كما نجده في أعمال لوك وباركلي، وفي عهد أحدث صادق عليه كيركجرد وبارث. أيضا فإنه يتسق مع التصور الإنجيلي لله. الإنجيل العبري مليء بالقصص التي تحكي عن فرض الله لمطالب عبر الأمر بها. في الأناجيل يعظ عيسى بأخلاق المحبة في شكل وصايا بحب الله وحب الجار قدر حب المرء لنفسه (Mathew 22: 37-40).

غير أن هذه النظرية أثارت الشكوك منذ عهد أفلاطون. بتوظيف مثال من عمله *Euthyphro*، لنا أن نسأل: هل تعذيب الأبرياء عمل شائن لأن الله حرمه، أم أن الله حرمه لأنه عمل شائن؟ في الحالة الأخيرة، كون التعذيب خطأ لا يرتهن بأمر إلهي. في الحالة الأولى، لو أن الله لم يحرم التعذيب لكان صوابا، رغم أن التعذيب يبدو بداهة عملا شائنا ضرورة. على ذلك، إذا كان الله يحرم التعذيب ضرورة، فإن ذلك يستلزم وفق النظرية أنه عمل شائن ضرورة. لذا فإن بعض منظّري الأمر الإلهي المعاصرين يدافعون عن تصور في السيادة الإلهية ترتهن فيه الحقائق الأخلاقية بأوامر إلهية ضرورية.

ب.ل.كيو.

J.M. Idziak (ed.0, *Divine Command Morality: Historical and Contemporary Readings* (New York, 1980).

P.L. Quinn, *Divine Command and Moral Requirements* (Oxford, 1978).

*** الإلهية، الفلسفة.**

ما أروع الفلسفة الإلهية!
إنها ليست جافة ولا فاسدة كما يفترض الأغبياء البلداء،
بل موسيقية كما عود أبولو،
وليمة دائمة من الحلوى اللذيذة،
حيث لا مكان للإفراط الفج.

Comus ملتون، مسرحية يقوم فيها كومس، ابن سيرس وباكوس، بإغواء السيدة البريئة، التي تجادل أساسا حول أهمية العذرية. الكلمة سالفة الذكر تجيء بعد نقد أروع موجه ضد «الشهوانية الحسية»، التي يقال إنها تخثر الروح بالأدواء في هذه الحياة وتستدرجها إلى الموضع الذي تحفظ فيه جثث الموتى بعد ذلك. يثير ملتون هنا زعم أفلاطون في *Phaedo* الذي يقر أنه ما لم تتحرر الروح من «لوثة» الجسد سوف تحط الدنيوية من قدرها وتجرها ثانية إلى العالم المحسوس بعد الموت.

جي.أو.ج.

*** الألوهية، الناسوتية.** فكرة لاهوتية ـ فلسفية مستمدة من التعليم المسيحي المتعلق بالتجسد. وفق هذا التعليم، كان المسيح ناسوتيا كما كان ألوهيا، ولذا يمكن وصفه بأنه «إنسان ـ إله». في الإنجيل، وفي الأعمال التي قام بها آباء الكنيسة والأعمال الوسيطة، تبرز فكرة متعلقة مفادها أن المسيح يمثل (عادة بعد البعث) كمال *الطبيعة البشرية. لذا فإن البشر يحتازون على طبائع تمكنهم حال تحققها تحققا تاما ومحافظ عليه من بلوغ حالة المسيح المتجلي. غالبا ما يشير التعبير «الألوهية الناسوتية» إلى صيغة من صيغ هذه الفكرة العامة وفق تطويرها في الأنثروبولوجيا الدينية عند فيلسوف الأديان الروسي فلادمير سولوفيوف (1853-1900).

جي.هال.

F. Copleson, *Russian Religious Philosophy* (Tunbridge Wells, 1988).

* **الإلحادية واللاأدرية.** الإلحادية في ظاهرها تعليم يقر عدم وجود الله. ثمة ملاحدة يدعمون هذا الزعم بالبراهين. بيد أن براهينهم عادة ما تكون موجهة ضد المفهوم المسيحي لله، وتكاد لا تتعلق بأية آلهة ممكنة أخرى. لذا يفضل فهم قطاع كبير من الإلحادية الغربية بوصفه تعليما يقر أن إله المسيحية لا وجود له.

قد تكون اللاغنوصية أمرا شخصيا يتسم بمسحة اعترافية خالصة ـ «ليس لدي اعتقاد راسخ في الله»، وقد تكون زعما أكثر طموحا يقر وجوب ألا يحتاز أي شخص على اعتقاد إيجابي أو سلبي بخصوص الوجود الإلهي. ربما يكون الزعم الطموح وحده الذي يحتاج إلى برهان. ثمة نسخة واعدة من هذا البرهان تولف بين شعار وليام كليفورد الذي يقر أنه لا يتوجب على أحد الاعتقاد في شيء وفق شواهد غير كافية Δ ، والزعم بان وجود الله يعد بداهة غير قابل للحسم. وبطبيعة الحال، تعرض كل من ذينك الزعمين للانتقاد.

ج.أي.م.

*الله، براهين ضد وجود؛ الله والفلاسفة؛ الدين، الشك في الدين؛ الدين، تاريخ فلسفة؛ الدين، إشكاليات فلسفة.

William Clifford, 'The Ethics of Belief', in Antony Flew (ed.), *The Presumption of Atheism* (London, 1976).
Bertrand Russell, *Why I am not a Christian* (New York, 1957).

* **الستر، جون** (1940–). منظّر نرويجي في علمي الاجتماع والسياسة درّس في النرويج وفرنسا والولايات المتحدة. في أعماله الغزيرة والحيوية، التي تركز على النظرية الاجتماعية والعقلانية، يوظف الستر العديد من الأدوات المفهومية المستمدة من الفلسفة، المنطق، نظرية الألعاب، علم الاقتصاد، وعلم النفس. يشكل فحصه النقدي لنظريات ماركس الاجتماعية حجر أساس ما يسمى *بالماركسية التحليلية، في حين أن توكيده الحاجة إلى البحث عن الأسس الصغرى للتغير الاجتماعي، صحبة الضوء الذي تلقيه تحليلاته لإشكاليات نظريات السلوك العقلاني على أوجه اللاعقلانية المتعددة، وعلى دور الانفعالات، يوفر مصدرا متعدد التخصصات للتفسير المفصّل لظواهر الاجتماعية المعقدة واسعة النطاق.

أي.هـ.

Jon Elster, Sour Grapes: *Studies in the Subversion of Rationality* (Cambridge, 1983).

* **الستون، وليام، ب.** (1921 ـ). رغم إسهامه في مجالات فلسفية أخرى، تعين شاغله الأساسي في الابستمولوجيا وفلسفة الدين. كان لأعماله في *التبرير الابستمولوجي تأثير واضح، وقد نشر نقاشات مكثفة ذات وجهة دينية بيّنة في *Perceiving God* (1991). يلتئم شمل موضعي اهتمامه عبر تصور مفصّل لابستمولوجيا الخبرة الدينية. يجادل الستون بأن *الخبرات الدينية التي يعتبرها أصحابها خبرات غير حسية مباشرة بالله إدراكية بطبيعتها، كونها تتضمن تمثيل أو ظهور شيء للمعني يتعرف عليه بوصفه الله. أيضا يدافع الستون عن رؤية مفادها أن مثل هذا الإدراك مصدر لمعتقدات مبررة في ظاهرها بخصوص تجليات إلهية، وذلك بالدفاع عن العقلانية العملية في القيام بعملية تشكيل معتقدات تتضمن ركونا إلى إدراك صوفي.

ب.ل.كيو.

*الله والفلاسفة.

W. P. Alston, *Divine Nature and Human Language* (Ithaca, NY, 1989).

* **الكسندر، صمويل** (1859–1938). ولد في أستراليا ودرس في أكسفورد، وقد أمضى فترة عمله في جامعة مانشستر. حاول دائما التمشي مع تطورات العلم الحديث، خصوصا علم النفس والبيولوجيا، وقد عرف بنظريته في «التطور المنبثق»، التي دافع عنها في كتابه *Space, Time, and Deity* (1920). يزعم الكسندر أن الوجود منظم هرميا، وأن هناك عملية تطورية مستمرة ينجم عنها ظهور مستويات من الوجود تتعاظم رتبها. هكذا تستجد عبر الزمن نوعيات جديدة، رغم أن الكسندر يعتبرها مبادئ تنظيم عوضا عن كينونات شبيهة بـ *elan vital* (القوة الحيوية) عند برجسون. بوصفه رجلا كانت اليهودية في حياته عاملا مهما، من مقاومته التحيز في أكسفورد إلى وشوكه أن يصبح صهيونيا بارزا في مانشستر، شعر الكسندر بعلاقة روحية آصرة تربطه باسبينوزا. مثل اسبينوزا، اعتبر العقل جوهرا ماديا يتجلى عبر مسار التطور. المنبثق النهائي، فيما افترض الكسندر، سوف يكون الله. يفترض أنه شعر آنذاك أنه قد ترك قيود العلم خلفه، رغم أنه أخذ معه عددا غير قليل من العلماء المبرزين.

م.ر.

*التطور.

S. Alexander, *Space, Time, and Deity* (London, 1920).

* **الله** .تقر الأديان الغربية الأساسية ـ المسيحية، اليهودية، والإسلام ـ أن الله هو الواقع الأسمى. أحيانا

يرى مفكرو تلك الأديان أن الله أسمى من أن يعبر عنه بألفاظنا البشرية عنه. كل ما نستطيع قوله هو ما ليس هو - إنه ليس شريرا، ولا أحمق، على سبيل المثال. برز هذا النهج، الذي يعرف باسم *via negativa*، في الفترة ما بين 500 ب.م. و 1000، ولكن إذا كان هذا هو كل ما نستطيع قوله عن الله، لن تحتاز الأديان على محتوى يبرر الممارسة الدينية، مثل عبادة الله. هكذا حاول معظم علماء اللاهوت من ذوي الاتجاهات الفلسفية أن يقولوا شيئا عن ماهية الله. وبوجه عام، اعتبر الله كائنا متشخصاً، لا جسم له، غامر الحضور، خالق وراعي الأكوان التي قد توجد، حرا حرية مطلقة، كلي القدرة، كلي العلم، خيّرا خيرية كاملة، ومصدر الإلزام الأخلاقي؛ وجوده أبدي وضروري، ويختص ضرورة بالخصائص الألوهية سالفة الذكر. يقر كثير من الفلاسفة (تحت تأثير أنسلم) أن تلك الخصائص مشتقة من خاصية كونه أعظم كائن يمكن تصوره، ما يجعله يختص بكل الخصائص التي تشكل العظمة. على ذلك، ثمة سبل مختلفة ضمن كل ديانة، خصوصا المسيحية، في فهم بعض الخصائص الإلهية.

كون الله غامر الحضور، حاضرا في كل مكان، يعني درايته بما يحدث في كل مكان وقدرته على التأثير في كل مكان - مباشرة، بالطريقة التي نؤثر وفقها على أجسامنا. القول بأن الله خالق وراعي كل كون قد يوجد إنما يعني أن وجود أي شيء يرتهن لحظة بلحظة بعناية الله. إذا كان لوجود العالم المادي بداية (كما تزعم الأديان الغربية عادة)، فإن الله علتها؛ خلافا لذلك، فإن الله راعي ذلك العالم طيلة الزمن الغابر. الله حر حرية كاملة حال عدم وجود شيء يتدخل في أفعاله، كي يسبب أو حتى يؤثر في طريقة اختياره لفعله.

يبدو أن الحكم بأن الله كلي القدرة يعني حرفيا أنه يستطيع القيام بأي شيء يشاء. ولكن كيف يتوجب علينا فهم عبارة «أي شيء»؟ هل يستطيع الله أن يغير قواعد المنطق - أن يجعل 2+2 = 5، أو أن يجعل الشيء موجودا وغير موجود في الوقت نفسه، أو أن يغير الماضي؟ يبدو أن ديكارت يذهب إلى أن الله قادر على كل ذلك. غير أن المنظّرين يقرون عادة أنه لا معنى للقول إن الله قادر على القيام بما هو مستحيل منطقيا، وقد حاولوا تبيان ما يحول دونه ذلك الأمر. في الفصل (25.2) من كتاب الأكويني *Summa contra Genti;es*، الذي يحمل عنوان «كيف يقال إن الله كليَ القدرة عاجز عن القيام بأشياء بعينها؟»، يأتي الأكويني على ذكر عشرين شيئا من هذا القبيل.

كون الله كلي العلم يعني (حرفيا) أنه يعلم كل شيء، أي كل قضية صادقة. ولكن كيف يتوجب علينا فهم ذلك؟ يبدو أن ثمة قضايا لا يعلمها إلا أشخاص بعينهم أو لا تعرف إلا في أوقات محددة. وحدي الذي يستطيع أن يعرف أنني مريض؛ كل ما يستطيع الآخرون معرفته أن س مريض. كيف يتسنى إذن لله أن يعرف القضية الصادقة التي أعرفها؟ ثمة إجابة تقر أن ما أعرفه ويعرفه الآخرون هو الشيء نفسه، وبمقدور الله أن يعلم هذا الشيء. هل يستطيع الله أن يعرف مسبقا السلوكيات المستقبلية التي سوف تختارها الكائنات الحرة؟ في حين ينكر بعض المنظّرين احتياز الإنسان على إرادة حرة، يرى بعض آخر أنه يحتاز عليها، وغالبا ما يؤكدون *حرية الإرادة بالمعنى القدْري الذي يكون الفعل وفقه حرا إذا لم يكن لفعل الفاعل سبب كلي، أكان وضع الدماغ أم الله. اعتبر إذن فاعلا س يختار بحرية في وقت بعينه بين القيام بفعل أو عدم القيام به. بصرف النظر عما اعتقد الله أو أي شخص آخر على نحو مسبق بخصوص ما سوف يقوم به ذلك الفاعل، فإنه بمقدور هذا الفاعل إبطال معتقده. كيف يكون الله إذن كلي العلم ضرورة؟ تقر الإجابة التي يجمع عليها علماء لاهوت العصر الوسيط أنه يتوجب فهم كون الله *أبديا على أنه يعني أنه خارج الزمن. لا يلزم عن هذا أنه يعلم كل شيء قبل حدوثه، بل يلزم أنه يعلم الحدث عبر رؤيته إياه من منظوره الواقع خارج الزمن. لكن رؤية الله لقيامنا بأفعالنا لا تجعلنا أقل حرية. على ذلك، فإن فكرة الأبدية هذه قد يعوزها الاتساق، ما يحتم فهم أبديته على أنها تعني كونه مستديما، أي موجودا في كل لحظة. من شأن هذا أن يلزم المؤلهة بتفسير كلية علم الله لا بوصفها دراية بكل قضية صادقة، بل دراية بكل قضية صادقة يمكن منطقيا الدراية بها. ليس من الممكن منطقيا معرفة الكيفية التي سوف يسلك بها من يحتاز على إرادة قدْرية حرة. هذا يعني أن الله بخلقه إيانا حري الإرادة على هذا النحو إنما وضع قيودا على علمه.

الله هو مصدر الإلزام الأخلاقي إذا كانت أوامره وحدها التي تجعل أفعال البشر صائبة أو خاطئة. لكن هذا يثير مأزق يوثفرو. يقر البعض (كانت مثلا) أن أوامر الله لا تحدث فرقا نسبة إلى ما هو صائب أو خاطئ، في حين يرى آخرون أن الشيء إنما يكون صوابا أو خطأ نسبة إلى تلك الأوامر. ثمة موقف وسط يتخذه الأكويني ودنس سكوتس مفاده وجود مبادئ أخلاقية أولى غاية في العمومية ليس بالإمكان تغييرها حتى من

قبل الله. من ضمن تلك المبادئ واجب إسعاد المحسنين. الله هو المحسن الأعظم إلينا، ومن ثم فإن أوامره تفرض علينا إلزاما بطاعته. ليس بمقدور مثل هذه الأوامر أن تلزم بأي شيء يناقض أيا من سائر المبادئ الأخلاقية الأولى (مثال تعذيب الأطفال لمجرد التسلية)؛ لكن كون الله خيّرا ضرورة يجعله يحجم عن أمرنا بذلك.

يفترض أن يوجد الله «ضرورة». هذا يعني عند البعض أن وجوده «ضرورة منطقية»، بحيث يعوز الاتساق افتراض عدم وجوده. غير أنه يبدو أن *الإلحادية مذهب متسق، حتى لو كان باطلا؛ لذا يفهم بعض المؤلهة كون الله ضروريا على أنه يعني أن الله هو الحقيقة الدامغة النهائية التي ترتهن بها سائر الحقائق. عبر كل تلك السبل حاول المؤلهة طرح فهم متسق داخليا يتوائم مع موروث الدين الغربي؛ في حين يقر بعض (وليس كل) الإلحاديين أن كل تلك المحاولات تخفق في تحقيق غايتها.

ر.ج.س.

A. Kenny, *The God of the Philosophers* (Oxford, 1979).
T.V. Morris, *Our Idea of God* (Notre Dame, Ind., 1991).
(ed.), *The Concept of God* (Oxford, 1987).
R. Swinburne, *The Coherence of Theism* (Oxford, 1977).

*** الله، براهين ضد وجود.** تتضمن أشهر طريقة للحجاج ضد وجود الله إشكالية *الشر. تشكل المحاجة قياس مماثلة معكوس للبرهان *التيلولوجي [الغائي]. بعض الصيغ استنباطية في صورتها، وبعضها الآخر احتمالية.

ثمة صيغة واضحة نسبيا للشكل الاستنباطي نجدها عند جي.ل. ماكي في مقاله "Evil and Omnipotence'، حيث يزعم أن القضايا التي تقر أن الله كلي قدرة، أنه خير كلي، وأن الشر موجود تشكل ثلاثية يعوزها الاتساق، ما يستلزم أن ثمة جزءا مهما باطل في المعتقد الإيماني . يبدو هذا شبيها بالبرهان الذي يجعل من إقرار وجود الشر مقدمته الكبرى، ومن القضيتين الأساسيتين الأخريين حقائق تحليلية تعبر عن (جزء من) مفهوم الله. النتيجة المقصودة هي تلك التي تقر أن الله غير موجود ـ أي أنه ليست هناك كينونة حقيقية يتعين فيها ذلك المفهوم.

الراهن أن البراهين الاستنباطية التي تركن إلى الشر قد تعرضت لانتقادات حادة، ويبدو أن الحماس لها قد فتر. غير أن الاهتمام بالصيغ الاحتمالية قد تضاعف. تسلم هذ الصيغ بإمكان أن يوجد الله رغم وجود الشر، ولكن باعتبار أن قدر الشر الموجود في العالم، وطبيعته المروعة، لا معقولية النزعات التي تبرر الشر، ...الخ، إنما تجعل وجود الله غير محتمل. غير أن نقاش مثل هذه المحاولات، المؤيد والرافض، يعاني من الغموض النسبي الذي يكتنف المنطق الاستقرائي.

ثمة محاجة ضد لاهوتية تقر أن مفهوم الله ينطوي على تناقض داخلي، عوضا عن أن يكون غير متسق مع حقيقة بيّنة عن العالم. هذا هو قياس المماثلة المعكوس للبرهان الانطولوجي. مثال ذلك، يجادل البعض بأن الجدارة بالعبادة شرط ضروري للألوهية، وهذا يشترط وجودا ضروريا. ولأنه ليس ثمة شيء يوجد ضرورورة، فإن....

يجادل آخرون بأن إحدى الصفات التي تعزى إلى الله ـ كلية القدرة، كلية العلم، الأبدية على سبيل المثال ـ لا تحتاز على معنى متسق. تثير مثل هذه البراهين استجابات من نوعين. قد تطرح تحليليات أكثر دقة وبراعة لتبيان أن الصفة المعنية متسقة، وقد يجادل بأنها ليست جوهرية نسبة إلى مفهوم الله وأنه بالمقدور استبدالها ـ مثلا، قد يكون الله مستديما عوضا عن أن يكون أبديا، ذا سلطة غير محدودة نسبيا بدلا أن يكون كلي القدرة.

هناك نوع آخر من البراهين، دافع عنه أنتوني فلو بحماس شديد، يجادل بأن الإلحادية هي الموقف «الاحترازي» المناسب الوحيد الذي نستطيع الركون إليه. في غياب براهين مرضية تدعم المؤلهة، يتوجب قبول الإلحادية، حتى إن لم تكن لدينا براهين إيجابية في صالحها. هذا يشبه بعض الشيء زعم بعض الفلاسفة المؤلهة بأن الاعتقاد في الله مشروع حتى إن لم يكن مدعوما ببراهين إيجابية.

ج.أي.م.

Antony Flew, *The Presumption of Aetheism* (London, 1976).
John L. Mavkie, 'Evil and Omnipotence', *Mind* (Ithaca, NJ, 1967).
Bertrand Russell, *Why I am not a Christian* (New York, 1957).

*** الله، براهين على وجود.** تنتمي معظم البراهين المؤلهة إلى أحد صنفين ـ البراهين القبلية أو التصورية المحضة، والبراهين المؤسسة على العالم. تشكل مختلف صيغ البرهان الأنطولوجي الصنف الأول. إنها تتسم بنكهة «فلسفية» خاصة، وهي تثير مسائل صعبة في منطق المقاميات (الجهة). لكنها تمتاز بكونها تخلص

مباشرة إلى وجود الله الضروري، وهذا جانب يعتبره الكثيرون جوهريا نسبة إلى مفهوم الكائن الإلهي.

إلى المجموعة الثانية تنتمي البراهين *الكوزمولوجية، التي تركن إلى جوانب عامة في العالم، والبراهين *التيلولوجية، المؤسسة على جوانب أكثر تحدداً. هذه براهين أكثر قبولا بوجه عام، وهي رائجة بين الناس. ثمة براهين تظل أكثر خصوصية (قد تكون صيغا من العائلة التيلولوجية) مؤسسة على مطالب الأخلاق، وجود الجمال، معيارية العقلانية البشرية، الخبرات الدينية، وما شابه ذلك.

تحظى معظم تلك البراهين بتاريخ طويل، كما أن لديها مناصرين ونقادا متحمسين ضمن الفلاسفة المعاصرين. ثمة سؤال حاسم، عادة ما يغفل في تلك المجادلات، يتعلق بهوية المعيار الملائم الذي يتوجب تطبيقه على مثل تلك البراهين. يفترض أن تكون سليمة وأن تكون مقدماتها صادقة. ولكن إذا كان الله موجودا، فإن استيفاء ذينك الشرطين سوف يكون أمرا ميسرا على نحو تلقائي. أي شيء آخر نحتاجه؟ إذا اشترطنا مثلا أن تكون مقدماتها مقبولة لدى الجميع، وأن تكون يقينية، الخ.، فمن المرجح أن نجد برهانا مؤلها يتخطى هذا الامتحان. (قد لا يكون هناك برهان مهم على أي شيء يحقق هذا المطلب). إذا اقتصرنا عوضا عن ذلك على اشتراط سلامة البرهان، صدق المقدمات، وأن تكون المقدمات مقبولة لمتلقيين بعينهم، قد يكون الكثير من تلك البراهين مرضية. لكنها لن تكون مقنعة للجميع، بل سوف تقتصر فعاليتها على من يقبل مقدماتها.

ثمة أنواع أخرى من البراهين لا تروم فعلا إثبات حقيقة وجود الله، بل إثبات عقلانية الاعتقاد المؤله، أنه جائز من وجهة نظر فكرية، الخ.. رهان بسكال مثال على ذلك، وكذا «إرادة الإيمان» المشابهة عند وليم جيمس. هناك نهج مختلف في مقاربة مسألة العقلانية هذه نجد عند آلفن بلانتيجا و«كلفانين» معاصرين آخرين (أو «الابستمولوجيين الإصلاحيين») يجادلون بأن الاعتقاد المؤله أساسي بشكل مناسب، ويمكن بطريقة ملائمة تبنيه وإقراره دون حاجة إلى تبرير، رغم إمكان تأسيسه على حدوث خبرة دينية حقيقية (منشؤها إلهي).

جي.أي.م.

John Hick, *Arguments for the Existence of God* (London, 1970).

William James, *The Will to Belief* (New York, 1970).

George I Mavrodes, *Belief in God* (New York, 1981).

Alvin Plantiga and Nicholas Wolterstorff (eds.), *Faith and Rationality* (Notre Dame, 1983).

* **الله ميت.** صياغة وظفها نيتشه للتعبير عن نهاية «فرض ـ الله» ثقافيا وفكريا، نهاية «التأويل المسيحي الأخلاقي» للعالم ولأنفسنا المرتبط بذلك الفرض، ونهاية مفاهيم وتأويلات متعلقة تتضمن المصادرة على نوع من الواقع النهائي ومصدر للمعنى والقيمة يتعالى عن «هذه الحياة» و«هذا العالم». يربط نيتشه تبديد الوهم هذا بحلول العدمية، التي يمكن التغلب عليها، رغم أنه لا مناص منها، عبر استحداث «قيم جديدة» بطريقة «تخلص للحياة الدنيا». (انظر مثلا: *The Gay Science* (sects. 108-9, 125, 343)).

ر.س.

Walter Kaufmann, *Nitetzche*, 4th edn. (Princeton, NJ, 1974), ch. 3.

* **الله والفلاسفة.** يمكن إيجاز معتقدات معظم الناس في الغرب الذين تنشأوا على الديانة المسيحية أو اليهودية في القضايا التالية. لم يكن الكون المادي موجودا باستمرار، بل خلقه من العدم كائن روحي خالص؛ هذا الكائن الذي نعرفه باسم *الله كان وجد منذ الأزل؛ وهو لم يخلق الكون فحسب، بل استمر في التحكم فيه منذ أن خلقه، يتدخل في مساره بين الفينة والأخرى عبر إحداث معجزات فيه؛ فضلا عن ذلك، فإنه كائن كلي القدرة، كلي العلم، وخير كامل. الفلاسفة المسيحيون واليهود المبرزون ـ القديس أوغسطين، القديس أنسلم الكانتنبري، القديس توما الأكويني، وليام أوكام، وميمون ـ دعموا جميعهم تلك القضايا. لقد اعتقد أوكام أنه لا سبيل لإثباتها، غير أن سائر الفلاسفة العظام في الموروث اليهودي ـ المسيحي يرون أنها معززة بشواهد حاسمة.

آمن أفلاطون وأرسطو بإله يقوم بدور أقل مركزية في الكون من إله المسيحيين واليهود. في محاورة *Timaeus* يحدثنا أفلاطون عن ديميورج، المصمم أو المهندس الإلهي الذي يجلب النظام إلى كون تعمه الفوضى. إله أرسطو هو «المحرك الأول» ـ نحتاج إلى اللجوء إلى هذا الكائن لتفسير الحركة، لكن العالم المادي نفسه أبدي وليس مخلوقا. يجب أن نذكر أنه رغم إيمان أوغسطين، بناء على الإنجيل، بأن الكون قد خلقه الله من العدم، لم يعتقد أن أيا من براهينه ينجح في إثبات هذا الأمر. إنها تثبت الله فقط بوصفه السبب الذي يتعهد الكون، وهذه نتيجة تتسق تماما مع قدم العالم.

إذا ما استثنينا أنسلم، نعرف الآن القليل جدا من

الفلاسفة الوسيطيين المرتابين في اللاهوت الرسمي. ولكن على اعتبار أنه قد تمت حمايته على حد تعبير فولتير «بمنطق السيف»، كانت الهرطقة نادرة. في البلاد الإسلامية، التي تمتعت بقدر كبير جدا من الحرية، قبل صراحة العديد من الفلاسفة، خصوصا ابن رشد، مذهب أرسطو القائل بأن الله هو المحرك الأول وبأن العالم قديم.

شن معظم فلاسفة القرون الثلاثة الماضية هجوما على المذهب المسيحي - اليهودي واستعاضوا عنه بمنظور طبائعي يتخلص تماما من التفسيرات اللاهوتية. طرح بعض كبراء فلسفة العصر الحديث، خصوصا ديكارت وليبنتز، براهين على النزعة المؤلهة التقليدية، لكن كثيرين آخرين كانوا بدرجات متفاوتة نقادا للتصور القديم. أبرز النقاد هو اسبينوزا، الذي كان يقول بالدين الطبيعي، وهيوم، وكانت. عادة ما يصنف اسبينوزا ضمن القائلين بمذهب وحدة الوجود، حيث يقر تماهي الله مع الطبيعة. لقد اعتبره فولتير وفردريك الكبير ملحدا احتفظ باللغة اللاهوتية، في حين قال عنه جوته، الذي كان هو نفسه من دعاة وحدة الوجود، إنه «ثمل بالله». ومهما يكن من أمر، اعتقد اسبينوزا أن الكون الطبيعي لم يخلق، وكان يؤكد إنكار المعجزات.

*الربوبية التي بدأت في إنجلترا في نهاية القرن السابع عشر كانت في أصلها تمردا على الدين الموحى به في مقابل الدين الطبيعي. المؤمن بهذا الدين لا ينكر أن للكون خالقا، لكنه ينتقد الإنجيل ويعتبر كل قصصه عن التدخل الإلهي خرفات وغالبا ما تكون لغوا لا أخلاقيا. حين يجادل الربوبي بوجود الله فإنه يفضل البرهان التيلولوجي [الغائي] على البراهين القبلية التي قال بها المؤمنون الأوائل. يرتاب بعض الربوبيين في الخيرية الكاملة بل في كل السجايا الأخلاقية التي تعزى إلى الألوهية. في *Poeme sur le desastre* و *Candide,* يحاول فولتير، أكثر أشياع الربوبية تأثيرا في القرن الثامن عشر، تبيان منافاة التفاؤلية الكونية للعقل، دون أن يتخلى بطبيعة الحال عن إيمانه بوجود مصمم.

أحيانا يعتبر هيوم نصيرا للدين الطبيعي، لكنه في الواقع كان لاأدريا. يشتمل كتابه *Dialogues Concerning Natural Religion* الذي صدر بعد وفاته على واحد من أشد الانتقادات حدة للبراهين الكوزمولوجية والتيلولوجية. إنه يلحظ بخصوص البراهين الكوزمولوجية أن السلسلة السببية ليست سوى حلقاتها، ولذا فإننا إذا فسرنا أصل كل حلقة، لم يبق ما يتوجب تفسيره. أما بخصوص البرهان التيلولوجي، فليس لدينا ما يبرر افتراض أنه قد مر زمن لم يتعين فيه النظام الذي تصفه القوانين العلية في الكون. رغم أن كانت لم يكن متطرفا تطرف هيوم، فإن نفوذه كان أشد فعالية نسبة إلى التطورات اللاحقة. يشتمل كتابه *Critique of Pure Reason* على فحص مدمر للبراهين *الأنطولوجية، والكوزمولوجية، والتيلولوجية. نقاش هيوم للبرهانين الأخيرين كان أكثر امتيازا، بيد أن دحض كانت للبرهان الأنطولوجي، الذي لم يكد هيوم يتطرق إليه، كان بارعا.

لا ريب أن أعمال هيوم وكانت قد مهدت الطريق أمام اللاأدرية و *المؤلهة، لكنها أثرت كثيرا أيضا في الفلسفة المسيحية واليهودية، ونجم عنها تبني موقف يعرف «بالإيمانية» - الاعتقاد في الله (أو في أية قضية دينية أخرى) المؤسس على الإيمان وحده. يبدي الإيمانيون استعدادا للتسليم بفساد البراهين على وجود الله، لكنهم يضيفون عادة أن هذا لا يبعث ضرورة على القلق. الإيمان، على حد تعبير جون هك، «يرتكز في نهاية المطاف على أثفية الخبرة الدينية وليس نتاجا للاستدلال الفلسفي». أما كيركجرد، وهو شخصية مبرزة في المذهب الإيماني، فيذهب إلى حد إقرار أن الذين يحاولون إثبات وجود الله أعداء للإيمان الحقيقي. الإيمان عنده يتضمن مخاطرة، وليست هناك مخاطرة إذا كان وجود الله أو الخلود مثبتا ببراهين حاسمة حاسمية المبرهنات الرياضية والقوانين العلمية.

ازدهرت *الإيمانية في القرن التاسع عشر وما زالت رائجة حتى يومنا هذا، لكنها ترجع على أقل تقدير إلى عهد بليس بسكال (1623-62)، الذي يقر في فقرة شهيرة من كتابه *Pensees* «أن للقلب أسبابا لا يعرفها العقل». وغني عن البيان أن قلب بسكال قد أخبره بوجود الله، بوجود حياة بعد الموت، وأنه سوف يحظى شخصيا ببركة سرمدية. لكنه لم يخطر بباله أن قلوب آخرين قد تكون أخبرتهم بأشياء مخالفة تماما، وأننا نواجه إشكالية تخيّر القلوب التي تجدر بالثقة. أيضا كان روسو مؤيدا للإيمان وللقلب. «لقد عانيت كثيرا في هذه الحياة إلى حد يحول دون توقعي ألا تكون هناك حياة أخرى»، كتب يقول في رد منشور على كتاب فولتير *Poeme sur le desastre de Listbonne* - «كل حذق الميتافيزيقا لن يجعلني أشك لحظة في خلود الروح وفي العناية الإلهية المحسنة. إنني أشعر بها، أعتقد فيها، أريدها، آمل فيها، وسوف أدافع عنها إلى أن ألفظ أنفاسي الأخيرة». غير أن المرتابين لم يسرفوا في الإعجاب بمثل هذا الاهتياج العاطفي فأنكروا الإيمانية

بوصفها نوعا من التفكير الرغبوي يتوجب أن تخلو منه الفلسفة الجادة.

بدأ الدفاع الصريح عن الإلحادية مع منتصف القرن الثامن عشر في فرنسا. ديدرو، هولباخ، لا متر، دي المبرت، هم أشهر دعاتها معارضة ليس فقط للمسيحية بل أيضا لأنصار الربوبية أمثال فولتير وروسو. كانوا كلهم ماديين، لكن الإلحادية لا ترتبط ضرورة بأي نسق ميتافيزيقي. لقد كان فيخته وشوبنهور ملحدين آمنا بالمثالية الميتافيزيقية. ليس من السهل تصنيف رؤية هيجل، أساسا بسبب غموضها. لقد آمن بشيء اسمه «الفكرة المطلقة»، وبعض من أتباعه المحافظين، «الهيجليين اليمينيين»، لم يجدوا صعوبة في مماهاة هذا الشيء بإله مشخص. غير أن كل طلابه المشهورين، «الهيجليين اليساريين»، كانوا يصرحون بإلحادهم؛ مثال ماركس، إنجلز، فيورباخ، برونو بور، و د.ف. شتراوس، مؤلف الكتاب المتطرف *Life of Jesus*. يمكن أن نلحظ أن أن فيخته قد فقد منصبه الأكاديمي بعد أن اكتشف إلحاده، وكذا حدث مع بور وشتراوس. أما سائر من ذكرنا فلم تتح لهم أصلا فرصة الحصول على منصب أكاديمي، وهذا يسري حتى على ديفيد هيوم.

لا ريب أن أكثر ملحدي نهاية القرن الثامن عشر أهمية فردريك نيتشه، الذي لم يُستشعر أثره كاملا حتى بداية العقود الأولى من القرن العشرين. لقد جمع إنكاره لله والخلود مع تحليل بارع للانفعالات التي تلهم الأديان المنكرة للحياة مثل المسيحية. فكرة الله عنده غاية في الضرر لأنها توظف، خصوصا على يد رجالات الأخلاق المسيحية، في تشويه السعادة الدنيوية وسائرالقيم الدنيوية. يقول نيتشه، «إن مفهوم «الله» قد استحدثت لمعارضة مفهوم «الحياة» - كل شيء ضار، سام ومشوه للسمعة، وكل عداوة مميتة ضد الحياة، قد جمعت في وحدة مروعة!». لسوء الحظ، تشتمل أعمال نيتشه، خصوصا التي كتبها قبيل أن يمسه الجنون، على خطب مسهبة عنيفة ضد العطف، وكانت تحض بشكل مبهم على تصفية «من لا يحسنون أعمالهم ولا يتقنونها».

ينكر نيتشه أنه دارويني اجتماعي، غير أن كثيرا من فقرات كتبه تبين أن هذا هو موقفه على وجه الضبط. لقد شجب نيتشه، الدراونيون الاجتماعون وعبّاد القوة الآخرين، من قبل برتراند رسل، الذي قد يكون أكثر الملحدين تأثيرا في العالم الأنجلوسكسوني في القرن العشرين. ورغم أنه يختلف مع نيتشه، فإن سائر رؤاه مشابهة لمذهبه إلى حد كبير. إنه لا يقتصر على الهجوم على المذاهب التقليدية في الله والروح، بل يهاجم أيضا التأثير المؤذي الناجم عن التعاليم الأخلاقية المسيحية، خصوصا المتعلقة بالأخلاق الجنسية، كما يسهم بشكل مهم في الجانب النظري البحت. تبنى رسل رؤية كانتور التي تقر أنه لا شيء متناقض في مفهوم السلسلة اللامتناهية، وهذه رؤية تقوض البرهان الكوزمولوجي. أيضا تبنى رؤية فريجه بأن بيّن أن كلمة «يوجد» ثابت منطقي شأن كلمة «كل» و«ليس»، وليس اسما لخاصية، وكان من شأن هذا أن يستكمل دحض كانت للبرهان الأنطولوجي. كان أبرز دعاة *الوجودية الفرنسية، سارتر والبرت كامو، ملحدين يصرحان بإلحادهما. في مقالة تصويرية يرى سارتر أن هيدجر ملحدا. غير أنه من المضلل جدا أن نصف هيدجر بالإلحاد، فهو لم ينكر حقيقة المؤلهة المسيحية واليهودية، لكنه اعتقد في واقع نهائي سماه «الوجود» يشبه إلى حد لافت الألوهية التقليدية. الوجود في كل شيء وهو مصدر كل شيء. إنه يشار إليه دائما «بالمقدس» وبأنه شيء «ترانسندنتالي» لا سبيل لوصفه بلغة الخبرة العادية بشكل مناسب. ثمة سبل صوفية مختلفة للوصول إليه، سيما ما سماه هيدجر [*Gelassenheit* السكينة] الذي وصف مزحا بأنه شكل من أشكال «الترقب الخلاق». تجدر الإشارة إلى أن هيدجر قد تعاطف مع التصوف الوسيط، وأنه كان صريحا في معارضته لمختلف صور الطبائعية.

كان سارتر ملحدا حقيقة، فلقد رفض النزعة المؤلهة لكونها تعارض *الإرادة الحرة بالمعنى الغريب الذي اعتبرها وفقه حقيقة أساسية عن الكائنات البشرية. لو كان ثمة إله، لخلق البشر «بطبيعة» أو «ماهية»، وهذا يتناقض مع رؤية سارتر التي تقر أن وجود الإنسان يسبق ماهيته. يبدو أن هذا يعني أن البشر لا يحتازون على ماهية إلى أن يختاروا «مشاريعهم الأساسية» الابتدائية، التي تعني عند سارتر سجايا الشخصية. تتعين المشكلة التي تواجه هذه الرؤية في أنه بصرف النظر عن مدى إرادتنا وقوتها، فإننا في نهاية المطاف نتاج صفات وراثية وبيئة مبكرة. مثل كثير غيره من الفلاسفة، يتدبر سارتر طريقة في التغاضي عن هذه الحقيقة المقلقة التي لا مناص منها، والتي قد تتسق مع الإرادة الحر بمعنى ما، لكنها تتناقض مع رؤية سارتر التي تقر أننا نختار شخصياتنا.

بخصوص الإرادة الحرة بوصفها برهانا ضد وجود الله، يتوجب أن نلحظ أنه حتى لو كانت برهانا سليما

وفق اعتبارات أخرى، فإنها لا تثبت أنه ليس هناك إله، بل تثبت فحسب أنه لم يكن بمقدوره أن يهب البشر «ماهياتهم».

شهد القرن العشرين ما يمكن أن يعد أكثر أنواع الهجوم شراسة على الاعتقاد التقليدي في الله. يمكن أن نسمي هذا «بالتحدي الدلالي». إنه يتكون من التشكيك في إمكان فهم الإقرارات التي تتحدث عن الله. لقد بدأ في الثلاثينيات مع تحققية الوضعية المنطقية، التي تستلزم أن الإقرارات المتعلقة بالله لا تحتاز على معنى لأنها غير قابلة من حيث المبدأ لأن يتحقق منها. في عهود أكثر حداثة، ركزت على صعوبات تنشأ عن الرؤية التي يقرها معظم المؤمنين المتكلفين الذي يرون أن الله لا جسد له. الألفاظ التي تكون من قبيل «خيّر»، «عطوف»، «شفوق»، «حنان»، فضلا عن «عاقل» و«قوي»، طرحت بداية فيما يتعلق بالكائنات البشرية التي تحتاز على أجساد. هل تظل تحتاز على أي معنى حين تطبق على عقل محض؟

هناك أيضا إشكالية الاتصال بروح خالصة، وكيف يتسنى له (أو لها) أن يتدخل في العالم. هبني أعاني من ورم في الدماغ لا سبيل لإجراء عملية جراحية عليه، وأني دعوت الله أن يشفيني. لو كان الله كائنا ماديا، قد يسمع دعائي ويرسل إلي أشعة تشفيني، لا تتوفر لدى أطباء الأرض، تقوم بإزالة الورم. ولكن كيف يتسنى لعقل لا جسد له أن يسمعني أصلا، وإذا تسنى له أن يسمعني، كيف يتسنى له أن يمارس القوة التي تبعث الأشعة إلى دماغي وهو ليس كائنا ماديا؟ وعلى وجه أكثر أساسية، كيف يتسنى لعقل محض أن يخلق العالم المادي، أو حتى أي شيء آخر؟

ب.إي.

* المنطقية، الوضعية؛ الدين؛ الريبة في.

J.B. Burry, *A History of Freedom of Thought* (London, 1913).
J. Hick (ed.), *The Existence of God* (New York, 1964).
Bertrand Russell, *Why I am not a Christian* (New York, 1957).

*** ألم.** يمكن للشعور بالألم أن يكون «ماديا»، *إحساسا (مثال ألم الأسنان)، أو «ذهنيا»، إنفعالا (مثال الألم الناتج عن فقد أحد الأقارب أو الأصدقاء). ثمة نوعان أساسيان من النظريات الفلسفية الخاصة بالإحساس بالألم، تقر إحداهما أن الإحساس يكون مؤلما بسبب احتيازه على خاصية خاصة كامنة، خاصية مكروهة لذاتها على نحو عام. أما الثانية فتنكر وجود مثل هذه الخاصية الكامنة المشتركة في كل أحاسيس الألم: المشترك بينها لا يعدو كونها مكروهة لذاتها. يترتب عن الخلاف بين هاتين النظريتين خلاف في موقفنا من *مذهب اللذة، الذي يقر أن الألم والألم وحده هو ما يتوجب تنكبه لذاته.

آي.س.ب.

*المتعة؛ السعادة.

R. Trigg, *Pain and Emotion* (Oxford, 1970).

*** الألمانية، الفلسفة.** رغم كل تنوعها، ثمة خصائص تميزها.

1. كما هو الحال في سائر الدول الأوربية، كتب فلاسفة العصور الوسطى باللاتينية (باستثناء المتصوفة). (أهمهم هو الرتوس ماجنوس (نحو 1200– 80)، الأرسطي المتنور الذي علم الأكويني). لكن الفلسفة الألمانية استمرت تكتب باللاتينية وتعلّم بها حتى بعد أن توقف ذلك في سائر البلدان. لقد كتب ليبنتز أساسا باللاتينة والفرنسية. في عام 1688، ألقى كرستيان توماس (1655–1728) في ليبزج أول محاضرة فلسفية بالألمانية. كرستيان ولف (1679–1754) هو أول فيلسوف مهم يكتب أساسا بالألمانية.

2. جزئيا بسبب هذا، كان معظم الفلاسفة الذين كتبوا بالألمانية، إن لم نقل كلهم، واعين تماما بهذه الحقيقة، كما أكدوا المصادر الفلسفية الألمانية واستثمروها. لم يكونوا دائما ينصحون بالجوانب نفسها من اللغة. لقد وكد ليبنتز الصور الحسية العينية في المفردات الألمانية وإمكاناتها المجازية، التي طورها ونقلها المتصوفة الوسيطيون. في المقابل، أكد هيجل التنوع الهائل في المصطلحات المجردة، ومن ثم الفلسفية، في لغة الحديث اليومي، ولقد ظلت سجايا الألمانية موضع تقدير حتى القرن العشرين. هكذا لاحظ هيدجر «العلاقة الحميمة الباطنية بين اللغة الألمانية ولغة اليونانيين وفكرهم... عندما بدأ الفرنسيون يفكرون، تكلموا بالألمانية» (*Der Spiegel*, 31 May 1976). الاعتقاد بأن الألمانية هي اللغة الفلسفية المثالية، بصرف النظر عن صحته، يؤثر في أسلوب الكثير من الفلسفة الألمانية.

3. جزئيا بسبب طبيعة الإصلاح الألماني وبقاء الكاثولوكية قوة فعالة، ظل علم اللاهوت من القرن السابع عشر حتى القرن العشرين فرعا أكاديميا مزدهرا ذا علاقة تآثر مهمة بالفلسفة. فردريك شليرماخر (1768–1834)، أحد مؤسسي *علم التأويل، كان أيضا أعظم

عالم لاهوت بروتستنتي منذ عهد لوثر. لقد تدرب الكثير من الفلاسفة أصلا كي يصبحوا لاهوتيين: هيجل وشلنج بوصفهما بروتستنين، مثلا، وهيدجر بوصفه يسوعيا. حتى في حالة الفلاسفة الآخرين، لا سبيل للتغاضي عن اهتماماتهم الدينية واللاهوتية المعمقة: النزعة التقوية عند كانت، مثلا، أو الكاثوليكية الأوغسطينية عند شلر. حتى حال رفض الفلاسفة منذ البداية معتقداتهم الدينية الموروثة، فإنهم غالبا، وليس دائما، ما يعودون إليها في فترة لاحقة. حديث فيخته وشلنج عن الأنا أو المطلق يصبح في النهاية حديثا عن الله، كما أن فردريك شلجل (1772-1892)، شأن كثير من الرومانسيين المتطرفين، اعتنق الكاثوليكية. وبالعكس، غالبا ما تأثر علماء اللاهوت بشكل معمق بالفلاسفة: لقد تأثر بارث بكيركجرد، ردولف بلتمان (1884-1976) بصديقه هيدجر، وتلتش (1886- 1965) بشلنج. قد تفسر الخلفية اللاهوتية عند العديد من الفلاسفة رغبتهم في التعالي على التجربة، أو على الأقل التنقيب تحتها، عبر بحثهم عن طبيعة الأشياء، وفي وضع العلوم الطبيعية في وضعها المناسب، إن لم يغفلوها تماما.

4. ترتبط بهذا (على اعتبار أن علماء اللاهوت في حاجة لتأويل نصوص قديمة) السمة التاريخية البينة في كثير من الفلسفة الألمانية والفكر الألماني بوجه عام. لقد أسس فيكو فلسفة التاريخ، وسماها فولتير بهذا الاسم، لكنها لم تستقل بذاتها إلا في ألمانيا. أصبح فلاسفة من أمثال هردر وهيجل يعون أن الناس يفكرون بطريقة مختلفة في العصور المختلفة ولم يعودوا يسألون (كما سأل هيوم وجيبون) «على اعتبار أن الناس يفكرون، إذا فكروا أصلا، بطريقة عقلانية منتظمة، كيف نستطيع تفسير ما قاموا به في الماضي؟»، بل «كيف حدث أننا نفكر الآن بطريقة عقلانية منتظمة بعينها، في حين غبر الناس في الماضي على التفكير بطرق مختلفة جذريا؟»

5. ترتبط بهذا النزوع التاريخي الدراسة المكثفة، في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، للأعمال الفلسفية والأدبية السالفة؛ لقد حررت أعمال هومروس، أفلاطون، أفلوطين، وشكسبير، الخ.، وترجمت ونوقشت، وقد استمر دلتاي، وآخرون، في القيام بهذا التقليد في القرن العشرين. كان نيتشه عالما في فقه اللغة الكلاسيكية قدر ما كان فيلسوفا، لكن الفلاسفة الذين لم يكون أساسا علماء، غالبا ما كانوا مشبعين بأعمال العصور القديمة الكلاسيكية (هيجل، شلنج، ماركس، هيدجر) وأحيانا بالفلسفة الوسيطة (هيدجر). حين يتحدث هيجل عن الارتيابية، مثلا، فإنه عادة ما يفكر في المرتابين اليونانيين عوضا عن هيوم.

6. في الفترة نفسها، بحث الفلاسفة الألمان، خصوصا كانت، في طبيعة النفس ونزعوا صوب نوع من *المثالية. الفلاسفة البريطانيون قاموا بذلك أيضا، المبكر منهم (هيوم) والمتأخر (جي.س. مل)، لكن النهجين مختلفان بطريقة مهمة. يميز هيوم ومل بين نوعين من الكينونات، الأشياء الخارجية التي تدرسها العلوم الطبيعية والأشياء الباطنية التي يدرسها علم النفس. يتوجب تدريس الحوادث والأوضاع الذهنية وفق مناهج الأشياء الخارجية؛ يتوجب أن تحلل، أن تصنف، وأن تفسر عبر قوانين التداعي. مفاد المثالية هو النتيجة التي تقر أن الأشياء الخارجية قابلة لأن ترد إلى تواترات من الحوادث الداخلية. نبذ كانت وأتباعه، مثال فيخته، هذا الإجراء. لقد جادلوا بأنه يغفل الأنا أو الذات التي تعي كلا من المواضيع الداخلية والخارجية. إنه يتجاهل التساؤل عن علة اختبار الأنا كلا من المواضيع الداخلية والخارجية، وعلة اتخاذ الخبرة الشكل الذي تتخذه. لذا قاموا بالتخلي عن النهج السيكولوجي في صالح النهج الترنسدنتالي: الأنا التي تختبر المجالين ليست مادية ولا روحية، بل ترانسدنتالية. لقد تواصل رفض السيكولوجية وتبني الترانسندنتالية في القرن العشرين عبر أعمال هوسرل. يرتبط النهج الترانسندنتالي بجوانب أخرى في الفكر الألماني. أولا، تعتبر الترانسندنتالية متسقة تماما مع الموضوعية. في حين ينزع هيوم ومل نحو اعتبار القيم وحقائق المنطق والحساب متوقفة على أوضاعنا السيكولوجية (أو لغتنا)، غالبا، ولكن ليس دائما، ما يعتبرها المثاليون الألمان موضوعية كلية، رغم أنها محددة ترانسندانتاليا. يتأصل الترانسندنتالي في جذور أعمق من التمييز المألوف بين الذات والموضوع، الذاتي والموضوعي. ثانيا، لأن الأنا الترنسدنتالية ليست ذاتا سيكولوجية ولا موضوعا ماديا، ولأنها، وفق بعض التصورات، قبلية حتى نسبة إلى التمييز بين مختلف الأشخاص، فإنها تنزع نحو التماهي مع المطلق أو الله؛ إنها تلقى هذا المصير عند فيخته وشلنج، إن لم نقل هوسرل. في المقابل، ينزع هيوم ومل شطر الإلحاد، إذ إنهما لا يغريان كثيرا بتأليه الأنا السيكولوجية. (يرتهن لاهوت بركلي بالجمع بين النهجين السيكولوجي والترانسندنتالي.) ثالثا، المثالية السيكولوجية أو الذاتية معادية للحس التاريخي. إذا ركزت على أوضاعي الذهنية والقوانين التي تحكمها، لن يكون لدي سبب وجيه لافتراض أن الآخرين يحتازون، أو سبق لهم الاحتياز،

على أوضاع ذهنية من نوع آخر، ربما تحكمه قوانين مختلفة. الأصعب أن أرى كيف يمكن أن يكون التاريخ الماضي أكثر من استدلال مشكوك في أمره مؤسس على أوضاعي الذهنية الراهنة أو تركيب منطقي منها. في المقابل، لا تواجه *المثالية الذاتية في عيون أنصارها مثل هذه الصعوبات. الراهن أنه لنا أن نفترض أنها تفضل التاريخانية: إذا شذب المرء نفسه بحيث لا تبقى سوى أناه العارية، مجردة من العوارض المادية والسيكولوجية المحددة تاريخيا، سوف يسهل عليه أن يتخيل أزمنة وأمكنة أخرى. ما أكتشفه في الماضي قد يكون مستقلا عن أوضاعي الراهنة كما هو حال قوانين المنطق والرياضيات. وأخيرا، يفسر النهج الترانسندنتالي جزئيا العمق البادي، فضلا عن الصعوبة التي تكتنف الكثير من الفلسفة الألمانية. إننا نشعر أن الألمان يطرحون أسئلة أكثر عمقا من البريطانيين، حتى عندما نجد صعوبة في فهم أجوبتهم.

تاريخ الفلسفة الالمانية أكثر تعقيدا مما تقترحه هذه التعميميات. أول الفلاسفة الألمان بالمعنى الدقيق، الذي كتبوا بالألمانية عوضا عن اللاتينية، هم المتصوفة، وأقدمهم عهدا هن الراهبات، من قبيل هلديجارد بنجن (1098–1173) وميتشلد مادبرج (1212–85) اللتين مهدتا الطريق لميستر إيكهارت (1260–1337)، هنرتش سيوس (1300–66)، جوهان تيلور (1300–61) وتومس أ كمبس (1379–1471). لم يكن الصوفيون غرباء كلية عن الفلسفة المدرسية؛ إيكهارت مثلا أفاد من *الأفلاطونية المحدثة ومن الأكويني، وفكره مدرسي في أساسه، رغم أن أسلوبه وتفانيه قد تشكلا وفق التصوف المبكر. أعجب ليبنتز كثيرا بهم، وقد أثروا كثيرا خصوصا على الرومانسيين وهيدجر. أعظم الفلاسفة الألمان في عصر النهضة هو نيكلوس كوسا (1401–64)، وقد تأثر بإيكهارت وبالمنطق الوسيط، حين جادل بأن الكون يفيض عن إله لا نعرفه ويعود إليه. ثمة جوانب عديدة في فكره، لاسيما مبدأه في تطابق المتضادات، تستبق ليبنتز وهيجل. (غير أن هيجل لا يذكره إطلاقا.) من ضمن المتصوفين المتأخرين، صانع الأحذية جاكوب بوهم (1575–1624) الذي أثر كثيرا في الفلاسفة المتأخرين، مثل هيجل وشلنج (حيث يصفه الأخير بأنه «ظاهرة خارقة في تاريخ البشرية»).

اتهم بوهم من قبل العقيدة البرتستينية التي أسسها مارتن لوثر (1483–1546)، الذي رفض العنصر المادي في الفلسفة الألمانية، وهاجم الأرسطية والتوماوية، كما دافع عن الوضوح اللفظي والمفهومي. أما فيليلب ميلاشثون (1497–1560)، الذي عهد إليه لوثر مهمة أنسقة فكر الإصلاح، فقد عاد بشكل مفارق إلى أرسطو بوصفه مؤسس نسقه، بحيث كرس ما أصبح يعرف باسم المدرسية ـ المحدثة البروتستنتية.

أول أعظم الفلاسفة الألمان ليبنتز، الذي رغم أنه لم يدرّس الفلسفة ولم ينشر سوى القليل، قام بدور حاسم في تشكيل مستقبل مسار الفلسفة الألمانية ويعد بمعنى ما مؤسس المثالية الألمانية. أما كرستيان وولف، الذي كان أحد أنصاره، فقد حظي بشهرة كبيرة في نهاية القرن الثامن عشر، وإليه يعزى إلى حد كبير فضل تكريس مفردات فلسفية واضحة ومستقرة في الألمانية. من ضمن الفلاسفة العقلانيين الآخرين نذكر منلسوهن والكسندر جوتلب بومجارتن (1714–62)، أول من منح الاستاطيقا اسمها وأسس قسماً للفلسفة خاصاً بها، وقد عوّل كانت في محاضراته على كتابه *Metaphysics* (1739).

بلغت *التنويرية الألمانية أوجها مع كانت، الذي دشن ما يمكن اعتباره أكثر مراحل النشاط الفلسفي أهمية في العصورالحديثة. لقد تمكن من استقطاب الكثير من الأشياء، حيث حاولوا تفسير، أنسقة، وتطوير فكره، منهم مثلا كارل ليونهارد رينهولد (175801823)، وجاكو فردريك فريس (1773–1843). وجه شلنج الكانتية وجهة تاريخية واستاطيقية مميزة أسهمت في ازدهار المثالية ما بعد الكانتية. بيد أن ثمة قوى أخرى عملت في الاتجاه نفسه، مثل جوهان جورج هامان (1730–88)، «مجوسي الشمال»، وهو متصوف بروتستنتي كان ينفر من العقلانية التحليلية التنويرية ويجد قوة أكثر إبداعا في المشاعر، اللغة، خصوصا الشعر، «لغة الجنس البشري الأم». جادل فريدريك هنرك جيكوب (1743–1819) بأن معرفتنا بالأشياء الدنيوية والإلهية ليست مؤسسة على البراهين بل على الشعور والإيمان. أسهم أيضا في بعث اسبينوزا، وأحدث تأثيرا حاسما في هردر، جوته، ومثاليي ما بعد الكانتية: فيخته، شلنج، وهيجل. وظفت الحلقة الرومانسية، خصوصا على أيدي نوفالس (1772–1801) وشلجل، تعاليم فيخته توظيفا منحرفا، وقد اعتبرت شلنج فيلسوفها الرسمي. كان شليرماخر عضوا آخر في الحلقة، وقد أعجب هيجل بكتابه *On Religion: Speeches to its Cultural Despisers* (1799)، لكنه كرهه في فترة لاحقة، لأنه رفض رؤيته التي تقر أن الدين مؤسس على الشعور «بالارتهان المطلق»، وربما أيضا لأن الحسد أوغر صدره عليه بسبب أعماله المتعلقة

بهرقليتس، أفلاطون، والديالكتيك.

برحيل هيجل عام 1831، انتهى عهد المثالية الألمانية، الذي لم يضاهه عهد في سائر البلدان الأوربية. ألقى تطور العلوم الطبيعية بظلال شكوكه على الأنساق الفلسفية في صالح *الطبائعية والمادية. هكذا أفسحت الرؤية التي تقول إن الإنسان كائن عقلاني الطريق أمام رؤية مفادها أساسا أنه مخلوق بيولوجي، تسيطر عليه الإرادة لا العقل. شكل شوبنهور جسرا بين المثالية والطبائعية، حيث انتقل بحرية من «الأنا» إلى «الدماغ»، بينما قطع نيتشه شوطا أبعد في طريق الطبائعية؛ في حين فضل أفضل أشياع هيجل هذه النزعة: فويرباخ، سترنر، وماركس. لقد اعتبرت فلسفة شلنج المتأخرة، التي هي أساسا تفصيل في المثالية، مفارقة تاريخية. أسهمت التطورات الأخرى التي بدأت في القرن التاسع عشر في الازدهار المفاجئ الذي طرأ على الفلسفة الألمانية. أولا، ركن أنصار الكانتية المحدثة إلى كانت لمعارضة المثالية الميتافيزيقية ولطرح أساس أكثر ملاءمة للعلوم. عقب ذلك ضموا إليهم كاسيرير ومعلم هيدجر، هنرتش ركرت (1863–1936). ثانيا، طور دلتاي وجورج سيمل (1858–1918) تاريخ الفلسفة، بأن جعلاه يعول على مفهوم الحياة أكثر من تعويله على العقل. (يشكل التاريخ والحياة أيضا محاور مركزية في فكر نيتشه.) ثالثا، طرح برنتانو أسس الفينومولوجيا.

التيارات الفلسفية الكبرى في بداية القرن العشرين، وهي عهد إبداع يكاد يضاهي عهد المثالية، إنما نشأت عن تلك البدايات. لقد طور هوسرل وشلر *الفينومينولوجيا، رغم أن شلر (المتقلب تقلب شلنج) كان أقرب إلى نيتشه ودلتاي حين أيد *الأنثروبولوجيا الفلسفية. أما نيوكلي هارتمان، فقد تخلي عن الكانتية المحدثة كي يشكّل أنطولوجيا مؤسسة امبيريقيا. أسهمت كل هذه النزعات، فضلا عن كيركجرد، في *Existenzphilosophie* (الفلسفات الوجودية)عند ياسبرز وهيدجر، وقد استمر معظمها عقب الحرب الثانية، ولكن بعد أن أجريت عليها العديد من الإضافات. غير أن فكر هيدجر تطور في اتجاه مغاير أو على الأقل تجاوز أعماله التي سبقت الحرب. فصّل جادامير في نظرية *التأويل عند هيدجر إلى أن جعلها فلسفة في التأويل. النظرية النقدية الماركسية ـ الجديدة التي قالت بها *مدرسة فرانكفورت، والتي نشأت في الثلاثينيات على يدي ادورنو وهولكهايمر، واصلت ازدهارها عقب عودتهما من المنفى، وقد أسهم هابرماس في تطويرها.

وأخيرا، ازدهرت الفلسفة التحليلية في ألمانيا، خصوصا بسبب تأثير بوبر، فتجنشتين، والفلاسفة الأنجلوسكسونيين، غير أنها أفادت أيضا من المصادر الخصبة التي يتضمنها الموروث الألماني.

م.جي.آي.

*الهيجلية؛ الكانتية؛ الكانتية ـ المحدثة؛ الإنجليزية، الفلسفة؛ الفرنسية، الفلسفة.

L.W. Beck, *Early German Philosophy: Kant and his Predecessors* (Cambridge, Mass., 1969).

F. Beiser, *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant till Fiche* (Cambridge, Mass., 1987).

R. Bunber, *Modern Greman Philosophy* (Cambridge, 1981).

J.D. Caputo, *The Mystical Element in Heidgger's Thought* (Athens, Oh., 1978).

H. Schnadelbach, *Philosophy in Germany 1831-1933* (Cambridge, 1984).

W. Stegmuller, *Main Currents in Contemporary German, British, American Philosophy* (Bloomington, Ind., 1969).

*** الإمبريالية. مفهوم الإمبريالية عام جدا**، يتضمن اضطهاد أو *استغلال الدول الضعيفة مسلوبة القوة من قبل دول قوية، رغم أن هذا المصطلح عبر معظم مسيرته الفكرية يعبر عن الاستحسان. ترجع الكلمة إلى عهد الإمبراطورية الرومانية، ومن أمثلتها المحدثة الإمبراطورية البريطانية، التي بلغت أوجها في نهاية القرن التاسع عشر، والإمبراطورية الروسية الراحلة، والإمبراطورية الأمريكية المعاصرة التي تعرف بالنظام العالمي الجديد. تشتمل الأخيرة على تحويل صافي الموارد من الدول النامية إلى الدول المتطورة، وهذه عملية تقودها مؤسسات أمريكية مهيمنة من قبل صندوق النقد الدولي.

الأفكار المحدثة عن الإمبريالية مدينة بالكثير للينين، الذي عرّف الظاهرة بأنها تشتمل توكيدا على تصدير رأس المال، تصاعد مركزية الإنتاج والتوزيع، دمج رؤوس الأموال المصرفية والصناعية، وتقسيم العالم إلى مناطق نفوذ بين القوى الرأسمالية التي تتصارع بعد ذلك على نصيبها من السلب، كما حدث في الحرب العالمية الأولى. في عقود أحدث، استعيض عن رؤى لينين برؤى، ترجع إلى كوتسكي، تعتبر الإمبريالية علاقة بين الدول النامية والمتقدمة وتجادل بأن الصراع بين الدول المتقدمة سوف يتلاشى. تتجسد هذه الرؤى في أفضل حالاتها في التيار المسمى بنظرية الارتهان، التي تقر أن الاستغلال يحدث عبر التجارة

بين مركز وأطراف الاقتصاد العالمي الذي يجسد تبادلا مجحفا، مع نزوع طويل الأمد شطر تردي حالة اتفاقيات التجارة في دول العالم الثالث.

تختلف تفسيرات الإمبريالية باختلاف نظريات الطبيعة البشرية؛ كما أن العديد من صيغ الإمبريالية، منها نظرية لينين ونظرية الارتهان، تجد صعوبة في تعليل ظواهر معاصرة من قبيل الدول الصناعية الجديدة. غير أنها تظل المفهوم المركزي في التفكير في العلاقات الدولية في القرن العشرين.

د.مكل.

*الدولية، العلاقات، فلسفة.

Anthony Brewer, *Marxist Theories of Imperialism: A Critical Survey* (London, 1980).
George Lichtheim, *Imperialism* (London, 1971).

* **امبيدوكلس** (نحو 495–435 ق.م.). فيلسوف من صقلية يؤمن بالتعددية، تقول الأسطورة إنه مات بسبب قفزه في فوهة بركان إتنا. يقر امبيدوكلس أن التراب، الهواء، النار، والماء هي العناصر الأربعة، «الأصول» التي تتشكل منها كل مواد الواقع. يوافق أرسطو على هذا الزعم، وقد أسهم في ترويجه، رغم أنه يستمر في تحليل هذه العناصر إلى تجميعات ممكنة ضمن الحرارة، البرودة، الرطوبة، والجفاف.

تشكل الأجزاء الباقية من قصيدتيه *On Nature* و *Purification* أكثر الأعمال شمولية التي تبقت لدينا من أي فيلسوف سبق سقراط. تتحدث *On Nature* عن التطور الكوني الذي نشأ أولا عن قوة الحب ثم قوة الكفاح. في إحدى المراحل، تلتصق أجزاء تشريحية بعضها ببعض لتكون تشكيلات عشوائية (مثال، نسل ثور له وجه إنسان)، بعض منها تكيفت بطريقة مكنتها من البقاء. هكذا استبق امبيدوكلس مذهب دارون، ولكن دون طرح تصور يبين كيف تتمكن الكائنات العضوية المتكيفة بطريقة ملائمة من انتساخ نوعها.

ج.ب.م.

G.S. Kirk, J.E. Raven, and M. Schofield, *The Presocratic Philosophers*, 2nd edn. Cambridge, 1990).

* **امبيريقي**. مؤسس على الخبرة. تكون الفكرة أو الانطباع امبيريقيا إذا كان مستمدا في النهاية من الحواس الخمسة، يضاف إليها أحيانا الاستبطان. ليس من الضروري أن تكون مستمدة من حاسة واحدة، ولكن ثمة حاجة لأن يقوم العقل بمعالجة المعطيات التي يوفرها الحس، بل إنها قد لا تعد معطيات أصلا ما لم يقم العقل بنشاط ما. ثمة جدل حول ما إذا كانت هناك أشياء من قبيل «المعطيات الخام» يقتصر العقل على استقبالها قبل ممارسة نشاطه عليها (*الامبيريقية). يكون الإقرار أو القضية أو الحكم امبيريقيا إذا لم يتسن لنا الدراية بقيم صدقه إلا عبر الركون إلى الخبرة، لكنه قد يشتمل على مفاهيم امبيريقية دون أن يكون هو نفسه امبيريقيا. الأحمر مفهوم امبيريقي، لكن «الأحمر لون» ليس إقرارا امبيريقيا، فنحن لا نكتشف صدقه عبر النظر.

أي.ر.ل.

G. Ryle, 'Epistemology', in J.O. Ursmon (ed.), *The Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers* (London, 1960).

يوضح بعض التعقيدات في التباين التقليدي بين الامبيريقية والعقلانية.

* **الامبيريقية** .كل رؤية تؤسس معرفتنا، أو المواد المشكّلة منها، على الخبرة عبر الحواس الخمس التقليدية. ترتبط ما يمكن أن تسمى بالامبيريقية الكلاسيكية بلوك، أول من يسمون بالامبيريقيين البريطانيين، رغم أن ثمة عناصر فيها ترجع إلى عهود أقدم منه بكثير. لقد أسست الامبيريقية نفسها عبر معركة مستمرة مع *الارتيابية، التي جعلتها أكثر تطرفا، خصوصا عند خلفي لوك، بركلي وهيوم، فضلا عن مذاهب مماثلة في بداية القرن العشرين. أفضى هذا بدوره إلى إعادة تقويم نقدية وكبح متشدد للامبيريقية من قبل كانت، ثم فتجنشتين عقب انبعاثها الذي حدث في القرن العشرين. على ذلك ثمة امبيريقية أكثر اعتدالا تعد أكثر سوادا، رغم أن اعتدالها نفسه يهدد بفقدها طبيعتها المميزة بوصفها امبيريقية. المقصود مما يلي هو ملء فراغات هذه الصورة، وسوف أختتم ببعض الأفكار والتمييزات المتفرقة.

تكمن جذور الامبيريقية في فكرة مفادها أن كل ما نستطيع معرفته عن العالم هو ما يخبرنا به العالم؛ يتوجب أن نقوم بملاحظته بطريقة محايدة خالية من العواطف، وأية محاولة من جانبنا لتعديل عملية استقبال هذه المعلومات أو التدخل فيها إنما تقود إلى تشويه وتخيل عشوائي. من شأن هذا أن يطرح صورة للعقل بوصفه «صفحة بيضاء» *(tablua rasa) تطبع عليها المعلومات عبر الحواس في شكل *معطيات حسية، وهذا مصطلح استحدث في القرن التاسع عشر يتوجب ألا نخلط بينه وبين المصطلح الأوسع والأكثر غموضا «معطيات الحواس». في فترة سابقة استخدمت كلمة *فكرة بهذا المعنى، رغم أنها استخدمت أيضا على نحو مربك بمعاني أخرى. المعطيات الحسية إذن هي

«المعطى»، قبل كل تأويل، والعقل الذي لا يصبح نشطا إلا الآن، يقوم بمداولة تلك المعطيات الحسية بطرق مختلفة، بحيث يجمع بينها أو يقوم بالتجريد منها، أو تشكيل مادة أفكارنا ومفاهيمنا، ثم يشرع في اكتشاف علاقات بين تلك الأفكار، أو يواصل ملاحظة تمثلاتها في الخبرة والعلاقات القائمة بين هذه التمثلات.

هذه في تنويعات مختلفة هي رؤية الامبيريقي الكلاسيكي. إنها تفضي مباشرة إلى إشكالية تشتمل على الارتيابية، إذ لو كان العقل مقيدا على هذا النحو ومحتما عليه أن يعوّل كلية على تلك الأفكار أو المعطيات الحسية، فكيف يتسنى له أن يعرف أي شيء يتجاوزها؟ يفترض أنها «تمثل» عالمنا الخارجي، ولكن كيف يستطيع العقل أن يعرف أنها تقوم بتلك المهمة؟ بل كيف يستطيع أصلا أن يعرف ما المقصود من الحديث عن «عالم خارجي»؟ يبدو أن لوك نفسه، على الأقل وفق تأويل مذهبه التقليدي، لم يحمل هذه الإشكاليات محملا جادا إلى حد كبير، لكنها ما لبثت أن برزت على السطح عند أخلافه، خصوصا بركلي وهيوم.

تصبح الامبيريقية أكثر تطرفا عندما تتخلى كلية عن الزعم بمعرفة عالم خارجي، وتصر على أن ما نسميه عالما خارجيا مجرد مركب شكلته عقولنا، عمليا لا سبيل لتمييزه عن عالم خارجي واقعي. ولكن هل بالمقدور إقرار هذه الرؤية على نحو متسق. إذا لم تكن لدينا أية دراية بأي شيء يتجاوز خبراتنا، فكيف يتسنى لنا حتى تصور إمكان شيء يتجاوزها كي نقوم بمقارنته معه؟ كيف نستطيع فهم ما نقوم بتصوره؟ هذا مثال على نقلة سائدة في الفلسفة، حيث تتهم نظرية بكونها عاجزة بذاتها عن إقرار نفسها بطريقة متسقة. كانت وفتجنشتين، كل بطريقته الخاصة، يقوم بتطوير ذلك المثال.

ثمة اعتراض آخر على هذا النوع المتطرف من الامبيريقية، إذ لا يتضح أن ثمة معطيات حسية من النوع المتطلب من قبل النظرية. عادة ما يفترض أنها أشياء تماثل تماما ما تبدو عليه. وعلى اعتبار أن وجودها إنما يكمن في بدوها لعقل ما، يستحيل أن تحتاز على أية أعماق مخبأة بمقدور العقل أن يفشل في الدراية بها. يتوجب أن تكون معرفتنا بها معصومة عن الخطأ، أي أنه لا معنى للقول إننا ربما نكون أخطأنا بخصوصها (أي بخصوص ذلك الذي يظهر لنا؛ قد نخطئ في تخميناتنا بخصوص ماهية تلك التي تبدو للآخرين، لكنه لا يتضح أصلا كيف تتسنى لنا الدراية بوجود أشخاص آخرين !). نستطيع أن نحتاز، بل إننا نحتاز فعلا، على خبرات حسية، لكن ما ليس بواضح أن هذه خبرات عن أشياء بعينها لا سبيل أن نخطئ بخصوصها. وكما يقر فتجنشتين، ولا ريب أن إقراراه لا يخلو من المعقولية، ما لا سبيل لأن نكون مخطئين بخصوصه لا سبيل لأن نكون محقين بخصوصه أيضا: ببساطة، لا مجال متاح لما يمكن أن يسمى حكما أو معرفة. يمكن للصورة أن توجد على لوحة الكاميرا، لكن الكاميرا لا «تعرف» الصورة، وليس بمقدورها أن تخطئ بخصوصها أكثر مما هو بمقدورها أن تكون محقة. صحيح أنه عندما يعرض علي شيء ملون بلون ساطع لا يكاد بالإمكان أن أكون مخطئا لو زعمت «هذا أحمر». ولكن ثمة إمكان من حيث المبدأ في أن يختلط الأمر علي بخصوص ما يعد أحمر - وقد يختلط الأمر علي عمليا لو أنني غامرت إلى حد الحكم «بأن هذا قرمزي». لا حاجة لأن يكون هذا الخلط لغويا، أو متعلقا بمعنى لفظة «قرمزي»؛ قد أصبح مقتنعا بأن الشيء الذي وصفته بأنه قرمزي لم يبد حقيقة بالطريقة نفسها كالأشياء التي سبق لي وصفها بالقرمزية. قد نتذكر أيضا الصعوبة التي يواجهها الرسامون الملهمون في «رؤية الأشياء كما تبدو حقيقة»؛ لو فهمنا هذا بطريقة حرفية، سوف يكون ما نسعى إليه هدفا مضللا (جومبرتش).

يبدو إذن أن هذه الصياغة المتطرفة للامبيريقية يعوزها الاتساق. بإصرارها على أننا نعرف كل شي عبر الخبرة ، فإنها تجعلنا نبدأ من موضع معزول تماما عن العالم، بحيث يصبح الهرب من ذلك الموضع أمرا معجزا. لقد أُغلق علينا في قلعة محاطة بخندق مائي، وقد استبين أن الأفكار أو المعطيات الحسية التي أملّنا في استخدامها جسرا لعبور الخندق جسر متحرك يصدم وجوهنا. بيّن أنه يتوجب علينا أن نبدأ من داخل العالم نفسه، ما يعني أنه يتعين علينا بمعنى ما أن نكون قد عرفنا بعض الأشياء، دون أن نكون ملزمين باكتشافها. لا يعني هذا أنه ينبغي أن نحتاز على سبيل سحرية مريحة نصل عبرها إلى العالم - من شأن هذا أن يضعنا خلف الخندق ثانية، ولكنه الآن يوفر جسرا سحريا لعبوره؛ بل يعني أنه يتوجب علينا أن نأتي إلى العالم مسلحين بسبل بعينها في النظر إليه، دون الإصرار على وجوب أن تبدأ المعرفة دائما من شيء يمكن أن نعرفه بطريقة لا سبيل لتقويمها (وهذه رؤية تعرف باسم *التأسيسية). يتعين أن يكون العقل نشطا ليس فقط، كما حسب لوك، في مداولة خبرة سبق استقبالها بطريقة

سلبية والتأسيس عليها، بل أيضا في استقبال تلك الخبرة نفسها.

هذا على أي حال هو ضرب الاستجابة للامبيريقية المتطرفة الذي نجده عند كتّاب من قبيل كانت وفتجنشتين. لكننا لم نعن حتى الآن إلا بالامبيريقية في صورتها المغالية. يمكن اعتبار الكثير من الفلاسفة والكثير من جوانب الفلسفة، أو مقارباتها للمسائل، امبيريقية، رغم أنها لا تشتمل على تلك القصة بأسرها. قد يقتصر الامبيريقي مثلا على معارضة صيغ *العقلانية المتطرفة، وقد يسلم بأن العقل نشط على النحو سالف الذكر، مع الإصرار على إنكار الحقائق القبلية، أي الحقائق التي يمكن معرفتها دون ركون إلى الخبرة. الاستثناءات البادية من قبيل حقائق الرياضيات والمنطق لن يعتبرها حقائق بأي معنى أساسي، بل أقرب لأن تكون قواعد إجرائية، بحيث إن إقرار أن «اثنان زائدا اثنين يساوي أربع» يعني شيئا من قبيل «عندما تصادف شيئين وشيئين افترض أن لديك أربعة أشياء». ربما يعتبر كل الفلاسفة أنفسهم امبيريقيين بدرجة ما، إن لم يكن لسبب سوى أن إنكارهم ذلك قد يشي بتبني صيغة متطرفة من العقلانية. غير أن التمييز بين الامبيريقية والعقلانية أضحى واهنا لأسباب تتعلق بالتحديات التي واجهت مؤخرا التمييز بين التحليلي والتركيبي، وأحد الدوافع التي تحض المرء على اعتبار نفسه امبيريقيا (أو حتى عقلانيا) هو أن ذلك ينم عن قبوله ذلك التمييز. ولكن حتى نسبة إلى الفلاسفة الأسبق عهدا، لا يمكن اعتبار التباين بين «الامبيريقيين البريطانيين» و«العقلانيين القاريين» إلا تمييزا تقريبيا ملائما، بصرف النظر، كما سبق أن أوضحنا، إلى أي حد نجحت الامبيريقية في بلوغ أوجها عند الطائفة الأولى.

يتوجب أيضا أن نميز بين الامبيريقية بوصفها مذهبا سيكولوجيا في طريقة اكتساب العقل المحتوى الذي يحتاز والامبيريقية بوصفها مذهبا في التبرير، يتعلق بكيف نستطيع تبرير مختلف مزاعمنا بالمعرفة. بيد أن هاتين المسألتين عادة ما تناقشان معا، خصوصا عند الكتّاب الأقدمين، والواقع أنني لم أفصل بينهما في هذا المقال. فضلا عن ذلك، رغم أن المسألتين مختلفتان مفهوميا، ورغم أنه تم التأكيد بشدة على الفصل بينهما في معظم سنوات القرن العشرين على وجه الخصوص، فقد بعثت الروح ثانية، هذه المرة بطريقة صريحة معترف بها، في النزوع شطر الربط بين المسألتين، أو توكيد أنه لا سبيل للإجابة عن المسألة الثانية (المتعلقة بالتبرير) وأنه يتوجب الاستعاضة عنها بالأولى (المتعلقة بالأصول والتطور).

علم الأخلاق مجال آخر يمكن أن تستبان فيه أهمية الامبيريقية. إذا أغفلنا مبتهجين البعبع الذي تمثله *الأغلوطة الطبيعية، نستطيع تعريف «الخيّر» عبر شيء من قبيل «إشباع مصالح بعينها»، ثم تعريف «الحق» بقولنا مثلا «إنه التعهد بتحقيق الحد الأقصى من الخير». إذا أصررنا على أن هذا هو ما يعينه ذانك المصطلحان بحيث يكون التعريفان مجرد مسألة دلالية، نستطيع آنذاك الزعم أن علم الأخلاق قد أصبح موضوعا امبيريقيا، مفترضين على أي حال أن تحديد ما يعد مصالح وهوية المعنيين بها أمر امبيريقي. وبالطبع فإن وجوب قيام المرء بتبني هذا النهج مسألة أخرى.

تعزل من فترة إلى أخرى أنواع مختلفة من الامبيريقية بحيث تحظى بأسماء خاصة. *الوضعية المنطقية نوع من الامبيريقية، بل إنها أحد الشكول المتطرفة التي اتخذتها الامبيريقية عقب انبعاثها ثانية في القرن العشرين. ولأنها معنية بمعاني الألفاظ أو الجمل فإنها تسمى أحيانا *بالامبيريقية المنطقية، تماما كما أن الوضعية المنطقية قد سميت كذلك للسبب نفسه. أحد الوضعيين المنطقيين، موررتس شلك، شرّف صيغته من تلك النظرية باسم «الامبيريقية المتسقة». *البراجماتية فلسفة ذات صلة بالامبيريقية، وقد سمى وليم جيمس صيغته الخاصة من الامبيريقية «الامبيريقية المتطرفة» رغم أنه ميزها عن البراجماتية. الامبيريقية البناءة المرتبطة بالفيلسوف باس فان فراسن، رؤية تقر أنه يتوجب على العلم أن يستهدف تشكيل نظرية تكون «مناسبة امبيريقيا»، أي تستلزم صحة كل ما نجده صحيحا حين نقوم بملاحظة الكينونات القابلة للملاحظة. قد تشمل النظرية على إقرارات تتعلق بزعم وجود كينونات غير قابلة للملاحظة (الإلكترونات مثلا) ويتوجب فهم هذه الإقرارات حرفيا، بحيث لا تحمل على اعتبار أنها تقر «حقيقة» شيئا مختلفا وحميدا. غير أننا نستطيع اعتبارها نظرية جيدة، وأن نقبلها لأسباب علمية، دون أن نعتقد في صحتها.

أي.ر.ل

*الطبيعية.

E.H. Gombrich, *Art and Illusion* (London, 1968).

كتاب مفيد فيما يتعلق بكيف «تبدو الأشياء حقيقة».

D. Odegard, 'Lock as an Empiricist', *Philosophy* (1965).

يشتمل على نقاش لمعاني «الامبيريقية».

A. van Frassen, *The Scientific Image* (Oxford, 1980).

الامبيريقية البناءة.

L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (London, 1953).

عمله المتعلق الأساسي.

* **الامبيريقية المنطقية** .برنامج لدراسة العلم يجمع بين *الامبيريقية التقليدية والمنطق الرمزي. يقر أشياع الامبيريقية المنطقية أنه يتوجب على كل المزاعم العلمية أن تقوم وفق الشواهد الامبيريقية. لقد حاولوا تطوير منطق استقرائي صوري، على غرار المنطق الاستنباطي، لتقويم التبرير الامبيريقي الخاص بالفروض العلمية. يتعين تشكيل هذا المنطق الاستقرائي قبليا وأن يوفر معايير لتقويم الفروض وفق الشواهد. أيضا نشدوا توضيح البنية المنطقية التي يحتازها التفسير والتنبؤ العلميان، كما حاولوا إثبات أن كل المفاهيم العلمية تستمد معانيها من علاقتها بالخبرة. غير أنه ثبت أن إنجاز هذا الأمر الأخير يواجه صعوبة خاصة في حال مفاهيم من قبيل الإلكترون أو المورثة؛ الواقع أن محاولات تشكيل قاعدة امبيريقية لمثل هذه المفاهيم يشكل إشكالية بحثية أساسية عبر تاريخ الامبيريقية المنطقية. تم تجاوز الامبيريقية المنطقية، وفق صياغتها الأصلية، لكن روحها ظلت باقية عند أولئك الفلاسفة الذين يوظفون علم الدلالة الصوري في تحليل النظريات العلمية ويرومون تشكيل منطق استقرائي مؤسس على *مبرهنة بيز.

ء.آي.ب.

*المنطقية، الامبيريقية.

J.J. Jeorgensen, *The Development of Logical Empiricism* (Chicago, 1951).

* **امبيريقي ـ نقد.** نظرية في معرفة الطبيعة روج لها الوضعي الألماني رتشارد افينيروس وارتبطت بعالم الفيزياء النمساوي ارنست ماخ. تستبعد هذه النظرية كل المفاهيم العلمية غير القابلة بطريقة مباشرة أو غير مباشرة للتحقق عبر الخبرة الحسية، وهي تشكل نقطة التقاء بين *المثالية الألمانية و*الامبيريقية البريطانية، وقد أفضت *الفينومينولوجية الملازمة لهذا المذهب إلى نقد لينين له في *Materialism and Empirio-criticism* بوصفه شكلا من أشكال المثالية البركلية.

أي.هـ.

R. Avenarius, *Kirk der reinen Erfahrung* (Critique of Pure Experience) 2 vols. (Leipzig, 1888-90)).

* **امرسون، رالف والدو (1803–82)** .فيلسوف وشاعر أمريكي، وهو أحد الشخصيات المركزية في *ترانسندنتالية نيوانجلند. تقترح معالجته الرومانسية لإشكاليات *الارتيابية أن معرف الذات هي الوجب الابستمولوجي والأخلاقي الأول. اقترنت نصيحته في Self-Reliance، «لا شيء مقدس سوى سلامة عقلك»، بضمان أن «في نفسك قانون كل الطبيعة... في نفسك يهجع كل العقل» (The American Scholar). أثر بشكل فاعل في برجسون، ونيتشه خصوصا، الذي يمكن اعتبار بعض من أقواله المأثورة ترجمات فعلية لنثر امرسون، كما عني كل من جيمس وديوي بأعماله كثيرا.

ك.هـ.

Stanley Cavli, 'The Philosopher in American Life', 'Emerson, Coleridge, Kant', and 'Being Odd, Getting Even'm in *The Quest of the Ordinary* (Chicago, 1988).

* **الأمريكية، الفلسفة** .تطور التفلسف في الولايات المتحدة بسرعة في القرن العشرين، بل إنه لم يصل من قبل إلى حالة الازدهار التي يشهدها اليوم، حيث كرست الفلسفة مجالا للتعليم في آلاف مؤسسات التعليم العالي. غير أن طبيعة المشروع الفلسفي تتغير، فالمرحلة الملحمية المبكرة، حيث جمع بسيط من المفكرين المبرزين، قد أفسحت الطريق إلى مرحلة الإنتاج غير المترابط الناتج عن جهد يقوم به مساهمون متنوعو الاهتمامات.

إبان عهود الاستعمار، قام كتاب مختلفو الاتجاهات بتناول مواضيع فلسفية: علماء لاهوت من قبيل جوناثان إدوارد، ورجال دولة من ذوي النزوع الفلسفي مثل بنجامين فرانكلين أو تومس جفرسون. بيد أن مثل هؤلاء الهواة الموهوبين لم يحدثوا أثرا على أي فلاسفة آخرين معروفين. لقد تعين على التطورات الأكثر منظومية أن تنتظر نمو المنظومة الجامعية في القرن التاسع عشر، حين استجلبت الفلسفة الأكاديمية من أوربا، وهكذا سيطر المثاليون على هارفارد، والفكر الاسكتلندي على برنستون، في حين برز أشياع كانت في شيكاغو، وهيجل في سينت لويس، والتوماسيون في المعاهد الكاثوليكية. ولكن حتى في نهاية القرن الثامن عشر، عمل أكثر الفلاسفة الأمريكيين أهمية خارج المنظومة الأكاديمية، في حين فشل مفكرون غريبو الأطوار من أمثال ر.و. امرسون، جون فسك، سي.س. بيرس، واورستس براونسن، في تأمين موضع قدم لهم. على ذلك، بتعاظم أهمية العلوم الطبيعية، أصبحت الفلسفة مسمار الدولاب الذي ربطها بالفنون العقلية. هارفارد جيمس وبالمر، المفكرون المميزون من أمثال سانتيانا ومنستربرج، كانوا رواد هذا، حيث كانت

الفلسفة قريبة الصلة بعلم النفس. الراهن أن تدفق اللاجئين الفلاسفة من ذوي الخبرة العلمية الذين عبروا الأطلنطي بعد ظهور النازية قد عمل على تعزيز الروابط بين الفلسفة والعلوم.

شهدت الفترة الفاصلة بين الحربين العالميتين ازدهارا في الفلسفة الأمريكية الأكاديمية، حيث برز فلاسفة من أمثال جون ديوي، سي.آي. لويس، ر.ب. بيري، و.ب. مونتيج، أي.أو. لفجوي، ارنست نيجل، وكثيرين آخرين أسهموا إسهاما أساسيا في مختلف فروع الفلسفة. بعد الحرب الثانية ظهرت براعم كثيرة في ذلك الحقل. كثير من الإسهامات الفلسفية المهمة تنجز الآن في أمريكا، وسوف يجد القارئ مقالات فردية متعددة عن كثير منهم في هذا الدليل.

على ذلك، لم تتشكل مدرسة أو أسلوب أمريكي خاص في التفلسف، باستثناء *البراجماتية التي استحدثها سي.س. بيرس وعمل وليام جيمس على ترويجها. صحة معايير المعنى، الحق، والقيمة، إنما تتجذر في اعتبارات الفعالية العملية ـ بحيث ترتهن «بما يفلح في التطبيق». رغم أنه كان لهذا النهج أثر كبير في موطنه الأصلي، كانت ردود أفعال المفكرين خارج أمريكا مختلفة إلى حد كبير. هكذا اعترض برتراند رسل مثلا بقوله إن المعتقدات قد تكون مفيدة رغم أن بطلانها بيّن. لقد لاحظ عدد من فلاسفة القارة الأوربية بطريقة مستهجنة أن اهتمام البراجماتية بالفعالية العملية ـ «بالفلاح» و«إنتاج الربح» ـ إنما يعبر تعبيرا خاصا عن المواقف الأمريكية الاجتماعية: المادية المفرطة والديمقراطية الساذجة. هكذا نُظر إلى البراجماتية نظرة دونية بوصفها توجها فكريا أمريكيا خاصا ـ تعبيرا فلسفيا عن روح المغامرة الأمريكية بأيديولوجيتها الموجهة شطر النجاح، وتجليا لرد فعل شعبوي ضد محاولات أيديولوجية طويلة الأمد خاضها الفكر الأوربي ـ *العقلانية الابستمولوجية في مقابل *الامبيريقية، *المادية الأنطولوجية في مقابل *المثالية، الخ. (الأمريكيون فيما يقول دي توكوفيل إنما ينشدون *echapper a l'espirit de systeme* [الفرار من ضغوطات النظام]).

باستثناء حالة البراجماتية الخاصة، يرجع الفلاسفة الأمريكيون في الماضي والحاضر، بوصفهم جماعة، إلى مصادر متنوعة، وقد استمدوا إلهامهم فيما يتعلق بالأسلوب والمحتوى من مختلف التيارات. نتيجة لذلك، فإن التفلسف الأمريكي بوجه عام إنما يعكس العالم بأسره، فالقائمون به يستوحون أفكارهم من المادية والمثالية، من أرسطو وكانت، من *الارتيابية القديمة و*الفينومينولوجيا المحدثة، الخ. ما يميّز التفلسف الأمريكي المعاصر لا يتعين في الأفكار (التي كان بالمقدور أن تنتجها، كل على حدة، عقول وأقلام فلاسفة ليسوا أمريكيين) بل في المشروع بأسره حال اعتباره وسيلة منتجة للكلف.

ربما يكون الملمح الأكثر لفتا للانتباه في فلسفة شمال أمريكا الاحترافية الراهنة هو مداها. الجمعية الفلسفية الأمريكية التي ينتمي إليها معظم الممارسين الأكاديميين لهذا المجال ينتسب إليها أكثر من 8000 عضو، كما أن دليل الفلاسفة الأمريكيين الذي صدر في 1992–93 يتضمن قائمة تشتمل على أكثر من 10000 فيلسوف يدرّسون في كليات وجامعات الولايات المتحدة وكندا. فلاسفة شمال أمريكا ميالون إلى حد كبير إلى التجمع قياسا بالمعايير السائدة في أي مكان آخر. فضلا عن الجمعية الفلسفية الأمريكية الهائلة، ثمة 120 جمعية فلسفية في الولايات المتحدة وكندا، ينتمي إلى كل واحدة منها ما يربو بكثير عن 100 عضو. جزئيا بسبب الشعار السائد «انشر أو مت» الذي يسيّر الحياة الأكاديمية، يعد الفلاسفة الأمريكيون غزيري الإنتاج. إنهم ينشرون في الوقت الراهن أكثر من 200 كتاب في كل عام، كما يملؤون صفحات كل عدد من أعداد المجلات الفلسفية التي يبلغ عددها 175 مجلة. سنويا، ثمة ما يقرب من 4000 منشور (كتاب أو مقال) وعدد مماثل تقريبا من الأبحاث التي تلقى في الندوات والمؤتمرات التي تعقد في أمريكا الشمالية. المكان الآمن نسبيا للفلسفة في موروث التعليم الأمريكي الجامعي الخاص بالفنون العقلية يضمن للفلسفة ما يكفي لتحقيق الأمان الاحترافي. (هذه الحقيقة الإحصائية، وليس أي شيء يتعلق باتساق الموروث نفسه، هي التي تفسر تفوق الفلسفة الأمريكية على الفلسفة البريطانية).

لا ريب أن هذا التنوع في المناهج الفلسفية يحدث صراعا، حيث يقتنع كل معسكر ميثودولوجي وكل مدرسة فكرية بأنه وحده الذي يقدم عملا أصيلا، وأن الباقي في أفضل الأحوال مضلّلون وقد يكونون مؤذيين. يتسم نزر يسير من الفلاسفة بقدر من التهذيب يكفي لجعلهم يعتبرون الاختلاف والجدل ضربا من ضروب التعاون. يبلغ الصراع أوجه بين الفلسفة التحليلية، التي تجد في العلم النموذج المعرفي، وقادة أوركسترا الفكر القاري ـ من أمثال نيتشه، هيدجر، فوكو، دريدا ـ الذين لا يرون في «الواقع» بل في المنتجات الثقافية (خصوصا الأدب وحتى الفلسفة

نفسها) موضع انشغال الفلسفة الأساسي. (على اعتبار أن الصراع يتعلق بالمخاطرة بقيم متجذرة في الأعماق، ليس ثمة من سبيل سهلة للحلول الوسطى، رغم أنه في الأمور الفكرية والاجتماعية ثمة مجال متاح لأن تعيش وتدع الآخرين يعيشون).

منذ عام 1960، استقر نسبيا عبر السنين عدد مجموع درجات الدكتوراه التي تمنحها مؤسسات التعليم العالي في الولايات المتحدة عند العدد 100000. بيد أن إنتاج رسائل دكتوراه في الفلسفة (وفي الإنسانيات بوجه عام) شهد انحسارا واضحا، فبعد أن وصل إلى 1178 في الفترة 1970-75، أصبح 746 في الأعوام 1980-85 - ما يشكل نقصا يبلغ 40٪ في عقد واحد. غير أن هذا المعدل يظل كافيا إلى حد كبير للحفاظ على حرفة الفلسفة على نفسها.

في مشروع بهذه الضخامة، من الطبيعي والمتوقع أن يتعين ما تقدمه الفلسفة الأمريكية في إنتاج أكاديمي، عوضا عن أي توجه مذهبي أو مدرسة فكرية مفردة. الراهن أن حجم المؤسسة الأكاديمية ومداها يؤثر تأثيرا تشكيليا حاسما على طبيعة الفلسفة الأمريكية المعاصرة. هذا يعني أن ثمة اتجاهين مختلفين - وفي بعض الأحيان متضاربين - يستهدفان خلق توازن بين قوى متساوية. الأول يدفع صوب العزل والاختلاف - رغبة الفلاسفة على مستوى فردي في «القيام بأشيائهم الخاصة»، في الاحتياز على مشاريع تخصهم بدلا من الانهماك في الانشغال بالقضايا التي تشغل كل من عداهم. أما الثاني فيدفع شطر التوحيد - رغبة الفلاسفة في العثور على رفقاء، في الاقتدار على التفاعل مع آخرين يتقاسمون معهم اهتماماتهم بحيث يحصلون على شركاء في الجدل وعلى أدبيات فكرية ينتسبون إليها. في الأول، القوة الطاردة تعني أن الفلاسفة سوف يهيمنون على المجال بأسره - بحيث يشغل معظم أرجاء «البيئة المناسبة» أو كلها ضمن مجال الإشكاليات. في الثاني، القوة الطاردة تعني أن معظم أو كل المجالات الفرعية الخاصة بالإشكاليات سوف تكون مكتظة - أن جماعات أو شبكات من الأرواح المتقاربة سوف تتشكل بحيث تصبح الجماعة الكلية مكونة من تجمعات توحدها اهتمامات مشتركة أكثر مما توحدها آراء مشتركة، وبحيث تنفصل كل جماعة عن الباقي بخصوص أولويات «القضايا المهمة والمثيرة حقيقة». وفق ذلك يشكل التشظي الملمح الأهم في الفلسفة الأمريكية المعاصرة. يصل مدى المشروع وتعقيده إلى حد أن البحث عن إجماع حول قائمة الإشكاليات في الفلسفة الأمريكية المعاصرة، ناهيك عن إجماع حول القضايا الأساسية، بحث لا جدوى منه. هنا يهيمن التنوع والتنافر، والتفاعل الوحيد هو التقارب الجغرافي. إن مثل هذه الوحدة التي توفرها الفلسفة الأمريكية إنما تتعين في وحدة الإنتاج الأكاديمي، لا وحدة التوجه المذهبي أو المدرسة الفكرية. كل تعليم، كل نظرية، كل نهج يجد تطوره بطريقة ما في الجماعة الكلية. نسبة إلى معظم القضايا الكبرى، ليست هناك أغلبيات مسيطرة. حقا إن هناك بعض التماثلات على المستوى المحلي. (في خليج سان فرنسيسكو قد تدور نقاشات فلسفية حول نظرية النموذج، في برنستون حول العوالم الممكنة، وفي بتسبرج تكون الغلبة للمسائل البراجماتية، وهكذا). ولكن هناك تعددية بخصوص المنهج والمذهب في المدارس والاتجاهات، وفي أفضل الأحوال ليس هناك سوى عدد قليل من التيارات المهيمنة. البلقنة هنا تحكم بأوج قواها.

في الماضي، كان بالمقدور وصف الموقف الفلسفي في شمال أمريكا عبر الإشارة إلى عدد قليل من «الأسماء الكبيرة» التي احتلت قمة المشهد الفلسفي، كسلسلة عظيمة من الجبال، وحددت قضاياها ونقاشاتها، في زمانها ومكانها، جدول أعمال التفلسف. غير أن عصر الفلسفة الملحمي هذا غبر عهده. نلمح هذا من كون عدد الكتب التي تقوم بتجميع دراسات تنتمي إلى المجال نفسه أصبح في الآونة الأخيرة قريبا من عدد الكتب التدريسية المعنية بقضية واحدة، إن لم يتجاوزه. نلمحه أيضا من أن الفلاسفة لم يعودوا عبقريات استثنائية بل أشخاص يداومون ساعات العمل الرسمية في البرجوازية الأكاديمية (وإن لم يكونوا، كما هم في أوربا القارية، مستخدَمين مدنيين).

بخصوص تلك «الأسماء الكبيرة»، فإن الأسماك الكبيرة ليست نموذجا لما هو في جوف البحر. إذا اطرحنا جانبا اعتبارات التاريخ الفلسفي، تشتمل المواضيع والقضايا المبرزة التي يعنى بها الفلاسفة الأمريكيون في الوقت الراهن على التالي: المسائل الأخلاقية التي تثيرها المهن البشرية، ابستمولوجيا عمليات مداولة المعلومات، المترتبات الاجتماعية الخاصة بالتقنية الطبية (الإجهاض، القتل الرحيم، الحق في الحياة، مسائل البحث الطبي، الموافقة غير الرسمية)، قضايا المرأة، العدالة في التوزيع، حقوق الإنسان، الصدق والمعنى في الرياضيات واللغات المستحدثة، مناقب ومثالب النسبية فيما يتعلق بالمعرفة والأخلاق، طبيعة الشخصية وحقوق وواجبات

الأشخاص. فضلا عن عدد كبير من القضايا الأخرى. ليس هناك موضوع من تلك المواضيع وضع ضمن قائمة الإشكاليات التي تشغل اهتمام أي فيلسوف بعينه. لقد انبثقت إلى الوجود كما أوراق الأشجار في فصل الربيع، بحيث ظهرت فجأة في أماكن متعددة بسبب قوة الدفع التشكيلية الخاصة بـ «روح عصر» الاهتمام المجتمعي. لذا فإن الإبداع الأمريكي الفلسفي الراهن ليس استجابة لجهد تخطيطي مكثف قام به أفراد بل جهد جماعي في أساسه يحبذ وصفه بطريقة إحصائية.

التطور السريع في *الفلسفة التطبيقية ـ فلسفة التأمل في مسائل مفصلة تتعلق بالعلم، القانون، العمل، الشؤون الاجتماعية، استخدام الحاسوب، وما شابه ذلك ـ يشكل ملمحا بيّنا في الفلسفة الأمريكية المعاصرة. وعلى وجه الخصوص، شهدت العقود الثلاثة الأخيرة تعددية هائلة في الأبحاث الفلسفية المكرسة لدراسة قضايا خاصة تنتمي إلى مجالات من قبيل العدالة الاقتصادية، الرعاية الاجتماعية، البيئة، الإجهاض، السياسة السكانية، والدفاع العسكري. الواقع أن هذا الوضع يوضح الخاصية الأساسية التي تميز جل تفلسف متحدثي الإنجليزية: توكيد البحث المفصل في قضايا ومواضيع خاصة. في مختلف الظروف، نزع الفلاسفة الناطقون بالإنجليزية إلى تنكب القضايا المجردة الكبيرة ذات النطاق الواسع والشمولي، التي تميزت بها حقبة وايتهد أو ديوي، بحيث كرست الجهود صوب مسائل ذات صبغة تفصيلية.

بطريقة تتسق مع التخصصية المتنامية وتقسيم العمل، اتسمت الفلسفة الأمريكية تدريجيا بصبغة تقنية. بوجه عام، توظف الأبحاث الفلسفية الأمريكية بشكل مكثف الآلية الصورية الخاصة بعلم الدلالة الفلسفي، منطق المقاميات (الجهة)، نظرية الحساب، علم النفس، نظرية التعلم، وما شابه ذلك. لسوء الحظ، أنجز مثل تلك الفلسفة على حساب سهولة قابليتها للانتشار ـ حتى ضمن أوساط محترفي الفلسفة أنفسهم. ليس ثمة فيلسوف مفرد يتحكم في نطاق المعارف والاهتمامات التي تميز الفلسفة الأمريكية الراهنة، بل إنه ليس هناك قسم جامعي للفلسفة يبلغ حد الاحتياز على أعضاء هيأة تدريس في كل فروع المجال. إن تطور المجال لم يتجاوز فحسب قدرات ممارسيه، بل طال قدرات مؤسساته.

هل ثمة تأثير يحدثه الفلاسفة الأمريكيون؟ السؤال الحاسم هنا هو: تأثير على من؟ لا ريب أنه ليس ثمة تأثير على المجتمع الأوسع؛ الفلاسفة الأمريكيون ليسوا مشكلّي آراء؛ فليس لديهم سبل للاتصال بوسائل الإعلام، المؤسسة السياسية، «القوى الفكرية» التي تسعى إلى تشكيل الرأي العام. إذا كان لهم تأثير، فإنه يقتصر على أكاديميات مجالات أخرى. قد يطلع أساتذة علم السياسة على أعمال جون راولز، وقد يعنى أساتذة الأدب برتشارد روتري، وقد تستثير أساتذة علوم اللغة أعمال و.ف. كواين. لا تأثير للفلاسفة الأمريكيين خارج أسوار الأكاديمية. لم يكن الأمر على تلك الشاكلة في بداية هذا القرن ـ في عهد وليم جيمس، جون ديوي، وجورج سانتيانا مثلا ـ حين كانت أعمال فلاسفة أفراد تهيئ المناسبة على الأقل لنقاشات ومجادلات تطال جموع العامة. لكن هذا لا يحدث في أمريكا اليوم. لا يمثل المجتمع الأمريكي الراهن اهتمامات الفلاسفة؛ العكس هو الصحيح؛ إذا احتازت أصلا على أية «أهمية»، فإن أعمال الفلاسفة الأمريكيين اليوم إنما تعكس اهتمامات العامة.

ر.ن.

*الفلسفة الكندية؛ الفلسفة، تأثير؛ فلسفة هارفارد، الفلسفة الإنجليزية؛ الفلسفة القارية؛ الفلسفة التحليلية.

Elizabeth Flower and Murry G. Murphey, *A History of Philosophy of America*, 2 vols. (New York, 1977).

Bruce Kuklick, *The Rise of American Philosophy* (New Haven, Conn., 1977).

Nicholas Rescher, *'American Philosophy Today'*, Review of Metaphysics (1993).

ثمة رؤى مهمة من وجهة نظر قارية في:

Gerard Deledalle, *La Philosophie americaine* (Lausanne, 1983).

L. Marcuse, Amerikanisches Philosophieren (Hamburg, 1959).

*** الأنا.** ما يقابل لفظة «أنا»، جوهر الذات. اعتقد أفلاطون وديكارت أنه بمقدور المرء أن يوجد دون جسد. أما لوك فقد تخيل أنه بمقدور أمير أن يستبدل بجسده جسد إسكافي. تصعب رؤية كيف يمكن فهم مثل هذه الحكايا (ناهيك عن إمكان صحتها) دون التسليم بوجود أنا لا مادية، ذات تفكر وتشعر وتريد، تجعل المرء ما هو. غير أن هيوم حاول دون جدوى ملاحظة *نفسه التي تشكل لبه، كما أن الفلاسفة المعاصرين الذين يشاركون هوبز عداءه لكل الجواهر اللامادية الغامضة يرتابون في احتياز مثل تلك القصص على أي معنى. يلزم على ذلك تفسير لماذا يبدو على أقل تقدير أن قصص الأشباح تحتاز عند الناس على معنى، في حين نعجز عن إهابة معنى للأشجار غير

المتجسدة، ونعتبر فكرة تبادل سيارة اللادا هويتها مع المرسيدس بنز (حيث لا تغير مادي يطرأ) فكرة منافية للعقل.

جي.إي.ر.س.

J. Glover, *I: The Philosophy and Psychology of Personal Identity* (Harmondsworth, 1988).

* **انا وانت**. العلاقة المحتفى بها بين الذات والذات في فلسفة ببر الأخلاقية والدينية: قد أتصور شجرة «كصورة: عمود صلب في فيض من النور... يتغلب على تفرده ومشكّل بإحكام يجعلني أدركه بوصفه تعبيرا عن القانون... أحلله في عدد... ولكن قد يحدث أيضا، إذا اجتمع الامتياز مع الإرادة... أن أستدرج إلى علاقة، ولا تعود الشجرة كائنا آخر لا يعقل. لقد حاصرتني قوة الاستبعاد». يقوم نهج ببر بتفضيل العقلانية (ومن ثم الاتفاق الجمعي) على كل من الذات والموضوع، وبذا فإنه ينشأ عن تصدير كانت للذات أخلاقيا وفي تشكيل الخبرة وعن توكيد هيجل وفيورباخ على أن الديالكتيكي يكوّن النفس. طور بيرس وديوي أفكارا مشابهة، تطورت بدورها على يد كوهن وروزنبرج وببر بحيث أضحت محاور ميتافيزيقية ناضجة.

ل.إي.ج.

Martin Buber, *I and Thou* (1922), tr. Walter Kaufmann (New York, 1970).

* **الأنوي، المازق**. هكذا سمى رالف بارتون بيري برهان بركلي الذي يقر أن أي شيء يفترض خصم *المثالية أنه شيء «بدون عقل» يعد بفضل ذلك الافتراض فكرة أخرى «ضمن العقل»، *وجودها هو عين إدراكها. اعتقد بركلي، على حد تعبير بيري، «أنه ليس بمقدور المرء أن يتصور وجود الأشياء تصورا منفصلا عن الوعي لأن التصور في حد ذاته يعني الامتثال ضمن الوعي». غير أن هذا المأزق، فيما يضيف بيري، لا يسهم في إثبات أنه لا شيء بدون عقل، وهذا ما حاول بركلي إثباته بطرحه هذا البرهان. لا المثالي ولا الواقعي يستطيع توظيف هذا المأزق في إثبات مذهبه بخصوص الأشياء غير المدركة.

ل.و.ب.

Ralph Barton Perry, *Present Philosophical Tendencies* (New York, 1925), 129 ff.

* **الأنوية، عينات، المركزية**. ما تشير إليه بعض الألفاظ ـ خصوصا الضمائر وأسماء الإشارة [والظروف] مثل «هذا»، «هنا» و«الآن» ـ يرتهن بطريقة منتظمة بمن يقوم بنطقها وبمتى وأين يقوم بنطقها، وبالإيماءات أو المقاصد الإشارية. توصف العينيات (الناس، الأشياء، الحوادث، الأمكنة، الأزمنة) المشار إليها على هذا النحو بأنها «أنوية» (بالمعنى المنطقي لهذه الكلمة، أي مرتهنة بالسياق).

ل.ف.س.

*السياقي، التعريف.

B. Russell, *An Inquiry into Meaning and Truth* (London, 1940), ch. 7.

* **الأنوية السيكولوجية**. النظرية التي تقر أن المصلحة الذاتية باعث كل الأفعال البشرية. إذا اعتبرنا هذا زعما واقعيا مؤسسا على الملاحظة، فمن البيّن أنه باطل: غالبا ما تحرك البشر دوافع من قبيل الغضب، الحب، أو الخوف، وقد تحركهم الغيرية أو الاعتزاز، الرغبة في المعرفة أو مقت الإجحاف. على ذلك، يمكن للأنوية أن تبدو صحيحة وفق برهان عام يبين أن كل هذه الدوافع التي تظهر متمايزة، تعد حال تحليلها بطريقة مناسبة أمثلة للمصلحة الذاتية ـ فمحتم على كل دافع أن يكون كذلك. مفاد البرهان أن كل عمل طوعي عبارة عن شيء يريد الشخص الذي يقدر حساباته أن يقوم به، شيء يفعله لأنه يرغب في فعله. لذا فإنه يقوم به كي يشبع رغبته، ما يجعله في الواقع فعلا يحقق مصلحة شخصية. حتى إذا بدا أن الفعل يضحي بمصالح المرء الشخصية، فإن غايته إرضاء رغباته المسيطرة.

غير أن هذا البرهان ينطوي على عدة أخطاء. أولا، وكما أشار بتلر، ليست ثمة غاية يرومها دافع المصلحة الذاتية ما لم تكن لدى المرء دوافع أخرى. إذا كنت جائعا، فمن مصلحتك أن تأكل. لكن الجوع رغبة يتعين موضوعها في الأكل لا في مصالحك. المصلحة الذاتية رغبة مختلفة ذات رتبة ثانية موضوعها هو إشباع رغبات أخرى ذات رتبة أولى، مثل الجوع، تقوم أيضا بدفعنا مباشرة. بعض رغبات الرتبة الثانية موجهة صوب أشياء مختلفة عن المرء نفسه. إذا تصدقت بمبلغ من المال لإعانة الجوعي، فإن دافعك يتعين في أنك لا تريد أن يتضور الآخرون جوعا، ولا يتعين في إشباع رغبتك في ألا يتضور الآخرون جوعا. قد تشعر بالرضا لو تصدقت وينتابك شعور سيئ لو أنك لم تفعل، لكن السبب في ذلك إنما يرجع إلى أنك تعتقد أصلا أن ثمة سببا وجيها للتصدق: المشاعر لا تفسر الدافع، بل الدافع هو الذي يقوم بتفسير المشاعر.

ثمة إشكالية أخرى تواجه ذلك البرهان. إنه لا

يعتبر سوى تأثير الرغبات الراهنة على الخيار. ولكن حتى لو قصد الفعل الحد الأقصى من إشباع الرغبات الراهنة، فإن ذلك لا يجعله يقصد المصلحة الذاتية، لأن الفعل الذي يقصد المصلحة الذاتية ملزم بأن يأخذ في اعتباره كل مصالح المرء، المستقبلية والراهنة على حد السواء. إذا رفض المرء أن يحقن بلقاح الكوليرا في حالة انتشار وبائها، لأنه يخاف من الإبرة، ثم أصيب بذلك المرض، قد يكون رفضه قد لبى رغبته القوية في ذلك الوقت، لكنه لم يكن في مصلحته. يتوجب ألا نخلط الأنوية السيكولوجية بالأنوية الأخلاقية، الرؤية التي تقر أنه ينبغي على كل شخص أن يقوم بما يخدم مصالحه بأفضل طريقة.

ت.ن.

F.H. Bradley, *Ethical Studies*, essay VII: 'Selfishness and Self-Sacrifice'.

Joseph Butler, *Fifteen Sermons*, esp. 11 and 12: 'On the Love of our Neighbor'.

David Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, app. II: 'Of Self-Love'.

*** الأنوية والغيرية.** هل تتطلب الأخلاق على المرء أن يسلك في صالح الآخرين، أم أنه بالمقدور أن نعتبر متطلباتها بطريقة متسقة وسائل لتحقق ذات الكائن الأخلاقي؟ إذا صح هذا المذهب الأخير، سوف يجادل دعاة الأنوية بأن فكرة النفع أو الإشباع الذاتي وحدها القادرة على دفع سلوك المرء (*الأنوية السيكولوجية)؛ يزعم أنصار «الأنوية الأخلاقية» أنه بالرغم من أنه بمقدوري قصد نفع الآخرين، فإن الحياة الأخلاقية في واقع الأمر هي الحياة التي تبلغ الحد الأقصى من النفع الذاتي، على المدى الطويل إن لم يكن على المدى القصير. هذا زعم مشكوك في أمره بل إنه زعم غير مقنع. ثمة مواقف تعارضه: مثال حين يقدم سلوك مجحف بطريقة لا يمكن اكتشافها نفعا عظيما دون روادع. وفق مثل هذه النظرية، حتى الضمير لا يعد رادعا. ثمة فكرة مركزية في ذات مفهوم الأمر الأخلاقي مفادها أن لديه سلطة تبطل سائر الاعتبارات، من أهمها المصلحة الذاتية، كما تبطل فكرة حساب تكميم ميزان النفع والضرر الذي يطال المرء في حالات بعينها للإلزام الأخلاقي. مرة أخرى، إذا اقترحت بوصفي نصيرا للأنوية نظرية أخلاقية تقر أنه يتوجب على كل شخص أن يفهم أن غاية السلوك الأخلاقي هي السعي وراء تحقيق المصلحة الذاتية، يتوجب أن يتعارض طرح مثل هذه السياسة العامة مع سعيي في سبل مصلحتي الذاتية. ليس بمقدوري أن أريد فعلا أن يعنى الآخرون بمصالحهم، في مقابل مصلحتي. ولكن إذا اقتصرت على إقرار، كبيان شخصي (أو قمت فعلا بكتابة ذلك في مذكراتي الشخصية)، «أنني سوف أسعى فحسب لتحقيق مصالحي، وأعتبر الأخلاق مجرد وسيلة لذلك» ـ فسوف أتجنب التناقض ـ ولكن لن أكون بذلك قد طرحت نظرية أخلاقية عامة.

ليس صحيحا أن كل ما يمكن أن يقال إننا «نريده» أو «نرغب فيه» تعزيز للتحقق الذاتي. قد نريد إفساح المجال للغضب اللاعقلاني أو الرغبة الجنسية الجارفة، لإيذاء آخر أو حتى لمساعدته ـ دون إظهار «حب الذات» في أي من تلك الحالات. قد يكون غضبي أو سلوكي العنيف مدمرا لي. تبدأ الغيرية بملاحظة أنه ليس كل خير أو شر هو خير أو شر لي: أن لآخرين بعينهم، أصدقائي المقربين مثلا، أفراحهم وأتراحهم المتميزة عن أفراحي وأتراحي، لكنني أتعاطف معها ـ من أجلهم لا من أجلي. قد أسلم آنذاك أن الآخرين الذين هم ليسوا من ضمن أصدقائي لا يختلفون جذريا عنهم ، بحيث أعتقد أن ثمة خيرات وشرور موضوعية بوصفها كذلك. بوصفي ذاتا من ضمن الذوات، ليس بمقدوري أن أزعم أية مميزات خاصة لمجرد كوني الكائن الذي أكون. إذا لم يكن من المستحيل ولا المنافي للعقل أن أسلك من أجل الآخرين، فإن الشعور بالرضا أو «الضمير الخيّر» حين نسلك على ذلك النحو ليس مبررا كافيا للزعم الأنوي الذي يقر أننا لم نقم بما قمنا به إلا من أجل ذلك «الثواب».

من جهة أخرى، فإن إمكان الغيرية لا يعني أنها ضرورة أخلاقية ثابتة: بمقدور الغيري أن يسلّم بأني أستطيع أن أسلك في معظم الظروف بحيث أحقق نفعا ذاتيا بطريقة أكثر فعالية مما يستطيع أي شخص آخر. ثمة خطوة قصيرة لكنها حاسمة تفصل الأنوية الأخلاقية مهيضة الجناح عن نظرية أخلاقية متسقة ومقبولة بالحد الأدنى. قد أعمل على تعزيز مصالحي الشخصية، طالما لم أعق سعي الآخرين وراء مصالحهم. هذا يعني اعتبار الآخرين حدودا لسلوكي: وبالطبع قد تتجاوز الغيرية هذا بأن تنشد على نحو إيجابي تعزيز مصالحهم.

ر.و.هـ.

D.P. Gauthier (ed.), *Morality and Rational Self-Interest* (Princeton, NJ, 1970).

J. Hospers, *Human Conduct* (London, 1961).

*** الأنامنيسس.** (Anamnesis) التذكر (يونانية). جادل

أفلاطون أن ثمة معارف لا يمكن اكتسابها إلا عبر ألفة أرواحنا الخالدة *بالمثل قبل الولادة وليس عبر الخبرة. «التعلم» إذن أنامنيسس. في Meno ينتزع سقراط معرفة هندسية من طفل رقيق، في حين يجادل في *Phaedo* بأن معرفة المفاهيم من قبيل المساواة، التي تتعين في العالم دوما بطريقة ناقصة، لا تتأتى إلى عبر الأناميسس.

ر.كري.

*الذاكرة.

* **انتروبيا** .(entropy) مقياس *لطاقة غير متوفرة في نسق فيزيقي. على اعتبار أن الطاقة القابلة للاستخدام تفقد في تحولات الطاقة غير القابلة للإرجاع، فإن الانتروبيا تزيد في الأنساق المغلقة (القانون الثاني في الحرارة الديناميكية). تعرّف الانتروبيا بطريقتين تكمل الواحدة منها الأخرى: بوصفها نسبة التغير الحراري لدرجة الحرارة المطلقة؛ وبوصفها متناسبة مع الاحتمال الإحصائي لوضع النسق. أيضا تشير تلك الكلمة إلى متوسط المعلومة لكل رمز في نظرية المعلومات، الذي يعرّف بدالة احتمالية مشابهة صوريا.

جي.جي.م.

J.H. Weaver (ed.), *The World of Physics*, 3 vols. (New York, 1987), vol.i, ch. 1.

* **انتستينس** (القرنين 5-4 ق.م.). فيلسوف مستقل، تلميذ لسقراط وقريب لمعاصرة أفلاطون، وقد أثر في ديوجين الكلبي. رغم كثرة التخمينات، لا نعرف سوى القليل عن أفكاره الفلسفية. كان انتستينس معنيا بالعلاقة بين الأشياء والأسماء، وقد جادل ضد إمكان التناقض. خمن البعض أنه أسهم في الأحاجي المتعلقة بالخطأ التي أزعجت أفلاطون. المعلومات المتعلقة بأعماله وأفكاره تجدها في كتاب ف.د. كيزي *Antisthenes Fragmenta* (Varese, 1965).

جي.د.ج.إي.

*الكلبية.

* **انتليخيا** .(entelechy) هانس دريتش (1867-1941)، نصير مذهب الحيوية الجديدة المبرز في هذا القرن، تأثر كثيرا باكتشافه أنه بالرغم من التدخل المتطرف في المراحل الأولى من التطور الجنيني، فإن بعض العضويات تتطور في شكل كائنات بالغة مكتملة النمو. هكذا اقتنع بطريقة أرسطية بوجود عنصر حياة يتجاوز العنصر المادي يتحكم في هذا التطور ويعززه. ينكر دريتش أن هذه «الانتلخيا» [القوة الحيوية] قوة بالمعنى العادي، وقد جادل بصراحة بأنها موجهة غائيا. تجاوز دريتش التأثير اليوناني، فأصبح يبدو أكثر هيجلية، حين جادل بأن الحياة تتوج في النهاية في «كل شخصي أعظم».

م.ر.

H. Driesch, *The History and Theory of Vitalism* (London, 1914).

* **انتيكوس الاسكالوني** (نحو 130ق.م.-67/68 ب.م.). هو المبشر بحركة في الفلسفة أصبحت تعرف بالأفلاطونية الوسيطة. ولد في مدينة اسكالون بفلسطين، وقد سافر إلى أثينا نحو عام 110 ق.م. ليدرس مع فيلون اللاريسي، رئيس *الأكاديمية الجديدة. بعد أن أمضى فترة طويلة مريدا لفيلون، رفض ارتيابيته في صالح تأويل بناء لأفلاطون. الابستمولوجيا الرواقية هي أساس دفاعه عن إمكان المعرفة، ولأنها تتجذر في المادية، خلص انتيكوس إلى دمج التصورات الرواقية والأفلاطونية في الفيزياء، اللاهوت، وعلم النفس. بيد أن الأفلاطونيين المتأخرين، على تأثرهم بمحاولة انتيكوس استعادة التعاليم الأفلاطونية، لم ترق لهم بوجه عام فكرة أروَقة أفلاطون.

ل.ب.ج.

*الرواقية.

John Dillon, *The Middle Platonists* 80 BC to AD 220 (Ithaca, NY, 1977).

* **الأنثروبولوجيا الفلسفية**. يرجع عهد الأنثروبولجيا، «دراسة الإنسان»، إلى بدايات الفلسفة. استخدمت هذه اللفظة أيضا من قبل كانت وهيجل للإشارة إلى حقل خاص في الفلسفة. عمل كانت *Anthropology from a Pragmatic Point of View* (1798; tr. The Hague, 1974) لا يتعامل مع الأنثروبولوجيا الفسيولوجية، بل مع الأنثروبولوجيا البراجماتية، مع «ما يصنع به الإنسان، بوصفه كائنا يسلك بحرية، من نفسه وما يستطيع أو يتوجب عليه أن يصنع من نفسه». أما هيجل فيخصص تلك اللفظة لدراسة «الروح»، الجوانب العقلانية الفرعية من النفس البشرية التي لم تتضمن بعد وعيا بالأشياء الخارجية. غير أن الأنثروبولوجيا الفلسفية لم تصبح فرعا بذاتها إلا بظهور المثالية الألمانية. ذلك أن *anthropos* «الإنسان» لا تقابل في هذا السياق «الله» فحسب، بل تقابل أيضا «الروح»، «العقل»، «النفس»، «الفكر»، «الوعي»، الألفاظ التي تشير إلى الجوانب الذهنية (أو المتعالية) والفكرية من الإنسان والتي يرغب نصير المثالية في توكيدها. لا تدرس الأنثروبولوجيا جوانب مفضلة من الإنسان، بل الإنسان بوصفه كذلك،

الإنسان باعتباره كلا بيولوجيا، كائنا فاعلا، مفكرا، .... وفق هذا المنظور سمى فويرباخ فلسفته «أنثروبولوجيا».

استخدم شيلر التعبير «الأنثروبولوجيا الفلسفية» (في مقابل العلوم الامبيريقية الخاصة بالأنثروبولوجيا «المادية» و«الثقافية») لوصف مشروعه حين وهنت مشايعته *للفينومينو لوجيا. ما يجعل تشكيل هذا الفرع الجديد أمرا ملحا، فيما يجادل شلر، هو تعدد ما يبدو مفاهيم الإنسان غير القابلة للمقارنة المتوفرة لدينا الآن: (1) التصور اليهودي - المسيحي للإنسان عبر الخطيئة الأصلية والهبوط من الجنة؛ (2) التصور اليوناني - التنويري للإنسان بوصفه مخلوقا متميزا نوعيا عن سائر الحيوانات بومضة العقل الإلهية؛ (3) المفهوم العلمي الحديث الذي يعتبر الإنسان مجرد حيوان بلغ درجة عالية من التطور. يذكر شفلر مفومين آخرين: (4) الإنسان طريق بيولوجي مسدود، حياته وحيويته ملغمة «بالروح»، العلم، والتقنية (كليجز ونيتشه)؛ و(5) ما أن يتخلص الإنسان من وصاية الله التي تكتم أنفاسه، حتى يتسنى له التحكم في مصيره وبلوغ قمم الإنسان الأعلى (نيكولي ونيتشه مرة أخرى). في عمله الأساسي *Man's Place in Nature* (1928, tr. New York, 1961)، يطرح شلر تصورا في جوانب الإنسان البيولوجية، الفكرية، والدينية («الحياة» و«الروح»)، محاولا التوليف بين كل ما هو صحيح في التصورات السالفة الذكر. إنه يجادل بوجوب أن تبين الأنثروبولوجيا الفلسفية كيف أن كل «منجزات الإنسان - اللغة، الضمير، الأدوات، الأسلحة، الدولة، القيادة، الوظيفة التمثيلية التي يقوم بها الفن، الأساطير، الدين، العلم، التاريخ، الحياة الاجتماعية - إنما تنشأ عن البنية الأساسية في الطبيعة البشرية». في كتاب *Man and History* (1926)، يجادل بأن المفاهيم المختلفة في الإنسان تفضي إلى مفاهيم مختلفة في التاريخ، وأن إحد مهام الأنثروبولوجيا إنما تتعين في طرح (جزئيا لتحرير أنفسنا من مفاهيم مسبقة في الإنسان) «تاريخ وعي الإنسان لذاته»، أي تاريخ طرق الإنسان في فهم الإنسان. غير أنه توفي ولم يستكمل سوى جزء من هذه المهمة، رغم أن هلمت بلنسر، مبتدئا بكتابه *Man and the Stage of the Stage of the Organic* (1929)، حاول طرح تصور شامل وموحد مشابه للإنسان، بوصفه مخلوقا بيولوجيا عاقلا.

اعتبر شيلر الأنثروبولوجيا أساسا جوهريا للعلوم الاجتماعية، التاريخ، والعلوم السيكولوجية، مخالفا فينومينولوجيا هوسرل التي رامت طرح الأساس الوحيد لكل العلوم. بيد أنه لا يتضح بالقدر نفسه أن هوسرل محق في ربط الأنثروبولوجيا بالنزعة النفسانية، محاولة تبرير القوانين المنطقية والرياضيات عبر اعتبارها تعميمات حول علم النفس. (محاضرة هوسرل التي ألقاها عام 1931 "Phenomenology and Anthropology" لا تذكر بالاسم سوى دلتاي، رغم أنها موجهة أيضا ضد شلر وهيدجر). ذلك أن أنثروبولوجيا شلر ليست معنية كثيرا بالابستمولوجيا، تبرير معتقداتنا، كما أنه يجادل بأن القيم موضوعية كلية بصرف النظر عن التنويعات التاريخية والثقافية في درجة وأسلوب الوصول إليها. (ثمة عالم أنثروبولوجيا فلسفية أكثر حداثة، هو آرنولد جيهلن (1904-1970)، يعتبر القيم والحقيقة منتجات ثقافية). هيدجر قريب من أنثروبولوجيا شلر، ولكن إذا أغفلنا رفضه (المعلن على الأقل) للافتراضات المشحونة في لفظة «الإنسان» *(Mensch)*، في صالح *Dasein**، فإن سؤاله الأساسي ليس «ما الإنسان؟» بل «ما الوجود؟». إنه يجادل بأن طبيعة الأنثروبولوجيا الفلسفية ومداها وأسس موضعتها في مركز صدارة الفلسفة ليست واضحة تماما. بالمقدور حسم هذه المسائل ليس ضمن الأنثروبولوجيا الفلسفية بل فقط عبر فرع أكثر جوهرية، ألا وهو «الأنطولوجيا الأساسية».

م.جي.آي.

A. Gehlen, Der Mensch: *seien Natur und seine in der Welt* (Leipzig, 1940).
M. Heidegger, *Kant and the Problem of Metaphysics*, tr. J.S. Churchill (Bloomington. Ind., 1962).
H. Plessner, *Laughter and Weeping*, tr. J.S. Churchill and M. Grene (Evanston, III., 1970).

*** انثميم** (enthymeme). يصف أرسطو بهذا المصطلح الاستدلال من مقدمة صدقها محتمل فحسب. ربما لأنه ضرب أمثلة مختصرة، ما لبث أن أصبح ذلك المصطلح يعني *القياس ذا المقدمة المضمرة. «الدولفين حيوان ثديي، ولذا فإنه يرضع صغاره» قياس مضمر إذا سلمنا بان كل الثدييات ترضع صغارها. غير أنه يصعب التأكد من أن المقدمة المضمرة «موجودة حقيقة»، وأي برهان مناف للعقل قد يصبح برهانا سليما عبر إضافات عشوائية.

سي.و.

H.W.B. Joseph, *An Introduction to Logic*, 2nd edn. (Oxford, 1916), 350-2.

*** انجاردن، رومان** (1893-1970). فينومينولوجي بولندي ذو نزوع واقعي. درس في لفوف، فينا، وجوتنجن، وفي فرايبرج صحبة هوسرل، وكان أستاذا في جامعة لفوف كراكاو. تتناول أعماله، التي كتبت بالبولندية والألمانية، مختلف إشكاليات الاستاطيقا (ربما

يكون (1931) *Das literarische Kunstwerk* أشهر أعماله خارج بولندا)، والميتافيزيقا والابستمولوجيا (التي تشتمل علـى *Vom formalen Aufbau destinividuellen Gegenstandes (1935)* و The Controversy about the Existence of the World (2 vols., 1947-9) بالبولندية). قبل منهج الرد التصويري لكنه رفض كلية الرد الترنسدنتالي الذي قال به هوسرل المتأخر. أقر أن الأنطولوجيا الواقعية قابلة لأن تؤسس على قاعدة فينومولوجية تشكل نهجا في تصنيف مقامات الموجود، بما فيها أشكال وجود بعينها لمواضيع الإدراك الاستاطيقي. كان ناقدا متسقا للوضعية، الاسمية، الفيزيقانية، والمثالية.

ل.ك.

*الفينومولوجيا.

A.T. Tymieniecka, *Essence et existence: Essai sur la philosophie de N. Hartman et R. Ingarden* (1957).

*** انجلز، فردريك** (1820-95). منظّر اجتماعي ألماني، منظم للطبقة العاملة، وفيلسوف. هو ابن صاحب مصنع للأنسجة أصر على أن يحترف ابنه مهنة أسرته فأحبط آماله في أن يصبح أديبا. كان مناصرا لحركة الهليجليين الصغار وحركة الطبقة - العاملة الراديكالية حين تعرّف أول مرة على كارل ماركس في برلين في نوفمبر 1842. لكنهما لم يصبحا صديقين إلا في باريس بعد مرور ما يقرب من عامين، حيث بدأ مرحلة من التعاون الوثيق استمرت طيلة حياتهما. الراهن أن انجلز هو الذي قدّم ماركس إلى حركة الطبقة العاملة واقترح عليه دراسة الاقتصاد السياسي. بعد أن اشترك انجلز في ثورة فاشلة عام 1848، انتقل إلى مانشستر، حيث احترف حتى عام 1869 مهنة أسرته. إلى أن توفي ماركس، استمر في إنتاج سلسلة من الأعمال في التاريخ، علم السياسة، والفلسفة، في حين كرس العقد الأخير من حياته لإصدار الجزأين الثاني والثالث من كتاب ماركس *Capital* بعد أن وافت المنية مؤلفه.

كان يعترف دائما بأن عقل ماركس أكثر أصالة وعمقا من عقله. غير أنه كان كاتبا مقتدرا ذا علم موسوعي يغطي نطاقا من المواضيع أشمل من ذلك الذي عرفه ماركس. لأن انجلز عمل على ترويج فكر صاحبه، وعلى بسط تطبيقه على مجالات العلم والفلسفة، فإن فلسفة *المادية الديالكتيكية مدينة لأعماله أكثر مما هي مدينة لأعمال ماركس. بعض من التعاليم الأساسية التي تميز الماركسية تعزى إليه أكثر مما تعزى إلى ماركس. من أبرز تلك التعاليم ذلك الذي يقر أن الاشتراكية الماركسية علمية، في مقابل الاشتراكية «الطوباوية» التي قال بها منظّرون أقدم عهدا، وأنه يتوجب على وجهة النظر في العالم المؤسسة على ديالكتيك مادي أن ترى الطبيعة على اعتبار أنها تعمل وفق قوانين ديالكتيكية.

أي.و.و.

*ضد - الشيوعية.

K. Marx and F. Engelsm *Selected Works* (London, 1942).

G. Lichteim, *Marxism* (London, 1964).

*** الإنجليزية، الفلسفة.** ليس من السهل أن نميز بين الفلسفة الإنجليزية بالمعنى الدقيق عن الفلسفة التي كتبت باللغة الإنجليزية. أصعب من ذلك أن نفك الرباط بينها وبين الفلسفة البريطانية. دائما كانت الفلسفة الأمريكية، حتى إبان فترة الاحتلال، مميزة إلى حد معقول؛ وبدرجة أقل كان حال كل من الفلسفة الأسترالية والفلسفة الكندية مشابها، إذ إن الكثير من ممارسيهما المبرزين أتوا من إنجلترا أو اسكتلندا (اندرسون، برت) أو استقروا هناك (الكسندر، ماكي). من الفلاسفة الأيرلنديين، ثمة فيلسوف واحد لم تكن لديه أية روابط إنجليزية (جون سكوتس اريجينا، في القرن الثامن عشر). لقد جاء بركلي ليعيش، ثم يموت، في إنجلترا، كما أمضى برك معظم حياته النشطة هناك. هيوم أعظم عناصر موروث إسكتلندي مستقل بشكل حقيقي، لكن حركة الفلاسفة، وحركة أفكارهم، بين إنجلترا واسكتلندا كانت أعظم من أن تسمح باستبعاد الفلاسفة الاسكتلنديين من أي مسح للفلسفة الإنجليزية يفضل ألا يكون مستهجنا.

لا يسمح المقام بذكر كل الفلاسفة المبرزين وبطرح تصور مفيد لآرائهم. التالي عبارة عن مسح عام للتيارات. تبدأ الفلسفة الإنجليزية بالمعنى الدقيق بأديلارد الباثي (نحو 1080- نحو 1145)، الذي كان شارحا لعلم العرب، مترجما لإقليدس، ومؤلفا لرسالة في إشكالية الكليات. كانت هذه المسألة قد تبوأت قطب الرحى في نقاش فلسفي اشترك فيه وليام تشامبو الفرنسي، روسيلينوس، وأبيلارد. بقدوم جون ساليسبوري (1115-80)، رصد تأثير إعادة اكتشاف أعمال أرسطو.

أصبح التوفيق بين تعاليم أرسطو والمعتقدات المسيحية مشروعا مهيمنا في *الفلسفة الوسيطة، وهو مشروع مروع لأن أرسطو ذهب إلى أن العالم لا بداية له، ما يعني أنه ليس مخلوقا، كما ذهب إلى أن جزءا صغيرا غير متجسم من النفس وحده الذي يبقى بعد

الموت. شهد التوفيق المخطط له مرحلة إتمامه بطريقة منظومية على نحو رائع على يد الأكويني في الربع الثالث من القرن الثالث عشر. كان الربط المحافظي مع فلسفة أوغسطين المعارضة ذات النزعة الأفلاطونية الجديدة والأكثر روحية سائدا تقريبا في إنجلترا خلال تلك الفترة: عند الكسندر هيلو (نحو 1178-1245)، معلم بونافنتورا، الذي قاد الحركة ضد الأرسطية في فرنسا، روبرت جروسيتس (نحو 1175- 1273)، أول فيلسوف مهم في أكسفورد، صاحب الإسهامات الهائلة في العلم الطبيعي، وتلميذه المشاكس روجر بيكون (1220-92)، الذي اعتبر الخبرة والرياضيات أساسية للمعرفة الطبيعية.

انتمى معظم الفلاسفة الإنجليز في العصور الوسطى إلى الطائفة الفرنسيسكية. مع مجيء دنس سكوت (نحو 1266-1308) ووليام أوكام (نحو 1285-1308)، تحولوا من مقاومة الأرسطية التي شغل بها أنصار الطائفة الدومنيكية من أمثال الأكويني إلى العمل بطريقة نشطة على تقويضها. كلاهما أكد عدم اقتدار العقل في مجال علم اللاهوت، الذي يتوجب تأسيسه على الإيمان والوحي. كان سكوت واقعيا بخصوص الكليات، لكن أوكام ذهب إلى أن الكلية سمة من سمات اللغة لا العالم. كان أوكام مبشرا بالامبيريقية، إذ أقر أن كل المعارف الطبيعية إنما تستقى من الوعي الحسي المباشر، ما جعل أتباعه الفرنسيين يستبقون بطريقة بارعة فيزياء القرن السابع عشر الرياضية، في حين تعين أثره الأساسي في إنجلترا في إلهام مجموعة نشطة من علماء الرياضيات والمنطق. تعينت إحدى سبل تضييق سكوت وأوكام لنطاق سطوة العقل في توكيد حرية إرادة الله لامتناهية القدرة. السلوك الصحيح أخلاقيا هو ما يأمر به الله. قام بعض الفلاسفة الإنجليز (البلاجوسيين) بتطبيق هذا بطريقة مماثلة على الإنسان، وقد عارضهم بحماس نصير الحتمية الاوغسطينية تومس برادوردين (1290-1349).

بعد مرور قرن ونصف من النشاط المتميز، اعترى الفلسفة الإنجليزية الوهن، فأصبحت تكرر نفسها لقرنين. جون ويكلف (نحو 1320-84)، الذي بدأ بوصفه فيلسوفا عقلانيا، أسهم لاحقا في هذا عبر إفراطه في الآراء الاكليركية والسياسية، التي كانت بمثابة نوع من البروتستنتية. بعد أن أصبحت موضع ارتياب السلطات، صمتت الفلسفة خلال القرن الخامس عشر، كما استبين أن الكفاح الديني في النصف الأول من عهد تودر اليزيبثي ليس أكثر تسامحا مع الفكر المستقل، ولم تلبث حلقة دعاة الإنسية بقيادة اراسموس في بداية القرن السادس عشر أن انحلت.

ربما يكون فرنسيس بيكون (1561-1626) قد أفاد من بعض الحياة الفلسفية التي تجددت في كيمبردج اليزيبثية، بصرف النظر عن قدر سخريته من المسار الرسمي الذي اتخذته دراسته. لقد طرح مخططا هائلا للتجديد الفلسفي وأوشك على إكمال ثلاثة من أجزائه: نقده للفلسفات الباطلة ـ المدرسية، الإنسية، والسرية، وللعوائق المتأصلة في الطبيعة البشرية التي تحول دون اكتساب المعرفة؛ إعداد مسح وتصنيف مفصلّين لكل الفروع الفكرية الواقعية والممكنة؛ وعرض طريقته في اكتساب المعرفة العلمية الأصيلة عبر الاستقراء الاستبعادي.

لم يكن تومس هوبز (1588-1679) أقل استقلالية أو منظومية من فرنسيس بيكون، وإن كان أقل استعدادا للمساومة بخصوص المادية. عنده كل شيء لا يعدو أن يكون مادة في حال حركة، وهذا يسري حتى على الإنسان (فحياته الذهنية تتكون من حركات صغيرة في الرأس) والمجتمع البشري، موضع عنايته في كتاب Leviathan. في هذا العمل يؤكد هوبز أن العقل، خدمة لقيمة الأمن الجسدي العظمى، يفرض الطاعة على سيادة لا حدود لها.

كان بيكون لادينيا بطريقة هادئة، في حين كان هوبز لادينيا يحدث جلبة. هكذا قام اللورد هربرت تشربري (1583-1648) بمعارضة شطحات هوبز، كما تعرض مباشرة لهجوم أفلاطوني كيمبردج، الذين كان رالف كدورث (1627-88) أكثرهم أهمية. اختصر هربرت الدين إلى خمسة مبادئ كبرى (الله موجود، ويتوجب أن نعبده، الخ.) اعتبرها بيّنة بذاتها. أما كدورث فقد جادل بأن العقل منفصل كلية عن المادة وسابق لها في كونه أساسيا بطريقة بنائية لمعرفتنا بها.

تشكل أفكار هربرت عهد الربوبية الطويل في القرن الثامن عشر. ثمة شكل أقل تسامحية استلهم من قبل جون لوك (1632-1704)، كما يستبان من اسم كتابه *The Reasonableness of Christianity*. الأهم من ذلك والأكثر تأثيرا، هو كتابه *Two Treatises of Government*، الذي وصلت أفكاره إلى *الفلسفات التنويرية عبر فولتير وكان ذا أثر مركزي في أفكار وسلوكيات الآباء المؤسسين في الولايات المتحدة. نظرية لوك السياسية صيغة أكثر حداثة من صياغة هوبز ولا تعارضها كلية. كلاهما تزعم أن الحكومة تشكيل مصمم لخدمة إنسانية بعينها ولا يتوجب طاعتها إلا بقدر

ما تنجح في تحقيق تلك المقاصد. يختلف لوك مع هوبز حول هوية المقاصد المهمة، حيث يضيف لوك الحرية والملكية إلى الحياة التي يدافع عنها هوبز.

على ذلك، يعد لوك مهما فلسفيا لأنه جعل من نظرية المعرفة، بتأثير من ديكارت، لب الموضوع. تقريبا كل درايتنا بشؤون الواقع مستمدة من *أفكارنا أو انطباعاتنا الحسية الخاصة. إننا نشتق منها حالات خارجية مادية لنا أن نخلص إلى كونها تشابهها فيما يتعلق بالكميات القابلة للقياس التي تعنى بها الفيزياء. نستطيع أن نستدل على الله من وجود العقل البيّن في العالم. نستطيع أيضا تشكيل أفكار مجردة، ولكن ليست هناك كليات مجردة تناظرها، بل مجرد مشابهات. بخصوص معظم شؤون الواقع، ليست لدينا أية معرفة يقينية، بل مجرد آراء محتملة.

نظرية المعرفة التي يقول بها الفيلسوف الأيرلندي جورج بركلي (1685–1753)، تعد أساسا تعقيبا نقديا على نظرية لوك في المعرفة، يقبل مبدأ لوك الامبيريقي الأول. الاستدلال الذي يقترحه لوك من «الأفكار» على الأشياء غير مقبول. لاإرادية حدوث تلك الأفكار يبين أنها تحتاز على علة مفارقة لنا، لكنها قد تكون روحية، أي الله، الذي لا يقتصر على تدبير الأفكار التي ندركها، بل يحافظ على الأفكار التي لا ندركها في عقله، وهي أفكار تشي الاستمرارية بوجودها.

يُتعارف على أن الفيلسوف الاسكتلندي ديفيد هيوم (1711–76) استمرار للوك وبركلي، رغم أنه تأثر أيضا بفلاسفة آخرين - سلفه الاسكتلندي فرانسس هتشسون (1694–1746)، والمرتاب الفرنسي رائد التسامح بيير بيل. الانطباعات هي مبلغ معارفنا الحقة، وكل الاستدلالات منها على أنماط أخرى من الوجود، أكانت مادية كما عند لوك أو روحية كما عند بركلي، ليست مبررة. ثمة أهمية خاصة يحتاز عليها مذهبه القائل بأن اعتقادنا في الارتباط السببي، الذي افترضه لوك دون مساءلة وقصره بركلي على المجال الروحي، استدلال غير مبرر من ألفتنا بانتظام نقوم بالفعل بإدراكه حسيا. عنده، اعتقادنا في الأشياء، العقول، والأسباب قابل للتفسير ولكن لا يمكن تبريره. إنه نتاج عادة، نتاج للغريزة لا للعقل.

منذ نهاية العصور الوسطى مورست الفلسفة من قبل رجالات الثقافة لا من قبل أساتذة الجامعات. في القرن الثامن عشر بعثت الروح في جامعات اسكتلندا، وكذا الشأن في ألمانيا. في إنجلترا بقيت الجامعات في حال خدر فكري إلى أن مرت سنون لا بأس بها من القرن التاسع عشر. قبل ذلك، كان هناك بعض الكهان النشطين فلسفيا، من أمثال صمويل كلارك (1675–1729)، الذي حاول أن يثبت وجود الله وطبيعته عبر استنباط شبه رياضي محكم، وجوزيف بتلر (1692–1752)، الذي استخدم نقدا فعالا لتصور هوبز الأنوي للدافع البشري في دعم نظرية تقر أن الحقيقة الأخلاقية إنما تكتشف عبر الحدس العقلاني، تماما كما أقر كدورث وكلارك، ولكن بطريقة أقل إقناعا، فضلا عن لوك، ولكن بطريقة مراوغة.

ثمة ملاحظة عابرة للوك مفادها أن الله ربما قام بربط القدرة على التفكير بالجوهر المادي، وقد أفضت هذه الملاحظة، عبر *ارتباطية ديفيد هارتلي (1705–57) المتشددة والاعتقاد بأن العقل مستقل عن الدماغ، إلى مادية و*حتمية جوزف برستلي (1733–1804) الصريحتين. كان نقاد لوك من الكهان أقل أهمية من أولئك المفكرين المستقلين الذين قاموا بتطوير فكره. يقر أحد التعاليم البارزة في نظرية أخلاق القرن الثامن عشر المذهب القائل بالحس الأخلاقي، الذي فهم بطريقة تكاد تكون استاطيقية تأملية من قبل اللورد شافتسبري (1671–1713). تم تبني أفكاره من قبل هتشسون، الذي أقر بشكل عارض أن الخير الأقصى للعدد الأقصى هو العنصر المشترك بين الأفعال المستحسنة من قبل الحس الأخلاقي. الفكرة نفسها نجدها عند هيوم، ولكن بدرجة أقوى. لقد اعتبر هيوم عاطفة الاستحسان الناشئة عن تأمل محايد للسلوك الأساس الحقيقي للأحكام الأخلاقية، غير أنه أضاف أن ما يضمن الاستحسان حقيقة هو السلوك النافع أو المقبول عند المرء أو عند الآخرين، ما جعله قريبا من اعتبار النفع العام معيارا للعمل الصالح. ثمة صياغة للنفعية أكثر صراحة نجدها عند برستلي، وعند تلميذ هارتلي، ابراهام تكر (1705–74)، وعلى نحو خاص عند وليام بيلي (1743–1805).

أفضل نقاد هيوم مواطنوه من أعضاء مدرسة *الفهم المشترك الاسكتلندية، وكلهم، مثل هتشستون، أساتذة في الجامعة. اعتبر تومس ريد (1710–96) ريبة هيوم التي بدت يائسة نتيجة لا مناص منها لنقطة بدئه الامبيريقية الذاتية. الإدراك عند ريد يغاير الإحساس، وما يعتبره هيوم عادات خيالية يعتبره ريد تعبيرا عن مبادئ بينة بذاتها. لقد فصّل بوضوح في أفكاره من قبل دوجلاس ستيوارت (1753–1828)، كما قام وليم هاملتون (1788–1856) بتزيينها بطريقة غير مقنعة بعلمه الوافر، في حين قام هـ.ل. مانس (1820–71)، ذو الأسلوب الأنيق، بجلبها إلى أكسفورد. أيضا قام

الفيلسوفان الأخيران بتشكيل «مدرسة الحدس» التي شكّل ج.س. مل «مدرسة الخبرة» لمعارضتها.

أثرت أفكار هيوم، خصوصا نظريته الترابطية في العقل ونظريته النفعية في القيمة، عبر أعمال جرمس بنتام (1748-1832) و«المتطرفين الفلسفيين» الذين تبعوه. اضطلع جيمس مل (1773-1836)، والد جون ستيورات، بالترابط (وطرح رهانا بسيطا لكنه فعال على الديمقراطية مؤسسا على النفعية)؛ في حين عني بنتام بمبدأ النفع، فهاجم اليقينيات اللوكية [نسبة إلى لوك] التي قال بها بلاكستون بخصوص القانون والدولة، وصاغ قوانين تشريعية وجزائية، ودافع عن المبدأ نفسه. أما جون ستيوارت مل (1806-73)، المخلص لموروثه النفعي، فقد طرح أقوى دفاع عن ذلك المبدأ، مع استدراكات جعلته عرضة للنقد. في وقت سابق، كان جدّد في تصور بيكون *للاستقراء، وتحت ستار مهاجمة هاملتون ومانسل، طرح رؤية رذية للأشياء والعقول طورها ابنه الروحي الدنيوي رسل. في العالم الأوسع طرح دفاعا تشوبه مسحة نفعية باهتة عن اعتقاده في التحررية المفرطة، وقد ركن إلى العدالة أكثر من ركونه إلى النفعية في هجومه على إخضاع المرأة.

سبّب صدور *The Origin of Species* عام 1859 اضطرابا في النشاط الفكري تجاوز كثيرا نطاق علم الحيوان. هكذا طبق هربت سبنسر (1820-1903) المبدأ التطوري على نطاق واسع من المواضيع، ولكن دون حسم قاطع، خصوصا في الفلسفة. كان ت.هـ. هكسلي (1825-95) أكثر تأثيرا، لكنه لم يكن فيلسوفا محترفا، مثل نافذ البصيرة و.ك. كلفورد (1845- 79) الذي لم يعش طويلا، والذي كان أشبه ما يكون بإرنست ماخ إنجليزي تصلبت أفكاره، كما حدث لأفكار مل، بسبب إسرافه في توظيف الكثير من الرياضيات وبعض البيولوجيا.

في الفترة التي توفي فيها، في سبعينيات القرن التاسع عشر، تسنى لتيار *المثالية الألمانية الواهن الذي تشكل في بداية القرن على يد س.ت. كولردج (1772-1834) أن يصبح تيارا جارفا يغمر الجامعات، وأن يغمر، بانسحاب الهواة، فلسفة إنجلترا، اسكتلندا، والعالم الناطق بالإنجليزية بوجه عام. لقد قدمها ت.هـ. جرين (1836-82) إلى أكسفورد، حيث جاهد في نصرتها ف.هـ. برادلي (1846-1924) أكثر من أي مفكر آخر. في كيمبردج طرح جون جروت (1813-66) صيغة أكثر اعتدالا للمثالية، أما جي.م.إي. مكتاجرت (1866-1925)، أكثر مثاليي كيمبردج المتأخرين موهبة ومنظومية، فقد كان غاية في التطرف، إذ أقر أن كل ما يوجد في التحليل النهائي لا يعدو أن يكون أرواحا فردية لازمانية يربط الحب بينها. ذهب جرين وبرادلي إلى أن المادة، المكان، وفي حالة برادلي النفس، تجريدات متناقضة في ذاتها، وغير حقيقية، شكلها الفهم من الواقع تحقيقا لمقاصد عملية، بحيث ترك للعقل الفلسفي مهمة تمثيل الأشياء في شكل كل موحد. لقد كان للمثالية مترتبات تنويرية نسبة إلى الدين والسياسة، حيث أزالت الحَرفية الخرافية من إحداهما ودعمت الجوانب الأكثر أفلاطونية في وضع الأخرى الراهن.

تنشأ رسل ومور على مثل هذه الأفكار، وقد تعين رد فعلهما في تعددية أقرت أن الواقع لا يتكون فحسب من أشياء كثيرة بل من أنواع متعددة مختلفة أساسا: مادية، ذهنية، مجردة. كنتاج لجهده البطولي في تشكيل منطق فعال ومرن إلى حد يمكّن من اشتقاق الرياضيات، اكتسب رسل الآلية الفكرية للتحليل الذي جعلته تعددية العالم مشروعا. أفضى وصول فتجنشتين إلى كيمبردج إلى استحداث مشترك مع رسل للذرية المنطقية. غير أن الفلاسفة المحترمين لم يتحمسوا لها؛ سي.د. برود (1887-1971) مثلا لم يبتعد كثيرا عن الموقف الذي اتخذ رسل ومور عام *1910*: نظرية لوكية في المادة، نظرية ديكارتية في العقل، ونظرية كانتية في الحقيقة الضرورية.

الفلاسفة الإنجليز الأصغر سنا في ثلاثينيات القرن العشرين، الذين تأثروا *بالذرية المنطقية المحلية وبوضعيي *حلقة فينا، اعتبروا المادة نسقا أو عائلة من الانطباعات الحسية، فعلية وممكنة، كما اعتبروا العقل سلسلة من الخبرات، والحقيقة الضرورية تحليلية أو تعريفية. هذه هي الأفكار التي طرحها بجرأة أي.جي. أير (1910-89) وشرع يروج لها ترويجا مستمرا خلال الخمسين عاما التالية. لقد رفض الميتافيزيقا بحماس لم نعهده عند رسل، أو حتى فتجنشتين، وشهّر بالكثير من الأنساق الميتافيزيقية بإنكاره احتياز أحكام القيمة على معنى. غير أنه استبين بمرور الوقت أن كلا من مذهبيه في المعنى والقيمة يقوضان نفسيهما.

لم يقض هجوم رسل وفتجنشتين وأتباعهما على الميتافيزيقا. لقد أنتج صمويل الكسندر (1859-1938) نسقا ضخما من النوع التطوري، كما أنتج أي.ن. وايتهد (1861-1947) نسقا آخر. لكن مذهبيهما سقطا على أرض صخرية، فأزهرا لفترة وجيزة، ثم لم يعبأ بهما أحد. أما ر.ج. كولنجوود (1889- 1943)، وهو مثالي

هيجلي متأخر، فلم يتأثر كما تأثر الكسندر ووايتهد بالتطورات التي شهدها العلم آنذاك، وقد تجنب طرح أي نسق، لكنه طرح عدة أفكار قوية عن الفن، الدين، التاريخ، وحتى تاريخ العلم.

بحلول عام 1945 ونهاية الحرب الثانية، ظلت للمثالية بواق في بعض الوظائف الأكاديمية الاسكتلندية. لقد تحصنت الوضعية البريطانية الرسلية، لكنها شرعت تتخذ منعطفا جديدا. من جهة كانت تعاليم فتنجشتين المتأخرة المفككة للأحاجي تتسرب، ضد مشيئته، من كيمبردج. (حيث تبناها رايل في أكسفورد بمزاجه المبتهج، بل القطعي). من جهة أخرى، كان جي.ل. أوستن (1911–60) بارعا في جعله من ممارسة اكسفوردية للتدقيق في إعداد المعاجم (تناظر ممارسة مور في كيمبردج) نهجا آسرا ، وإن لم يكن فلسفيا إلا في مناسبات بعينها.

بعد رحيل أوستن، أفضى تأثير كواين وبعض الفلاسفة الأمريكيين إلى تنكب الفلسفة الإنجليزية التحليل المضني للغة العادية. قبل موت أوستن بعام واحد، ظهر كتاب *Individuals* لمؤلفه ب.ف. (الآن السير بيتر) ستراوسن (1919–)، وهو كتاب ضخم في موضوع كبير جدا. منذ ذلك الحين، عمل أسلوب، إن لم نقل مذهب رسل وفتجنشتين المبكر، والفلاسفة الأمريكيين ذوي الدربة العلمية والمنطقية الذين تأثروا بهما، على طمس الفلسفة اللغوية. الفيلسوف الإنجليزي الذي يحظى بأكبر قدر من الإعجاب، إن لم نقل الفهم، في الوقت الحاضر هو مايكل دمت (1925–). كان تلميذا مقرّبا من عالم المنطق العظيم جوتلب فريجه، ومرتابا مثابرا في قانون الوسط المرفوع. لم تكن موهبة الفيلسوف الأخلاقي ذي المزاج الخيالي برنارد وليامز (1919–) تقل كثيرا عن موهبة دمت، وإن كان تركيزه أقل حدة. ارتاب وليامز في إمكان طرح أساس عقلاني لمعتقداتنا وممارساتنا الأخلاقية. صحبة الكثير من أفضل الفلاسفة الإنجليز النشطين في الوقت الراهن، رحل وليامز (مؤقتا) إلى الولايات المتحدة. ربما تكون قصة الفلسفة الإنجليزية، في مقابل فلسفة العالم الناطق بالإنجليزية، قد شارفت على النهاية. إذا كان ذلك كذلك، فبطريقة ما كان لأحد أن يتنبأ بها منذ ثلاثة عقود خلت.

أي.كيو.

*الأمريكية، الفلسفة؛ الأيرلندية، الفلسفة؛ الاسكتلندية، الفلسفة.

M.H. Carre, *Phases of Thought in England* (Oxford, 1949).

J.H. Muirhead, *The Platonic Tradition in Anglo-Saxon Philosophy* (London, 1931).

J. Seth, *English Philosophers and Schools of Philosophy* (London, 1912).

W.R. Sorley, *A History of English Philosophy* (Cambridge, 1920).

*** انسكمب، ج.إي.م.** (1919 ـ). تلميذة متميزة لفتجنشتين، وهي معنية بأدبياته، فقد حملت مسؤولية نشر وترجمة كثير من المنشورات التي طبعت عقب وفاته. درّست آنسكمب في أكسفورد ثم أصبحت أستاذا في كيمبردج، وهي واحدة من أكثر أتباع فتجنشتين نفوذا. كتابها المبكر *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus* (London, 1959) يلقى ضوءا على أول تحفه الخالدة. أما كتابها *Intention* (1957) فقد أثار نقاشا مكثفا حول الفعل القصدي وتفسيراته. تنتقد دراساتها الكثيرة في الميتافيزيقا وفلسفة العقل النزعة الامبيريقية وتتحدى مثلا الرؤية التقليدية في السببية وضمير المتكلم النحوي. أما أعمالها في علم الأخلاق، التي تنتقد تيارات معاصرة، فقد تشكلت وفق نزعة كاثوليكية جزمية. تزوجت من بيتر جيتش.

ب.م.س.هـ.

G.E.M. Anscombe, *Collected Papers*, 3 vols. (Oxford, 1981).

*** الانسكلوبيديون [الموسوعيون].** مجموعة من علماء، كتّاب، وفناني القرن الثامن عشر الأوربيين تضافروا في جهد هائل لتجميع ثمار المعرفة البشرية في مطبوعة واحدة. كان المقصود من دائرة المعارف هذه، التي كان يرأس تحريرها دينس دايدروت وجين ديلامبرت، أن تشكل في آن محصلة موجزة لكل المعارف النظرية، ودليلا عمليا لكل عامل في مكان عمله يقدم له مشورة في كيف تنجز الأمور العملية. ينضاف إلى ذلك أنها تتضمن، عبر منظومة مركبة من «الإشارات المتبادلة» الساخرة، التي غالبا ما تعوزها الأهمية، ما يشكل تحديا زائفا لسلطة الكنيسة الكاثوليكية فضلا عن المؤسسة السياسية. في فترات متقطعة، كانت السلطات توقف عملية الطبع، غير أنه سمح في النهاية بإكمال نشرها، حيث صدرت النسخة النهائية من هذا العمل عام 1772، اشتمل على 17 مجلدا من النصوص و11 مجلدا من اللوحات التقنية والتوضيحية.

ب.ف.جي.

المعاجم ودور معارف الفلسفة.

John Viscount Morley, *Diderot and the Encyclopaedists*, 2 vols. first pub. 1923; Ann Arbor, Mich., 1971).

* **انسلم، قديس كانتبيري (1033–1109).** راهب بانيديكتي، رئيس الأساقفة النورمنديين الثاني في كانتربيري، وعالم من علماء اللاهوت الفلسفي لقب باسم «أب المدرسية». كان أنسلم أهلا لاشتهاره بنهجه المتميز («الإيمان الساعي وراء الفهم»)، وبراهينه *الأنطولوجية، وشرحه الكلاسيكي للنظرية الملائمة في *التكفير. ولأنه كان مهيئا لدراسة الفلسفة والتأمل أكثر منه مهيئا للسياسة، احتاز على أصالة ودقة جعلتاه واحدا من أفضل مفكري العصور الوسطى نفاذا في البصيرة (صحبة أوغسطين، الأكويني، دنس سكوت، ووليام أوكام) قدر ما فسرتا الإعجاب المستديم بآرائه.

مثل أوغسطين، كانت ميتافيزقا أنسلم أفلاطونية مسيحية، ولذا تمركزت براهينه على وجود الله حول الفكرة البدهية في نظرية القيمة التي تقر أنه يفضل أحيانا أن لا يكون الشيء واقعيا. في *Monologion*، يطرح *براهين كوزمولوجية مفادها أن الله بذاته هو مصدر كل الخيرات، ما يجعله الخير الأسمى. إنه يوجد عبر نفسه وهو المصدر المكتف بذاته لكل ما عداه. في *Proslogion*يجادل أن ثمة كائنا أعظم مما يمكن تصوره يوجد في الذهن، فحتى المعتوه يفهم تلك العبارة حين يسمع بها؛ ولكن لو وجد ذلك الكائن في الذهن وحده، لتسنى تصور ما هو أعظم منه؛ الكائن الذي يوجد حقيقة. هذا الشيء ذو القيمة الأعظم هو أساسا ما يكون وجوده - حال بقاء سائر الأشياء على حالها - أفضل من عدمه، ومن ثم فهو حي، حكيم، قادر، حق، عادل، مبارك، لا مادي، لا يطرأ عليه تغير، خالد، بل إنه نموذج للخيرات الحسية - الجمال، التناسق، الحلاوة، والملمس الناعم. على ذلك، فإن *الله ليس مؤلّفا من تعددية من الامتيازات، بل غاية في البساطة، «خيّر كلية، وعلى نحو متفرد؛ خير كله ولا خيـر سـواه» (*omn et unum, titum et solum bonum*)، كائن أكثر إبهاجا من أي شيء يمكن تصوره.

ليس الله فحسب العلة الكافية لوجود سائر الكائنات ورفاهتها ، بل هو أيضا مثال كل الطبائع المخلوقة، التي ترتهن قيمها بدرجة تماثلها للخير الأعظم. لذا، أن يكون الكائن بشريا أفضل من أن يكون حصانا، وأن يكون حصانا أفضل من أن يكون خشبا، رغم أن كل مخلوق «يكود يكون لا شيئا» مقارنة بالله.

بوصف الطبائع المخلوقة سبلا أساسية لكدحها شطر الله، فإنها تحتاز على *بنية غائية، ما - خلقت - من أجله *(ad quod factum est)* وما من أجله تم منحها قواها من قبل الله. في De veitate يفسر أنسلم كيف تفضي الغائية إلى *الواجب على النحو التالي: على اعتبار أن المخلوقات مدينة بوجودها ورفاهتها إلى علة إلهية، فإنها مدينة بها لله، بأن تبجله عبر محاولتها أن تكون قدر إمكانها المنجز الأعظم (حالات أنواعها الأكثر حقيقة). إذا أغفلنا العوائق، تحقق الكائنات غير العاقلة هذا الواجب و«تسلك بطريقة صحيحة» عبر ضرورة طبيعية؛ في حين تحققه الكائنات العاقلة بحرية وعفوية عندما تمارس قدراتها العقلية وإرادتها بحيث تمتثل لغاية الله التي خلقها من أجلها. هكذا تتوقف خيرية المخلوق الفرد بغايته النهائية (أي بنوع المحاكاة الإلهية الذي يسعى وراءه)، كما تتوقف على صحته (أي على ممارسته قدراته الطبيعية بغية تحقيق تلك الغاية). في المقابل، لا يدين الله بوصفه كائنا مستقلا على نحو مطلق لأي شيء، ومن ثم لا واجب عليه قبالة مخلوقاته.

في *De casu diaboli* يفصح أنسلم عن تفاؤلية مذهبه *الأنطولوجي حيث يجادل بأنه على اعتبار أن الخير الأعظم والوجود الأعظم متماهيان، كل وجود خيّر وكل خيّر وجود. ولأن كل القدرات الحقيقية (الأساسية ميتافيزيقيا) قد وهبت كي تمكن الكائن من السعي وراء غايته الطبيعية، ولكي يكون أفضل كائن يمكنه أن يكون، فإن كل القدرات الحقيقية تفاؤلية، تروم أساسا الخيرات، في حين أن *الشرور مهمشة ميتافيزيقيا كأعراض جانبية طارئة للعلميات التي تقوم بها تلك القدرات، وتتضمن عوزا في التناسق بين القدرات أو بينها وبين السياقات المحيطة. وفق ذلك، إذا تحرينا الدقة، يستبعد العلم الإلهي الكلي القابلية للفساد، الجودة المتوسطة، أو «القدرة» على الكذب، كون هذه القدرة تتضمن خللا، كما يستبعد قدرات أشياء أخرى على إعاقة تفشي القابل للفساد، متوسط الجودة، أو الكذب الممكن. في النهاية، يقوم أنسلم بتعديل المبدأ الأوغسطيني - الذي يقر أن الشر حرمان من الوجود، فقد الخير في شيء يتوجب احتيازه عليه (مثال، العمى عند الحيوانات المبصرة عادة، إجحاف في حالة البشر أو الملائكة) - وذلك باعتبار أن بعض النقائص (مثال الألم والمعاناة) كائنات إيجابية.

نظرية أنسلم في الفعل *المبدع تبدأ غائيا بملاحظة أن المخلوقات العاقلة قد خلقت من أجل

خلود سعيد يستمتع بالله ولتحقيق تلك الغاية منحت قدرات عقلية تمكنها من إصدار أحكام قيمية دقيقة ومن إرادة الحب وفقها. في حين أن الحرية وقابلية التخير للعزو جوانب أساسية ودائمة في الكائنات البشرية، ليس بالمقدور تعريف الحرية بأنها القدرة على ارتكاب الخطيئة والقدرة على عدم ارتكابها لأن الخطيئة شر ليس في وسع أية قدرة أساسية ميتافيزيقيا أن تنشده. خلافا لذلك، الحرية عنده هي القدرة على الحفاظ على *العدالة من أجل ذاتها. وحده الفعل العفوي الكامن مصدره في الفاعل قابل لأن ينسب إليه. ولأن المخلوقات لا تحتاز على طبائعها من نفسها بل من الله، ليس بمقدورها أن تسلك بطريقة عفوية بحكم ضرورة طبائعها. كي يمكنها أن تكون بكيفية حقة ما لنفسها، وهبها الله بدافعين يدفعانها إلى الخيرية - تعلق بالمفيد *(affectio commandi)* أو نزوع نحو إرادة الأشياء بسبب نفعها للمعني، وتعلق بالعدالة *(affectio justitiae)* أو نزوع نحو إرادة الأشياء بسبب قيمها الكامنة - وهما دافعان يمكن التنسيق بينهما، بجعل الأخير يلطف من حدة الأول، وقد يستعصي ذلك عليهما. الملائكة الخيّرون، الذين يؤيدون العدالة بالإحجام عن إرادة ما هو مفيد لهم لكنه محرم من قبل الله آنذاك، لا يعودون يستطيعون ارتكاب الخطيئة بإرادة ما هو أكثر نفعا مما يريده الله لهم، لأنه يريد الغاية القصوى لهم. فضلا عن ذلك، لأنهم يعرفون الآن (ما لم يكن بالمقدور معرفته إلا عن طريق الوحي) أن الله يعاقب على الخطايا، فإن إرادة سعادة أعظم من تلك التي شاء الله أن يريدوها لم يعد يمكن لها حتى أن تبدو مفيدة. المخلوقات التي ترتكب الخطيئة عبر إرادة النفع تفقد فقدانا متطرفا استقامة الإرادة والتعلق بالعدالة، وتفقد من ثم القدرة على الحد من سعيها وراء المفيد أو إرادة أفضل الخيرات. إن أنسلم يرتئي أنه من المجحف إعادة العدالة إلى الملائكة التي تركتها. لكن الحيوانية تجعل الطبيعة البشرية ضعيفة بقدر ما تتيح إمكان الفداء.

تستكمل محاجة أنسلم على ضرورة التجسد الإلهي ديالكتيك العدالة والرحمة المعروض في *Proslogion*، في الفصول 9-11، وهو يميز ابتهالاته. الله هو الملك السماوي الراعي، الذي يهب كل المخلوقات منزلة الرعايا. تتطلب العدالة أن يقوم البشر بكل خياراتهم وأفعالهم وفق مشيئته. الإخفاق في إيفاء الدين إهانة لوقار الله وهو يجعل المذنب مسؤولا عن التكفير. على اعتبار أن إهانة الله أشنع من تدمير عدد لا يحصى من العوالم، ، فإن التكفير الواجب حتى من أجل أصغر الخطايا لا يقارن بأي خير مخلوق. ولأنه سوف يكون من غير اللائق إطلاقا أن يتغاضى الله عن مثل هذه الإساءة البالغة، وهو وحده الذي يستطيع وإلا كانت تلك الإساءة مستحقة بطريقة لا تقارن، يبدو أن حرمان المخلوق من وقاره (عبر إحباط أزلي لمقاصده) هو السبيل الوحيد لتعديل كفتي الميزان. غير أن العدالة تقتضي ألا يتم التعرض لمقاصد الله من قبل مقاومة مخلوقة، في حين اقتضت الرحمة الإلهية أن يخلد البشر في علاقة مودة مبهجة مع الله. فضلا عن ذلك، فإن الطبيعة البيولوجية (التي تعوزها الملائكة) تجعل البشر يشكلون أسرا، والعدالة تجوز أن يعوض عن الإساءة التي يقوم بها أحد أفراد الأسرة من قبل فرد آخر فيها. يفترض أنسلم أن كل البشر الحقيقيين ينحدرون من نسل آدم وحواء، وهو يخلص إلى أن جنس بني آدم يستطيعون التكفير عن آثامهم، إذا أصبح الله أحد أفراد الأسرة وقام بتسديد الدين.

يعكس نهج أنسلم تقديره *للطبيعة البشرية وهو يكمل ديناميكا الابتهال الرهباني باستشراف مسألة مدرسية. إذا كان المصير البشري علاقة مودة مبهجة مع الله، فإن النداء الباطني السابق للموت يدعونا إلى السعي إلى الله بكل قدراتنا - العقل والعاطفة والإرادة. ولأن هذا يتعلق بالله، فإنه غاية في الصعوبة علينا، وهو جزئيا غير قابل لأن يحتاز عليه، ولأن الخطايا أحدثت الضرر بقوانا، فإن تلك المهمة تتطلب قدرا لا بأس به من التربية. التعليم المقدس للإيمان يرشدنا، يدرب أرواحنا على تنكب الأسئلة «الغبية» و«السخيفة» فيما يتعلق بالبحث المفيد ذي المسار الصحيح. في البعد الفكري، لا يتعين الواجب البشري في الاستيلاء السلبي على السلطة بل في السعي الإيماني لفهم ما نعتقده عبر الأسئلة، الاعتراضات، قياس المواقف المتباينة عبر الحجج. وعلى نحو مماثل، يجدر أن نشير إلى اهتمام أنسلم الخاص بالاستخدام المناسب في مقابل الاستخدام غير المناسب للغة ومعالجته الدقيقة للمقاميات الميتافيزيقية والواجبية. حين يتعلق الأمر بالمنطق وعلم الدلالة، يعد أنسلم حديثا بالقدر الذي يمكن به للمرء أن يكون حديثا في أوربا القرن الحادي عشر. بيد أن فلسفته تقوم بإدراج النقاشات شبه المدرسية وإبداعاته الخاصة تحت نظرية القيمة الميتافيزيقية، وتفضي عليهما أهمية ضمن مشروع أكبر يتعلق بدعم علم دلالة للعالم الإلهي، الحقيقة نفسها!

م.م.أي.

*التعليل التيلولوجي (الغائي).

G.R. Evans, *Anselm and Talking about God* (Oxford, 1978).
D.P. Henry, *The Logic of Saint Anselm* (Oxford, 1967).
F.S. Schmitt, *Sainti Anselmi Opera Omnia*, 6 vols. (Edinburgh, 1946-61).
R.W. Southern, *Saint Anselm: A Portrait in a Landscape* (Cambridge, 1990).

* **الأنطولوجيا.** حين تفهم الأنطولوجيا بوصفها فرعا من الميتافيزيقا، فإنها علم *الوجود بوجه عام، حيث تشتمل على قضايا من قبيل طبيعة الوجود والبنية التصنيفية للواقع. كون *الأشياء الموجودة تنتمي إلى تصنيفات مختلفة فكرة ترجع إلى عهد أرسطو على أقل تقدير. تقترح أنساق الأنطولوجيا المختلفة مخططات تصنيفية بديلة. عادة ما يعرض المخطط التصنيفي بنية هرمية، تضم كل ما يوجد. تعتبر بعض المخططات التقسيم بين *الكليات والفرديات الخطوة التالي في الهرمية، في حين تركن مخططات أخرى إلى التقسيم بين الكينونات المجردة والعينية. إن هذه التقسيمات لا تتطابق ضرورة، فبعض الفلاسفة يعتقدون في وجود كليات *عينية، وآخرون يعتقدون في وجود فرديات مجردة. يمكن أيضا الإمعان في تقسيم الكليات إلى خصائص، أنواع، وعلاقات. في حين يقر كثير من الميتافيزيقيين أن الكليات كينونات مجردة، فإنهم يختلفون بخصوص ما إذا كانت الكليات توجد بمعزل عن الفرديات التي تعينها (الرؤية «الأفلاطونية») أو توجد فحسب «ضمن» تلك الفرديات (الرؤية «الأرسطية»). هناك أيضا اختلاف حول ما يميز الكينونات المجردة عن الكينونات العينية، حيث تقر أشهر الرؤى أن الكينونات المجردة لا توجد في مكان و*زمان فيزيقيين، ومن ثم فإنها تعوز الامتداد المادي، ما يحول دون أن يطرأ التغير عليها. غالبا ما يرتبط بهذه الرؤية حكم مفاده أن الكينونات المجردة تعوزها القوى السببية ما يجعلها عاجزة عن الدخول في علاقات سببية مع كينونات أخرى، رغم أن هذا يهدد بجعل معرفتنا بالكينونات المجردة مثيرة للإشكاليات. لهذا السبب، ولأسباب أخرى متعلقة، ينكر كثير من الفلاسفة وجود الكينونات المجردة، حيث يقرون أن الفرديات العينية وحدها التي توجد.

تقسم الفرديات العينية إلى *جواهر ولاجواهر، حيث تتعين علامة الأولى الفارقة في قدرتها منطقيا على الوجود المستقل، في حين يرتهن وجود اللاجواهر منطقيا بأشياء أخرى، وفي نهاية المطاف ترتهن بوجود جواهر. الأشياء المادية أوضح مثال على الجواهر الفردية، غير أن الأنوات أو الأنفس الديكارتية، إن وجدت، تنتمي أيضا إلى هذا الصنف. تقليديا تشتمل اللاجواهر العينية على كينونات من قبيل الوقائع الفردية، النوعيات الفردية، والأمكنة والأزمنة الفردية. غير أن بعض دعاة التعديلية من الميتافيزيقيين يرون أن بعض هذه التصنيفات أو كلها أكثر أساسية من مقولة الأشياء المادية، محاولين تشكيل الأخيرة من «حزمة» وقائع أو نوعيات فردية تتموضع في أمكنة وأزمنة فردية.

تحظى مثل هذه المشاغل الأنطولوجية التقليدية الآن بعملية إحياء متواضعة عقب فترة من التجاهل سببته معارضة سائدة للميتافيزيقا. لقد أصبحت الآن موضع إعلاء شأن إلى درجة أن العلوم الطبيعية تجسد مخططات أنطولوجية مستترة لا سبيل لتبريرها كلية وفق أسس امبيريقية خالصة، وقد تثير في بعض المناسبات إرباكات نظرية، كما في المناظرات الكمية ـ الميكانيكية حول ثنائية الموجة ـ الجسيم. التأمل الميتافيزيقي وحده القادر على تخليصنا من مثل هذه الإرباكات.

لمصطلح «الأنطولوجيا» استخدامات إضافية خاصة في الفلسفة. بمعنى ثانوي، يستخدم في الإشارة إلى فئة من الأشياء يسلّم بوجودها من قبل نظرية أو نسق فكري بعينه. بهذا المعنى نتحدث عن «المذهب الأنطولوجي» الخاص بالنظرية، أو نقول إن نسقا ميتافيزيقيا ما يحتاز على أنطولوجيا كذا (مثال، أنطولوجيا الوقائع، أو الجواهر المادية). بمعنى اصطلاحي منفصل، «الأنطولوجيا» هو الاسم الرسمي لنسق منطقي استحدثه عالم المنطق البولندي سانستو لونويسكي، وهو نسق شبيه من حيث مداه بمنطق المحاميل الحديث، وقد طوره في سياق *علم الأجزاء، النظرية الصورية الخاصة بالعلاقات بين الجزء والكل. إن نسقه يختلف في أوجه مهمة عن المنطق الصوري الأرثودكسي الذي يقول به فريجه ورسل، خصوصا فيما يتعلق بالدور الأكثر عمومية الذي يعزوه إلى الأسماء.

إي.جي.ل.

K. Campbell, *Abstract Particulars* (Oxford, 1990).
R. Grossmann, *The Existence of the World: An Introduction ti Ontology* (London, 1992).
S. McCall, *Polish Logic* 1920-1939 (Oxford, 1967).

* **الأنطولوجي، البرهان، على وجود الله.** ضرب من البرهنة يبدو أنه لا يركن إلى أية حقائق عارضة، بل يقتصر على تحليل مفهوم الله. مفاد البرهان أن هذا المفهوم (خلافا لكثير من المفاهيم) متعين ضرورة.

أحيانا ثمة خطوة متوسطة مفادها أنه إذا كان بإمكان هذا **المفهوم أن يتعين فإنه متعين**، ومن البين أنه بالإمكان أن **يتعين**.

يطرح آنسلم الصياغة التقليدية، وصاحب النقد الكلاسيكي هو كانت. في الآونة الأخيرة أعيدت صياغة البرهان والدفاع عنه بطريقة بارعة من قبل تشارلز هارتشورن، نورمان مالكوم، وألفن بلانتيجا (فضلا عن آخرين).

ج.آي.م.

Anselm, *Proslogion*, tr. S.N. Deane (La Salle, Ill., 1991).
Alvin Plantiga, *The Ontological Argument: From St Anselm to Contemporary Philosophers* (Garden City, NY, 1965).

* **انفيما سبيشس** (infima species). حرفيا، الصورة الأدنى (نوع، جنس). وفق الأرسطية التقليدية، يمكن تصور كل فرد على اعتبار أنه يوجد ضمن فئة دوائر متناهية من الأجناس، الأجناس الفرعية، والأنواع، لا تتداخل محيطاتها. الدائرة الأبعد هي *summum genus* [الجنس الأعم] الخاصة بالفرد، والأقرب هي *infima species* [النوع الخاص]. تحتاز الفكرة على بعض الأهمية في البيولوجيا، لكنها أقل وضوحا في سائر المواضيع (مثال ذلك، ما الانفيما سبيشس لجبل كينيا، أو ألفا سنتوري، أو أوكسترا فلهرمونك في فينا؟) من جهة أخرى، ارتأى بعض العلماء أنه يتوجب على كل من الملائكة الأفراد أن يكون انفيما سبيشس، والبعض ارتأى الأمر نفسه نسبة إلى أنفس أرسطو ومونادات لبنتز.

سي.لأي.ك.

*الجنس والنوع.

* **انكساجوراس** (500-428 ق.م.). فيلسوف *قبل - سقراطي، ولد في كلازومينا في آسيا الصغرى، وقد أمضى معظم حياته في أثينا، حيث كان صديقا لرجل الدولة الديمقراطي بيرسلس. ثمة مصادر لا يوثق بها كثيرة تقر أنه نفي في النهاية من أثينا بعد أن حوكم بتهمة المروق (يزعم أن تهمته الأساسية هي أنه قال بأن الشمس كتلة معدنية ضخمة).

مثل معاصريه من الذريين المبكرين (ليوسبس وديمقريتس)، أعاد انكساجوراس التفكير في المشروع الكوزمولوجي الملطي في ضوء المناهج والحجج الإيلية، ولكن دون أن يقبلها كلها.

عارض انكساجوراس الذرية في مسألتين مهمتين: (1) افترض قيام متصلة مادية (لا فراغ فيها) ذات بنية مركبة لا متناهية غاية في الصغر. ثمة عدد غير متناه من أنواع المادة الأساسية، غير قابلة لمزيد من الرد ولا للتبادل. كل هذه الأنواع حاضرة في كل قطاع متصل مكانيا من المادة، مهما كان صغيرا. لذا ليس ثمة مكان لا يختلط فيه أي نوع من أنواع المادة بسائر الأنواع. ثمة «جزء من كل شيء في كل شيء». عمليا كانت هذه «نظرية في المجال» (في مقابل نظرية الذريين «في الجسيمات»)، تستثمر إمكان أحجام صغيرة على نحو اعتباطي. غير أن التفاصيل مبهمة ومحل جدل. (2) سيطرت الغائية على عالمه. لقد خطط نظام الأشياء والشروع فيه من قبل العقل (النوس)، الذي اعتبر قدرة ذهنية كونية موحَّدة قدر ما اعتبر تفسيرا للذكاء البشري والحيواني. قام كل من أفلاطون وأرسطو بتثمين توكيده الصريح على حكم العقل (يقول عنه أرسطو «إنه بدا لنا رجلا متزنا، مقارنة بأسلافه المتهورين»)، لكنهما احتجا على كونه اقتصر على طرح تفسير ميكانيكي لظواهر محددة.

إي.ل.هـ.

***الذرية، الفيزيقية؛ التفسير الغائي.**

M. Schofield, *An Essay on Anaxagoras* (Cambridge, 1980).

* **انكسماندر الملطي** (برز نحو 550- ق.م.) ارتبط بطاليس وهو أحد «الفلاسفة الطبيعيين» الملطيين (*الفلسفة قبل السقراطية). مذهبه الأَحَدي في الكون مؤسس على التحولات الذاتية التي تطرأ على «اللامتناهي»، الكائن الممتد إلى غير نهاية، الحي والعاقل. في تفسيراته، يوظف انكسماندر قياسات مماثلة بيولوجية وقانونية - وثمة ركون لافت إلى التماثل (الأرض تظل ساكنة لأنها وضعت بشكل متماثل في الأكوان؛ ولذا ليس ثمة سبب لتحركها في اتجاه عوضا عن آخر).

إي.م.هـ.

C.H. Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology* (New York).

* **انكسامنيس الملطي** (550 ق.م.) ثالث «الفلاسفة الطبيعيين» الملطيين (*الفلسفة قبل السقراطية). طرح نظرية كوزمولوجية يتكون وفقها العالم من هواء تختلف درجات كثافته - المحاولة المشهود عليها الأولى لتفسير اختلافات نوعية عبر اختلافات كمية، وهي مؤسسة على خبرة يومية (الهواء المتنفس من فم مفتوح نحسّه

ساخنا، ومن شفاه مزمومة نحسّه باردا).

إي.م.هـ.

J. Barnes, *The Presocratic Philosophers, I (London, 1979), 38-47.*

* **انيما موندي** .(Anima mundi) عبارة لاتينية تعني «نفس العالم»، وهي فكرة ترجع إلى محاورة أفلاطون *Timaeus*، حيث العالم كائن عضوي وهب نفسا من خالق الكون. إنها تفسر الحركات السماوية المتناسقة كما أنها نموذج لاستعادة التناسق في النفس البشرية. تم تبني هذه الفكرة من قبل الرواقيين وأفلوطين، ولاحقا من قبل برونو، جوته، هردر، وشلنج. إنها قريبة من «روح العالم» (كما عند هيجل مثلا)، لكنها أكثر فكرية وهي ليست (كما تكون روح العالم غالبا) متميزة عن الله وخاضعة له.

م.جي.آي.

F.M. Cornford, *Plato's Cosmology* (London, 1937).
F.A. Yates, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (Chicago, 1964).

* **اوبلجسيونس** .(obligationes) شكل من أشكال النقاش ساد في أواخر العهد الوسيط، وهو يشتمل على طرفين، «النصير» و«المجيب». بعد أن يطرح النصير قضية بوصفها الحالة المبدئية، يقترح على المجيب قضايا أخرى، حيث يتعين عليه الإجابة عن كل منها إما بالتسليم، أو الإنكار، أو الشك. يتوجب عليه أن يقوم بذلك وفق قواعد تصف علاقة القضايا المعنية بالحالة الابتدائية وما حدث في السابق. تجادل فلاسفة العصر الوسيط بخصوص القواعد المناسبة التي يتوجب تبنيها في هذا الشكل من النقاش؛ تظهر إحدى المجموعات السائدة من القواعد استدلالا *افتراضيا بناء. ترد مصطلحات ومناهج الاوبلجسيونس في الأبحاث اللاهوتية، الميتافيزيقية، والعلمية.

ب.ك.

*المنطق، تاريخ.

Paul Vincent Spade, 'three Theories of Obligationes: Burley, Kilvington, and Swyneshed on Counterfactual Reasoning', *History and Philosophy of Logic* (1982).

* **اورتيجا جاسيت، جوزيه (1883–1955).** فيلسوف وكاتب مقالات، ولد في مدريد. من أكثر كتبه تأثيرا *El tema de nuestro tiempo* (1923) و *La rebelion de las masas* (1932). تتعين أكثر إسهاماته فلسفية في ميتافيزيقا العقل الحيوي وابستمولوجيا منظورية. عنده، الواقع والحقيقة إنما تعرفان نسبة إلى حياتي، تجميعة بين نفسي وظروفي («yo soy yo mi circumstanciad») [أنا هو أنا وظروفي]. لا يكون الشيء حقيقيا إلا بقدر ما يتجذر ويظهر في حياتي. ليست *النفس كينونة منفصلة عما يحيط بها؛ ثمة تفاعل ديناميكي وارتهان متبادل بين النفس والأشياء التي تكون الواقع معا. ولأن كل حياة إن هي إلا نتاج تفاعل بين النفس والظروف، فإن لكل حياة منظور متفرد والحقيقة منظورية.

جي.ج.

إي.م.

Andrew Dobson, *An Introduction to Politics and Philosophy of Jose Ortega Gasset* (New York, 1989).

* **اورليوس، ماركوس** (121–80 ق.م.). إمبراطور روماني في الفترة بين 161–80، وآخر الكتّاب الرواقيين العظام في العهد القديم. يبدو أن عمله *Meditations* الذي يتكون من 12 كتابا من التأملات الخاصة غير المنظمة في الحياة، الموت، السلوك، والكون، قد بقي مصادفة. تكمن قيمته المتفردة في أنه يرينا كيف يمكن أن يعيش إنسان بلغ أوج السلطة البشرية حياة شريفة ترشدها قصدا وبحساسية مفرطة رؤية *الرواقية في العالم ومبادؤها الأخلاقية: أن الكل نسق طبيعي عظيم واحد يختص في مجموعه بالنظام والامتياز؛ أنه يتوجب على المرء أن يسعى صوب فهم هذا الكل، وأن يقبل ما قدّر عليه، وأن يسلك بفهم واستقامة تجاه الآخرين. سهل عمله ذاك القراءة إلى حد كبير في كل مواده، وهو متوفر في مختلف الطبعات الإنجليزية. ليس هناك فيه ما يلمح إلى أن الفكر الرواقي سوف يفسح الطريق إلى الخرافة وأن أخلاقها سوف تنصهر في بوتقة الموروث المسيحي.

جي.سي.أي.ج.

F.W. Bussell, *Marcus Aurelius and the Later Stoics* (Edinburgh, 1910).

* **اوروبندو، جوس** (1872–1950). تعلم في كيمبردج وهو هندي الجنسية، دخل السجن لقيامه بأعمال «إرهابية» ضد بريطانيا. في السجن اختبر خبرات صوفية غيرت حياته. أعماله الإنجليزية الضخمة في الفلسفة الهندوسية والثقافة الهندية أثرت كثيرا في فهم الموروث الهندي الروحي عبر الفكر الأوربي. إنه يجمع بين عناصر تقليدية من الفلسفة الإيمانية ومقابلته الصوفية لله، وميتافيزيقا غائية أو تطورية أصيلة يمكن إيجازها في التالي. تطور المادة بحيث أصبحت حياة وعقل إنما يقترح أن «النفس» الفردية تستطيع أيضا أن تسمو

بنفسها، عبر «اليوجا التامة»، إلى مرحلة «العقل الفائق»، الذي يستطيع بدوره الاتصال «بالعقل الأعظم»، والاتحاد في نهاية المطاف بالنعيم - الوعي - الوجود، الحقيقة النهائية التي تسمى باللغة السنسكريتية «راهمان». العالم الراهن بكل تمييزاته وعوزه للتجانس عالم حقيقي، لكنه ينتظر هبوط الحياة الإلهية المعوضة التي سوف تفضي تدريجيا إلى الكمال الروحي عند كل فرد. يضمن «منطق اللامتناهي» المبهم امبيريقيا أن هذا الهبوط فوق الذهني سوف يجعل كل الحياة «قبلة غبطة».

أي.سي.

*الفلسفة الهندية.

Sri Aurobindo, *Life Divine* (Pondicherry, 1983).

* **اوستن، جون** (1790–1859). محام وأول أستاذ لفلسفة التشريع في جامعة لندن، وقد قامت محاضراته في فلسفة القانون بترويج طويل العهد *للوضعية القانونية التي يقول بها بنتام.

أراد اوستن لمصطلحاته الأساسية أن تكون ببساطة المصطلحات الهندسية وقلتها وتحديدها، بحيث يكون بمقدور النظرية السياسية، مثلها مثل «علم التشريع» النفعي المتميز، أن تفهم فهما ملائما. بعد أن يتوجه بالشكر والعرفان إلى هوبز، يشرع في تعريف قانون وضعي في شكل أوامر جهات سيادية (سلطات سياسية عليا تطاع عادة في مجتمعات مستقلة سياسيا) - ملاحظا بطريقة أوضح من طريقة بنتام مستلزمات التعاريف غير المقبولة، مثال أن كثيرا من القانون الدستوري مجرد «أخلاق وضعية» (تتميز وفق مصطلحاته المفيدة عن «الأخلاق النقدية»)، وأن الجهات السيادية لا حقوق قانونية لديها. نقد هارت يعزو إلى الإغفال أو الخلط كثيرا مما فهمه اوستن لكنه اضطر، بسبب نهجه وتعريفاته (غير المحصنة)، إلى استبعاده من «فلسفة التشريع التحليلية».

جي.م.ف.

*القانون، فلسفة؛ القانون، الوضعي.

John Austin, *The Province of Jurisprudence Determined*, ed. and intro. H.L.A. Hart (London, 1954).

* **اوستن، جون لانج شو** (1911–60). فيلسوف اشتهر بأنه قاد حركة نشأت عنها في الخمسينيات والستينيات *الفلسفة اللغوية. قضى حياته العلمية في اكسفورد، حيث كان أستاذ كرسي منذ عام 1952 إلى أن توفي حين بلغ الثامنة والأربعين من عمره. (هذا هو الكرسي الأبيض الخاص بالفلسفة الأخلاقية، رغم أنه لم يكن مهتما على نحو خاص بهذا المجال). لم تكن لديه نظريات عامة في اللغة أو الفلسفة أو المنهج، فشهرته ترجع إلى اهتماماته أحيانا بمقاربة الإشكاليات الفلسفية عبر فحص موارد «اللغة العادية»، ولأسلوبه المتميز في الكتابة (فطن وواضح في آن)، ولتأثيره المعمق على مجايليه. مقاربته للإشكاليات الفلسفية توضحها فكرة أننا «نتسلى ونفيد كثيرا من الكشف عن خبايا دقائق اللغة ومن تعقب التفاصيل». لقد اعتقد أن المعالجة الجيدة لهذا الموضوع إنما تبدأ بالتصنيف. رؤيته العامة في موضوعة الفلسفة واقعية متشددة، وفي الابستمولوجيا على أقل تقدير كان يميل إلى اعتبار الإشكاليات من صنع الفلاسفة.

صدرت له بعد وفاته ثلاثة كتب: *Philosophical Papers* (Oxford, 1961; 2nd edn. 1970) الذي هو مجموعة من الدراسات تتعلق بالابستمولوجيا، الميتافيزيقا، وفلسفة الفعل؛ *Sense and Sensibilia* (Oxford, 1962) الذي يجادل فيه بزيف سلسلة من الإشكاليات المزعومة المتعلقة بالإدراك؛ *How to Do Things with Words* (Oxford, 1961) الذي هو نص منقح من محاضرات وليم جيمس التي ألقاها في هارفارد عام 1955. هذا هو العمل الذي أفضى إلى نظرية أفعال الكلام التي استمر تأثيرها في الفلسفة، علم اللغة، والدراسات الأدبية.

جي.هورن.

*اكسفورد، فلسفة؛ الكلام، أفعال.

G.L. Warnock, *T.L. Austin* (London, 1989).

* **اوغسطين** (354–430). قديس، أسقف مدينة هيبو ريجوس (الآن عنابة بالجزائر)، وعالم اللاهوت المبرز في الكنيسة الغربية. تأثيره البالغ على تعاليم المسيحية الغربية يعزى أساسا إلى مهارته ومثابرته بوصفه فيلسوفا. في تاريخ الفلسفة نفسه يعد اوغسطين شخصية ثانوية، جزئيا لأنه لم يكن لديه الفراغ ولا الميول الكافيان لاكتساب ما هو أكثر من دراية غير مترابطة بالموروث الذي سبقه والذي استمر ثمانية قرون.

حين كان طالبا صغيرا في قرطاجة، فيما يقر في *Confessions* (ص. 397–400)، تطلع إلى أن يعيش حياة فلسفية تسعى وراء الحقيقة، وعندما بلغ عامه الأول بعد الثلاثين، كانت الفرصة مواتية لتحقيق طموحه، حيث استأنف مسيحية طفولته في ميلانو (عام 386) وتوقف عن القيام بدوره ناظرا لإحدى المدارس. أمضى مع بعض الأصدقاء فصل الشتاء في كاسيكيكم قرب

البحيرات الإيطالية الشمالية، يناقش معهم الفلسفة ويؤلف محاورات حول الارتيابية، الحياة السعيدة، وخلود الروح. بعد أن عاد عام 388 إلى موقع رأسه في تاغشت في نيوميديا (سوق الأحراس في الجزائر)، كوّن جماعة من الأتباع صغار السن وكتب في مسائل *الشر، النظام، علم العروض، واللغة والتعليم. بيد أنه توقف عن ذلك بعد أن أقنعه المجلس الكنسي في هيبو على الساحل النيوميدي عام 391 بأن يصبح كاهنا ثم أسقفا. مذّاك أسرته الحياة الكهونتية. لم يتوقف عن الكتابة إطلاقا (ما تبقى من أعماله، وقد بقي كلها تقريبا، يفوق ما تبقى من أعمال أي مفكر آخر من الأقدمين)، لكن مواضيعه أصبحت هجومية ضد المارقين والهراطقة. حتى تحفتيه الخالدتين -Confessions, City of God (413 26)، ترومان مقاصد كهونتية، التأمل العلني عبر الطريق المتئد شطر المسيحية الكاثولوكية، والهجوم (الذي كان له أثر تاريخي بالغ) على مزاعم الوثنيين بخصوص أحقيتهم في ثقافة مستقلة قيّمة. في نهاية حياته، قام بتصنيف ومراجعة 93 من أعماله، مستبعدا منها رسائله ومواعظه، وجمعها في كتابه .(7-426) *Retractationes*

رغم عدائه للماضي الوثني، تشكل فكره من قبل الأدبيات الكلاسيكية (اللاتينية، فلم يكن يحسن بالكاد اللغة اليونانية)، وقد امتدح إسهاماتها المعرفية وساعد في نقل بعض من مزاجها إلى العصور الوسطى الغربية. في الفلسفة، تأثر بالأفلاطونية أكثر من تأثره بأي مذهب آخر.

جاءت الأفلاطونية من أفلوطين. لقد كانت الأفلاطونية عند اوغسطين، كما كانت عند الوسط الذي تشربها منه خلال الأعوام التي قضاها في ميلانو (384-7)، طريقا للمسيحية، وسبيلا للخلاص من إرتيابية شيشرون ومن المادية وثنائية الخير - الشر المانوية، التي انضم إلى طائفتها في قرطاجة. لقد أصبح في وسعه الآن أن يتفق مع «الفلاسفة الأفلاطونيين، الذين يقولون إن الله خالق الأشياء ومجلي الحقائق، وواهب السعادة» .(*City of God*, 8.5) هكذا غدا قادرا على الاعتقاد في وجود ثلاث «طبائع» أو أنواع من الجواهر: الأجسام، التي يطرأ عليها التغير في الزمان والمكان؛ الأرواح، غير المادية التي يطرأ عليها التغير في الزمان؛ و*الله، غير المادي الذي لا يطرأ عليه أي تغير *De Genesi ad* (*Litteram*(c. 410), 8.20.39). الله هو خالق كل شيء، وكل ما يخلقه الله خيّر. الفساد إنما تنشأ عن نزوع الأشياء نحو التحلل: «فالشيء يكون فاسدا عندما ينأى عن الوجود *(defcere ab essentia)* وينزع نحو وضع ليس فيه» (*De Moribus Manichaeorum* (388), 2.2). «المسار العادي للطبيعة» هو الكشف المنظم والمخطط للأسباب العلية أو «الكامنة» التي يرجع عهدها إلى يوم «تأمل» الله في خلقه (De *Genesi ad Litteram*, 9.17.32, 6.11, 18-19).

الله عند اوغسطين، شأن *مثال الخير عند أفلاطون، هو علة وجود الأشياء قدر ما هو علة درايتنا بها. إنه يضيء الحقائق مثلما تضيء الشمس ما نبصر من أشياء. ليس بمقدور الحس أن يكون وسيلة للمعرفة لأن أشياءه يطولها التغير (*Soliloquia* (386-7), 1.3.8). (غير أن الفهم (الذي هو تحقق المعرفة) شبيه بالإبصار، فهو ممارسة ناجحة، تماما كالإبصار الناجح، لملكة العقل، الذي يشبه النظر، في حضرة الله أو الحكمة، التي تشبه الضوء (*Soliloquia* , 1.6. 12-15). أقنع قياس المائلة على إحدى الأدوات الحسية اوغسطين بأن المعرفة نور من الله، المعلم الأوحد الذي بمقدوره أن يقوم بما هو أكثر من تهيئة الفرصة للتعلم .(*De Magistro*, 389)

أسهمت الأفلاطونية أيضا في تشكيل رؤى اوغسطين في علاقة البشر وسائر الحيوانات بأرواحها *(animae)*، على الأقل إلى حد إقناعه بأن الأرواح ليست مادية، ضد تأثير *الرواقيين الذي استشعره بعض المسيحيين المبكرين. الروح عنده طبيعة أو جوهر (*De Trinitate* (400-20)، وقد قبل أن أرواح الموتى سوف تبقى حتى البعث «حية» دون أجسادها (*City of God*,13.19). حين واجه السؤال ما إذا كان الشخص الذي لم يمت «[جسدا وروحا] في آن» أو جسدا دون روح أو روحا دون جسد» (*De Moribus Catholicae Ecclesiae* (388), 4.6)، فإنه إختار الإجابة الأولى، لكنه أقر أن «طريقة التحام الأرواح بأجسادها بحيث تصبح حيوانات طريقة غامضة» .(*City of God*, 21.10.1) قد يكون الالتحام شبيها بمزج الضوء بالهواء، وربما يتعين ألا يعد مزجا أصلا» .(*Epistulae*, 137.7.11)

في معاينته للارتيابية أصبح اوغسطين يعتقد تدريجيا أن «معيار» المعرفة الصارم نفسه، الذي اتفق عليه الرواقيون وخصومهم من *مرتابي الأكاديمية منذ سبعة قرون، يمكن استيفاؤه من قبل «أنا أوجد» و«أنا حي». في فقرات مبثوثة في أعماله نستطيع أن نرى أنه يطور محاجة تتخذ في النهاية شكلا يستشرف قالة ديكارت، ففي (*City of God*, 11.26) يقر «إذا كنت مخطئا، فأنا موجود» *(si fallor, sum)* - ومن ثم فإن وجود الذات شيء ليس بمقدور المرء أن يعتقد فيه مخطئا.

لاحظ اوغسطين ملاحظات عارضة بخصوص تعلم اللغة في *Confessions* ، غير أنه يناقش اللغة أيضا بطريقة أكثر عمقا في مواضع أخرى. إنه يقبل الرؤية التقليدية التي تقر أن الكلام «يحمل مغزى»، ليس فقط بمعنى أنه يشير إلى الأفكار (وربما الأشياء)، بل يبدو أيضا بمعنى أنه يمثل بنية الأفكار في بنيتها اللفظية، بحيث تكون كل فكرة كلمة في حد ذاتها، «نقولها في القلب» (*De Trinitate* (15. 10.19)، لا في أي لغة أخرى. لقد بدا له موضوع مثل هذه الألفاظ الباطنية مهما إلى حد أنه دافع عنه برفق ووضوح في أكثر من موعظة.

اشتملت المجادلات المسيحية التي اشترك فيها بحماس ومهارة فائقة على مسائل فلسفية أساسية من قبيل *الزمن و*حرية الإرادة. لقد سخر أشياع المذاهب المانوية والوثنية من قصة الخلق الواردة في سفر التكوين. في ، (11-12) *City of God Confessions*، يواجه التحدي الوثني «لماذا قام الله بالخلق آنذاك؟» بإجابة ورثها عن فيلون جاديوس مفادها أن الله خلق الزمن أيضا. عن هذا يلزم، أو هكذا أقر اوغسطين، أن الله نفسه، الذي لا بدء له، خارج نطاق الزمن: سنواته لا تمضي بل «تتزامن» .(*Confessions*, 11.13.16) بعد ذلك يتناول أحجية أرسطو المتعلقة بكيفية خلق الأوقات، على اعتبار أن كلها ماضية أو مستقبلية أو لا ديمومة لها. لقد انطلق اوغسطين من فكرة مفادها أننا نقيس الأوقات عبر تذكر أطوالها (كما يحدث عندما نتلو مقاطع الترتيل الطويلة «*Deus creator omnium*'، نتذكر ديمومة المقاطع القصية ونضاعفها)، ووفق تلك الفكرة يناقش مسألة ما إذا كانت الأوقات من مؤثرات العقل (*Confessions*, 11.27.36).

اعتبر اوغسطين حرية الإرادة ـ بكلمات أدق، الاختيار الحر، أو التحكم الحر الذي تقوم به الإرادة، *liberum voluntatis abiritum* ـ أمرا أساسيا نسبة إلى اللاهوت المسيحي وإلا يكون الله العظيم، المستثنى من قيود ثنائية المانوية، مخطئا في العفو عن الأعمال السيئة ومعاقبة الخطاة. تتطلب الأخيرة ذنبا حقيقيا، *originalis reatus*، بحيث يتوجب أن تكون الخطيئة التي ورثناها من آدم سببا ممكنا «للعقاب» *De Peccatorum Meritis*) (411), 1.37.68)؛ وكلاهما يتطلب القدرة المزدوجة على الفعل والإحجام، «حركة في العقل حر في الفعل وفي عدمه» (*De Duabus Animabus* (392-3), 12.17). في *De Libero Arbitrio* (9515) و *City of God*,5 ، قام اوغسطين بخطوات مفيدة في سبيل التوفيق بين مثل هذه الحرية في القرار وعلم الله المسبق.

قبيل تسعينيات القرن الرابع اعتقد، وبعد ذلك شعر أنه لزام عليه أن يقر ضد بيلاجوس، أن البشر عاجزون عن «طاعة الأوامر الإلهية دون عون من الله *De Gratia et Libero Arbitrio* (426),15.31)، بل عاجزون عن الإرادة والاعتقاد الحق دون مساعدة الله (*De Spiritu et Littera* (412), 34.60) . للذين يحصلون عليه، يأتي العون رحمة بهم، دون أن يكونوا أهلا له، ولا سبيل لمقاومة إرادة الله في جلبه لهم (*De Corruptione et Gratia* (426), 14.45) . غير أنه يبدو أن ما لا يمكن أن يقاوم لا يحصل عليه بحرية، وأوغسطين، وفق أحد أمزجته، يسلّم على الأقل بأنه رغم «أنني حاولت جاهدا الحفاظ على حرية قرار الإرادة البشرية، إلا أنني وجدت أن رحمة الله تنتصر علي» .(*Retractationes*, 2.1)

في واحد أو اثنين من أعماله عن الكذب، ينتقد اوغسطين *العاقبية بوصفها طريقة في اتخاذ القرارات بسبب حيادها بين قيام المرء بالأعمال السيئة والإذعان للأفعال السيئة التي يقوم بها الآخرون. إنه ينصح بأن المسيحي المهدد في عهود الجزاء بأن تساء معاملته جنسيا ما لم يتقرب إلى آلهة الوثنية يجب عليه «تنكب خطيئته أكثر مما يجب عليه تنكب خطيئة غيره، كما يجب عليه أن يتنكب خطيئته الصغيرة أكثر مما يجب عليه تنكب خطيئة أكبر يرتكبها شخص آخر» (*De Mendacio* (396), 9.14). ورغم أن لا يجوّز هذا «كي يغسل المرء يديه»، فإنه يعني أنه ليس بالمقدور تبرئة الخطايا بعواقبها. إن اوغسطين يشتق من هذا، وبطريقة عنيدة، أن الكذب، كونه خطيئة، غير قابل إطلاقا لأن يبرر. لكنه يتنصل من المسؤولية، على طريقة قالة القديس بول «لنقم بالأعمال السيئة التي قد ينجم الخير عنها »، إذ إنه لم يتوقف ليسأل كيف يتوجب اعتبار الخطايا أو الأعمال السيئة: الانتحار عنده مثلا ليس خطيئة إلا في بعض الأحيان، فهو مسموح به للجنود المؤهلين بطريقة مناسبة (*Contra Faustum* (400), 22.70) وللجلادين .(*City of God*, 1.21)

مارس اوغسطين *الزهد السائد آنذاك بين المفكرين المسيحيين والوثنيين. وعلى وجه الخصوص، ارتأى أن النشاط الجنسي، ومن ثم الزواج، لا يليقان بالفلسفة. في عشرينياته عاش مع امرأة (لم يذكر اسمها إطلاقا) وأنجب منها ولدا، وهو يقول في *Confessions* إن ما أخّره عن الانغماس في المسيحية هو رغبته في الارتماء في أحضان امرأة (20.11.6). بوصفه أسقفا وعظ الآخرين بشراكة الزواج، لكنه ركز أكثر من ذلك

كبح الشهوة الجنسية بين الأزواج والعزوبة.

رغم أنه بدأ مبشرا بالتسامح الديني، شارك تدريجيا في حملة كاثوليكي شمال أفريقيا التي شجعت قيام الدولة بإجبار الكنيسة الدوناتية المنشقة، التي شكلت حركة شعبية متمردة في المنطقة، على الانصياع إلى أوامرها. ربما يكون دافعه الرئيسي هو الدفاع ذاته الذي أقنع مفكرين بريطانيين ليبراليين من أمثال لوك بالوقوف دون الدعوة إلى التسامح مع الكاثوليكيين الرومان: السلام المدني. موقفه من القوة الإمبريالية الرومانية، التي كانت مسيحية قبل ولادته بأربعين عاما، كان موقف الشاكي. لا يتوجب على أحد أن يقلل من شأن الخدمات التي استمرت تؤديها في أزمنة تصاعد قدر همجيتها، في حين أن التحرر من شرورها توجب عليه أن ينتظر نهاية حج الحياة إلى هذه «المدينة الأرضية» وعودة من خلّص إلى الجنة.

سي.أي.ك.

A.H. Armstrong (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* (Cambridge, 1967), chs. 21-7.

G. Bonner, *St Augustine of Hippo: Life and Controversies* (London, 1963; rev. Norwich, 1986).

P.R.L. Brown, *Augustine*, Past Masters (Oxford, 1986).

C.A. Kirwan, *Augustine*, Arguments of the Philosophers (London, 1989).

* **أوكام، ويليام** (1285–1347). فرانشسكي إنجليزي لقب بـ«أكثر من أستاذ مدقق»، وقد دافع عن *الاسمية، حيث شجب النظرية التي تقر أن الكليات أشياء حقيقية مغايرة للأسماء أو المفاهيم ووصفها بأنها «أسوأ خطأ في الفلسفة». أنكر *الذرية في صالح *نظرية الهيولى، وقد مارس سياسة التقشف في الميتافيزيقا عبر رفض افتراض أنواع متمايزة من الكينونات لكل من مقولات ونوعيات أرسطو العشر وقصر وجبته الفلسفية على علاقات بعينها تطرح لأسباب لاهوتية مقنعة. غير أنه دافع عن تسليم المدرسة الفرنشسكية بتعددية الأشكال الجوهرية في الأشياء الحية (في البشر، ثمة أشكال متميزة فعلا من النفس الجسمية، الحسية، والذهنية).

خلافا لهيوم ومالبرانش، أقر أوكام التمييز الأرسطي بين *السببية الفعالة بالمعنى الدقيق والسببية الضرورية، حيث عقد التمييز وفق ما إذا كان الارتباط بين ما هو س وما هو ص نتاجا لقوى س أو إرادة آخر. خلافا لهنري جهنت، أنكر أوكام أية سببية ضرورية في الطبيعة، ووجد أنه من المستحيل ميتافيزيقيا أن يتم ترتيب تواترات الطبيعة بطريقة مختلفة جذريا، رغم أنه يمكن للوظائف الطبيعية أن تعرقل من قبل الله والمخلوقات على حد السواء. مثل أرسطيين آخرين، يعتبر أوكام الفيزياء والبيولوجيا ممكنين بسبب صحة مبدأ انتظام الطبيعة. حتى عند نصير الاسمية، الطبيعة قوى؛ أفراد محددين بشكل متشارك، قوى متشابهة تعمل بطرق متشابهة بالحد الأقصى.

من أنصار مذهب الموثوقية في الابستمولوجيا، ولذا فإنه يسلم بأن ملكات الإدراك المعرفي البشرية «تفلح دوما أو في معظم الأحيان» ـ الواقع أن لدينا معرفة بعينها بالأشياء المادية وبأفعالنا الذهنية. إن أوكام لا يشتق أية نتائج ارتيابية من إمكان عرقلتها المنطقي أو الميتافيزيقي أو الطبيعي، فهو يعرّف اليقين عبر مفهوم التحرر من الخطأ الفعلي.

اشتهر بحماسه المفرط للمنطق، وقد كان تناوله الممتاز لمنطق الحدود («نظرية الافتراض») يعكس اختلافاته الميتافيزقية مع شخصيات مبرزة أخرى (مثال وليام شرود، بيتر الأسباني، وولتر بوريليه). في كتابه *Summa Logicae* يعيد ترتيب المفردات التقليدية عبر إدراج «المواضيع» تحت نظرية الاستدلال؛ وهو يشتمل على تطويره البارع والشامل للقياس المقامي.

في نظرية الفعل، يدافع أوكام عن حرية السواء أو العارضية عند الكائنات الإلهية والبشرية. ليست الإرادة قوة لتقرير مصير المتعارضات (كما أكد سكوت)، بل إن بدائلها تشتمل أيضا على إرادة الشر في هيأة الشر والخير في هيأة الخير! حتى الآن، فيما يتعلق بالأخلاق الإيجابية أو علم الأخلاق، يؤيد أوكام «نظرية العقل السليم المعدل»، التي تقر أن الفعل الفاضل يتطلب تنسيق المرء الحر للتخير مع العقل السليم (القاعدة السلوكية الأولية). ولأن العقل السليم المرشد بطريقة مناسبة إنما يملي أن الله، الخير اللامتناهي، يتوجب أن يُحَب فوق كل شيء، من أجل ذاته ومن ثم يتوجب أن يطاع، فإن *الأوامر الإلهية تصبح قاعدة سلوكية ثانوية. الأوليات يُحافَظ عليها في علم لاهوت الخلاص المتعلق بالمناقب والمثالب، حيث تجعل المنازل الإلهية الحرة والعرضية من تتبع ممليات العقل السليم شرطا ضروريا للمناقب والبركة الأبدية.

لأنه حرم من حقوق عضوية الكنيسة بسبب دفاعه الجريء عن الجدب الفرنشسكي ضد البابا جون الثاني عشر، أمضى أوكام بقية حياته العملية تحت حماية لويس بافاريا، حيث أبدى حماسا لتكريس «عزل الكنيسة عن الدولة» بحيث لا تكون سلطة أي منهما التابع المنظم للأخر، رغم إمكان أن تتدخل كل منهما

بطريقة سببية في حال الأزمات الحادة.

م.م.أي.

*الموثوقية.

Marilyn McCord Adams, *William Ockham*, 2nd vols. (Notre Dame, Ind., 1987).
Philotheus Boehner, *Collected Articles on Ockham*, ed. Eligius M. Buytaert, OFM (St Bonavanture, NY, 1958).
Guillelmi de Ockham: Opera Philosophica et Theologica (St Bonavanture, NY, 1967), i- vi, i-x.
Arthur Stephen McGrade, *The Political Thought of William of Ockham: Personal and Institutional Principles* (London, 1974).

* **أوكام، موسى، أو مبدأ الاقتصاد.** مبدأ منهجي يفضل *البساطة في تشكيل النظرية، حيث تختلف معاملات البساطة من أنواع الكينونة إلى عدد المبادئ المفترضة إلى خصائص المنحنيات المستمدة من نقاط البيانات. رغم أنه موجود عند أرسطو، إلا أنه ارتبط بأوكام لأنه يأسر روح نتائجه الفلسفية.

م.أي.أي.

Marilyn McCord Adams, *William Ockham* (Notre Dame, Ind., 1987), ch. 5, pp. 143-67.

* **اوكيشوت، ميشيل** (1901–92). توجهه الفلسفي الأساسي مثالي. لقد اعتقد أن الواقع لا يصل إلينا إلا عبر ممارسات بشرية متميزة عديدة، مثل التاريخ، الأخلاق، العلم، الفلسفة، والشعر. كل ممارسة إنجاز بشري على نحو خاص، وكل منها لا يكشف إلا عن جزء من الكل، وليس لأحد منها أفضلية على غيره. حين نخبَر عن ممارسة ما، نلج شيئا يتوجب أن يعاش ولا يتأتى رده إلى صيغ أو تحليله عبر أهداف خارجية. العقلاني، مصدر إزعاج اوكيشوت، يعتقد في إمكان ذلك. وعلى نحو الخصوص في السياسة، تراه يحاول جعل ما يتوجب أن يكون مناقشة بين أصدقاء، أسلوبا في العيش معا، إلى مشروع أو مجموعة من المشاريع. سوف تشوه دولة المشروع بالأيديولوجيا، بتقنيات وتجريدات إدارية، وبتشريعات ودعاوى قضائية لا تنتهي. لعمل اوكيشوت علاقة بيّنة بأعمال فتجنشتين كما أن يواجه مصاعب مشابهة. ممارسات اوكيشوت، شأن *ألعاب اللغة عند فتجنشتين، مراوغة، وفي حين أن ما يستهدفه اوكيشوت واضح إلى حد كاف، فإن بديله للدولة الإدارية الحديثة غير محدد وبطريقة نيّقة. على ذلك ، سوف يفيد كل الساسة ومعظم الفلاسفة من فحص أدق لأعماله مما يظهرون بوجه عام.

أي.أوه.

*المحافظية؛ المثالية، الفلسفية.

Robert Grant, *Oakeshott* (London, 1990).
Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics* (London, 1962).

* **الأولي، برهان العلة.** يفترض هذا البرهان على وجود الله أن وجود كل شيء طبيعي مسبب من قبل شيء آخر، ويجادل بأنه يستحيل أن تكون هناك سلسلة لامتناهية من مثل هذه الأسباب، ويخلص إلى إقرار وجود علة أولى للوجود وجودها ليس مسببا من قبل أي شيء مغاير لها. ثمة حاجة إلى برهان آخر لإثبات أن ثمة علة واحدة من مثل هذا القبيل وأنها تحتاز على مثل هذه الخصائص الإلهية التقليدية من قبيل الخير الكامل.

ب.ل.كيو.

*الله، براهين ضد وجود؛ الله، براهين على وجود؛ الأول، المحرك.

W.;. Craig, *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz* (New York, 1980).

* **الأول، المحرك.** يمنح هذا اللقب للعلة النهائية للحركة أو التغير في العالم. إنها فكرة ذات أهمية أساسية في *الكوزمولوجيا العقلانية. في الفلسفة القديمة، طور الموضوع في أتم صوره على يد أفلاطون وأرسطو، اللذين أقرا أنه محتم على العلة الأصلية للحركة أن تحتاز على عقل. غير أن أرسطو يجادل ضد أفلاطون بوجوب أن يكون المحرك الأول غير متحرك. رغم أن هذا الحكم قد انتقد من قبل كانت، فإنه يظهر ثانية في نظرية الانفجار العظيم. لم يقدر لللفكرة أن يعبر عنها بقدر أكبر من الدقة بعد عرضها الأول في كتاب أفلاطون *Phaedrus* (245c-e).

جي.د.ج.إي.

* **الأوليـة، المـادة.** (بـالـلاتـيـنـيـة *materia prima*؛ بـاليـونانيـة *proto hule*، أي المادة الأولى أو الأولية). تقليديا، *المادة التي ليس لها «في ذاتها» نوعيات محددة إيجابيا، بل القدرة على احتياز مثل هذه النوعيات. يفترض أنها ما يستمر عبر *التغير الذي يصير فيه عنصر أرسطي ما (مثال الماء*) إلى آخر (مثال الهواء). عادة ما يعزى مفهوم المادة الأولية هذا إلى أرسطو، رغم أن هذا العزو قد شكك فيه (وكذا شأن قابلية الفكرة للفهم).

ب.جي.م.

*القوام؛ أبيريون.

Aristotle, *De generatione et corruptione*, tr. And ed.

C.J.F. Williams (Oxford, 1982), app.

* **الأولية، والثانوية، الكيفيات.** التميز بين هذين، المشتق من الذريين اليونانين والشائع في القرن السابع عشر (جاليليو، ديكارت، بويل) موجود بشكل مشهور في كتاب لوك *Essay Concerning Human Uunderstanding*، حيث *الكيفيات الأولية (مثال الشكل) «غير قابلة إطلاقا لأن تعزل عن... الجسم»، مهما كان صغيرا (II. Viii. 9) والكيفيات الثانوية (مثال اللون) « لا تشكل في الواقع شيئا في الأشياء نفسها، بل قوى لإنتاج مختلف الإحساسات فينا» (III. Viii. 10). غالبا ما يفترض أنه تعليم ابستمولوجي يتعلق بالخطأ والوهم في الإدراك الحسي، ومن ثم فإنه يرتهن بفكرة مفادها أنه بينما نخطئ غالبا بخصوص ألوان الأشياء فإننا لا نخطئ بخصوص أشكالها، أو أن إدراكنا الحسي للألوان قد يختلف وفق موضعنا أو وفق أوضاعنا الذهنية والمادية. غير أنه عادة ما يكون لازمة للنظرية الجزيئية في المادة، أو بوجه أكثر عمومية «للفلسفة الميكانيكية».

لاتنتمي الكيفيات الأولية إلى الأشياء الملاحظة فقط، من قبيل اللوز، بل أيضا للجزيئيات الدقيقة التي يفترض أن تكونها. لحبة اللوز صلابة، امتداد، شكل، قدرة على الحركة، وعدد، ووفق النظرية الجزيئية تحتاز جزيئات حبة اللوز على هذه الكيفيات أيضا. الكيفيات الثانوية، من قبيل اللون والطعم، تنتمي لحبة اللوز دون أن تنتمي إلى جزيئياتها. إنها تنشأ عن ترتيب الجزيئات الصلبة، المشكّلة، القادرة على الحركة نفسها. وبالطبع، فإن كيفيات حبة اللوز الأولية الخاصة بالصلابة والامتداد تنشأ، شأنها شأن اللون، عن كونها مكونة من جزيئات صلبة وممتدة. ما يميزها عن الكيفيات الثانوية أن هذه جوانب تحتاج الجزيئيات إليها كي نفسر كل الكيفيات (الأولية والثانوية) الخاصة بالأشياء التي تكونها.

لأن الأشياء المادية تتكون من ترتيبات جزيئات غير محسوسة، فإنها تؤثر على أدواتنا الحسية بطرق بعينها. التفاعل بين جزيئات حبة اللوز وأداة التذوق ينتج في عقولنا فكرة بعينها، فكرة الحلاوة، رغم أننا نجهل فيما يقر لوك كيفية حدوث هذه العلاقة السببية بين المادي والذهني. وعلى نحو مماثل، عبر وساطة الضوء المنعكس، ينتج التفاعل بين جزيئات حبة اللوز وأعيننا فكرة اللون فينا. الكيفيات الثانوية للأشياء هي ترتيبات جزيئياتها التي تسبب أفكارا بعينها فينا.

تسبب النار ألما فينا، ويسبب الثلج أفكار البرودة والبياض. ولكن، بينما نعتبر الألم مجرد شيء مسبب فينا بفضل تفاعل النار مع أجسادنا، نعتقد أن الثلج نفسه بارد وأبيض. يقترح لوك أن التفسير الجزيئي للأشياء، وإدراكنا الحسي لها، لا يطرح أي مبرر للاعتقاد بان بياض الثلج وبرودته هلى هذا النحو. إننا ندرك الثلج فعلا على أنه بارد وأبيض بنفسه؛ ولكن على اعتبار أن قيامنا بذلك إنما ينتج عن ترتيب جزيئات ذوات كيفيات أولية، لا حاجة لافتراض أن الثلج حقيقة كما ندركه حسيا. للثلج ترتيبات جزيئية بعينها، تناسبها في إنتاج أفكار البرودة والبياض فينا؛ ولكن كما أنه لا شيء في النار يشبه الألم، لا حاجة لأن يكون في الثلج شيء يشبه البياض والبرودة التي يبدو أنه يحتازهما. الحالة مختلفة مع الكيفيات الأولية. لتفسير كيفية إدراكنا الحسي للأشياء على اعتبار أنها تحتاز على شكل، وأنها صلبة، نحتاج لافتراض أن الأشياء تحتاز تلك النوعيات بالطريقة التي تبدو لنا.

ر.س.و.

*التمثيلية، النظرية، في الإدراك الحسي.

Peter Aallexander, *Ideas, Qualities and Corpuscles* (Ccambridge, 1985).
Margaret D. Wilson, "History of Philosophy in Philosophy Today; and the Case of Sinsible Quaities", *Philosophical Review* (1992).
R.S. Woolhouse, *John Lock* (Brighton, 1983), ch.4.

* **التأويل.** تصور نظري أو سردي للحقائق أو النصوص أو الأشخاص أو الوقائع يجعل الموضوع مفهوما. في البداية اعتبر التأويل، بوصفه مشكلة فلسفية أصيلة، سمة خاصة من سمات العلوم الإنسانية. التأويل التاريخي المؤسس على خبرة حية، الفهم، واللغة الجارية إنما تقابل التفسير العلمي المؤسس على مكون غريب، ملاحظة، ومفاهيم نظرية. في الفلسفة الوجودية والهرمانطيقية، يصبح التأويل اللحظة الأكثر حاسمية في الحياة الإنسانية. هكذا يتم تحديد خصائص الكائن البشري على اعتبار أنه يحتاز على فهم لذاته، وللعالم وللآخرين. لا ريب أن هذا الفهم لا يكمن ـ كما في الانطولوجيا والأبستمولوجيا القديمتين ـ في خصائص عامة للكون أو العقل، بل في تأويلات ذاتية ـ نسبية مشروطة تاريخيا لعالم الحياة الاجتماعية. أكدت تيارات متأخرة من قبيل *مابعد الحداثوية و*البراجماتية المحدثة شمولية التأويل، وجادلت بأن العلوم الطبيعية نفسها مجرد تأويلات.

هـ.هـ.ك.

*التأويل، علم.

C. Taylor, "Interpretation and the Sciences of Man" in Philosophy and the Human Sciences, ii (Cambridge, 1985).

* **التأويل، علم [الهرمونيطيقا].** يمكن أن نشتق من اسم هرمس، رسول الآلهة اليونانية، *hermeneuein*، (التي تعني «أن تؤول») و *hermeneutike* (فن التأويل). أصبح مهما بعد حركة الإصلاح الديني، حين احتاج البروتستنت إلى تأويل الإنجيل بطريقة صحيحة. يعزو علم التأويل الوسيط الإنجيل أربع مستويات من المعنى الحرفي، المجازي، الأخلاقي، والتمثيلي. غير أن حركة الإصلاح تصر على التفسير الحرفي أو «النحوي» وعلى دراسة العبرية واليونانية. يمكن تقسيم علم التأويل الحديث إلى ثلاثة أطوار.

1. فردريك شليرماخر (1768–1834)، عالم اللاهوت البروتستنتي العظيم، المتخصص في أفلاطون، ألقى محاضرات منذ عام 1819 في النظرية المنظومية في تأويل النصوص والكلام. (ثمة أفلاطوني آخر، فردريك آست (1778–1841) أصدر عام 1808 كتابا بعنوان *Elements of Grammar, Hermeneutics and Criticism*). غاية المؤول هي «فهم النص في البداية والنهاية بطريقة أفضل حتى من طريقة مؤلفه في فهمه»: «على اعتبار أنه ليست لدينا دراية مباشرة بما أراده المؤلف، يتوجب أن نحاول أن نعي الكثير من الأشياء التي كان يعيها، باستثناء حين كان يتأمل في عمله ويعتبر قارئا لنفسه». يتم تأويل النص من منظورين: منظور «نحوي»، في علاقته باللغة التي كتب بها، ومنظور «سيكولوجي»، في علاقته بذهنية المؤلف وتطوره. إننا لا نستطيع الحصول على فهم تام لأي من ذينك المنجهين، لأننا لا نستطيع أن نحتاز على دراية كاملة باللغة أو الشخص: «إننا نتحرك جيئة وذهابا بين الجانبين النحوي والسيكولوجي، وليس ثمة قواعد تشترط كيفية القيام بهذه المهمة على وجه الضبط». نحن لا نستطيع أن نفهم كلية *لغة، شخصا، أو نصا، ما لم نفهم أجزاءه، ولا سبيل لفهم أجزائه على نحو كامل إلا بفهم الكل. لذا فإننا متورطون على كل مستوى في *دائرة تأويلية، تأثير متبادل مستمر بين الكل والجزء؛ «لا يمكن فهم النص مباشرة... كل قراءة تضعنا في وضع أفضل للفهم، كونها تزيد من معارفنا». (نطاق المعرفة المتعلقة، لا الدائرية وحدها، يحول دون قيام تأويل محدد. إن فهمنا لـ «!Hand me my clubs» في سياق الجولف، دائري، فالمنطوق بأسره وحده الذي يبدد غموض «hand» و «club» لكنه محدد وتام.)

2. يقوم دلتاي، كاتب سيرة شليرماخر، ببسط علم التأويل بحيث يستهدف فهم كل السلوك والنتاجات البشرية. فهمنا للمؤلف، أو الفنان، أو الفاعل التاريخي ليس مباشرا، بل يكون عبر القياس على خبرتنا. إننا نعيد معايشة القرارات الماضوية، الخ.، بتعاطف تخيلي.

3. علم هيدجر بعلم التأويل من دربته في علم اللاهوت ومن دلتاي. علم التأويل اللاهوتي معني بتأويل نصوص قديمة؛ دلتاي معني بفهم العلوم الثقافية، في مقابل العلوم الطبيعية، وهو مهتم أساسا، إن لم نقل حصرا، بتأويل نتاجات المجتمعات السالفة. في *Being and Time*، يحظى علم التأويل بمعنى معمق وواسع. إنه معني بتأويل الكائن الذي يقوم بتأويل نصوص الإنسان ومنتجاته، الذي قد يصبح، ولكن دون أن يحتم عليه أن يصبح، عالما في الثقافة: الكائن البشري أو *Dasein*.* إن *ظاهراتية هيدجر تأويلية، وليست ترانسندتالية مثل ظاهراتية هوسرل. يتوجب أن تكون مقاربتنا لـ *Dasein* تأويلية، لأن سجاياه الأساسية و«عالمه» ليست كما يعتقد هوسرل ظاهرة للعيان، بل مخبأة، جزئيا بسبب ألفتها، وجزئيا بسبب نزوع *Dasein* شطر إساءة تأويل وإبهام طبيعته الخاصة به وجوانب من نفسه من قبيل الأخلاق. فهم *Dasein* أقرب ما يكون لتأويل نص تغشوه التأويلات الماضوية (أو النفاذ في محاولات شخصية عصابية عقلنة سلوكياتها) منه إلى دراسة الرياضيات أو حركة الكواكب. لم يعد علم التأويل يطرح قواعد أو نظرية في التأويل؛ إنه تأويل *Dasein*. بيد أن ظاهراتية التأويل تطرح تصورا في الفهم، إذ يتعين أحد جوانب Dasein الأساسية في فهم ذاته وبيئته، ليس بمعنى التأويل المحايد أو الإقرار الصريح، بل بمعنى رؤية «الإمكانات» المتوفرة له، كأن يعتبر المطرقة شيئا يصلح به الكرسي: «كل رؤية قبل - محمولية بسيطة للعالم اللامرئي الجاهز - للاستخدام تعد بذاتها أصلا رؤية «تأويل - فهم»». إن احتياز *Dasein* على مثل هذا «الفهم المسبق» هو ما يمكّنه من تأويل النصوص الغريبة وفهم ذاته بطريقة فلسفية صريحة. نادرا ما تذكر أعمال هيدجر المتأخرة علم التأويل، لكنه يؤول نصوصا شعرية وفلسفية بطريقة أكثر تقليدية. إن علم التأويل عنده يختلف عنه عند دريدا: عند هيدجر الألفاظ «تعرض» شيئا يتجاوزها، ألا وهو الوجود، ويتوجب علينا أن نفكر في هذا الشيء، لا في النص فحسب، كي يتسنى لنا فهم ما يقوله. لقد أثر *Being and Time* في جادمر وفي التأويل اللاأسطوري للإنجيل الذي قال به ردولف بلتمان (1884–1676).

م.جي.آي.

A. Lake and A. Neschke (eds.), *La Naissance du paradigm hermeneutique: Schleiermacher, Humboldt, Boeckh, Droysen* (Lille, 1990).
K. Muller-Vollmer (ed.), *The Hermeneutics Reader (Oxford, 1986)*.
R.E. Palmer, *Hermeneutics: Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthy, Heideggar and Gadamer* (Evanston, Ill., 1969).
P. Ricoeur, *Hermeneutics and the Human Sciences* (Cambridge, 1981).

* **التاويلية، الدائرة.** غالبا ما يستخدم هذا التعبير من قبل الفلاسفة (القاريين أساسا) الذي ينتمون إلى الموروث الممتد من شليرماخر ودلتاي إلى هيدجر وجادامير وريشو. إنه يتعلق بالدائرية الكامنة في كل فهم، أو بالحقيقة التي تقر أن الفهم لا يكون إلا عبر معرفة مسبقة ضمنية تنبهنا إلى ملامح أساسية في النص نحن عرضة لأن نغفل عنها. على ذلك فإن كل نص (وكل قراءة له) يتدبر سبيله في تجاوز «أفق القابلية للفهم» الذي يشكل مرجعية افترضات تأويلية سالفة. يدور الجدل الآن بين من يعتبر الفهم (على شاكلة جادامير) عبر الحوار أو التحادث الثقافي المستمر، ومن يرغبون (على شاكلة هبرماس) في إقرار دور أكثر استقلالية لممارسة الفكر النقدي.

سي.ن.

*التأويل.

D.C. Hoy, *The Critical Circle: Litertature and History in Contemporary Hermeneutics* (Berekeley, Calif., 1978).

* **أونيل، اونورا (1941–).** فيلسوفة سياسة وعالمة أخلاق بريطانية، كتبت عن فلسفة كانت الأخلاقية واستخدمت النهج الكانتي في تناول قضايا أخلاقية وسياسية، من بينها مسائل أغفلت تقليديا من قبيل وضع الأبناء ودور الأبوة، النوع الجنسي (من حيث الذكورة والأنوثة)، ومسائل العدالة الدولية. انتقدت الكثير من الفلسفات الأخلاقية والسياسية المسماة عادة بالكانتية من قبل أنصارها والمتخلين عنها. عادة ما تؤكد مثل هذا الأعمال الأوامر والواجبات الأخلاقية، لكنها لا تخلص حقيقة لتوكيد كانت المبادئ التي يمكن تبنيها بشكل كلي. في الفلسفة السياسية الليبرالية المتأخرة (أساسا في الولايات المتحدة)، تفهم *«الكانتية» على أنها مؤسسة على الحقوق ومن ثم فإنها تفهم على اعتبار أنها تقلل من شأن القيم، الحاجة، والإلزام. تجادل أونيل بأن النهج الكانتي بالمعنى الدقيق يشتمل كل هذه التصنيفات.

إي.جي.ف.

Onora O'Neill, *Faces of Hunger* (London, 1986).
, *Constructions of Reason* (Cambridge, 1989).

* **أوين، ج.إي.ل.** (1922–82). أثر جويل أوين كثيرا في دراسة الفلسفة القديمة على مستوى العالم. كان أستاذا في أكسفورد، هارفارد، وكيمبردج، على التوالي، وقد نشر عددا قليلا من الأبحاث أحدث تأثيرا معمقا، خصوصا في مكانة محاورة *Timaeus*في فلسفة أفلاطون وفي دور الديالكتيك في نهج أرسطو الفلسفي؛ وقد كان نصيرا لجماعة من العلماء الأوربيين أصدرت سلسلة من مجلدات الندوات التي عقدت حول النزعة الأرسطية. من المبادئ التي يؤكدها في أعماله أهمية النهج والبرهان، في مقابل المبدأ والتعليم، في ممارسة الفلسفة وتاريخها، وقد طبّق هذه الرؤية في تحديه لعدد من التأويلات التقليدية لأفلاطون وأرسطو. كان أوين نشطا في استقطاب الحماس وبثه في الطلاب الخريجين وأعضاء هيأة التدريس الجدد. كانت وسيلته هي البراهين الحية في الديالكتيك، التي بيّن عبرها أن دراسة الفلسفة القديمة تتطلب الصرامة الفلسفية والضبط الفيلولوجي. ثمة بحث واعد، يوضح جوانب عديدة من فكره وأسلوبه، بعنوان "The Platonism of Aristotle'، وقد أعيد طبعه في *Logic, Science and Dialectic* (London, 1986).

جي.د.ج.إي.

* **الأيديولوجيا.** وفق استخدامها الأصلي، الأيديولوجيا هي «علم الأفكار» العام، علم عناصرها وعلاقاتها (دستت دي تريسي، 1754–1836). رغم أن الاهتمام بالأيديولوجيا بهذا المعنى ظل قائما ـ حيث اتسم أحيانا بصبغة أكثر قبلية، وأحيانا أخرى أكثر سوسيولوجية ـ ربما يتعين أكثر الاستخدامات أهمية في الفلسفة وعلم السياسة المعاصرين في دلالة أكثر قصرا وقيمية، حيث تشير إلى مجموعة من المعتقدات والقيم يتبناه فرد أو جماعة لأسباب ليست ابستمولوجية، مثال الأيديولوجية البرجوازية، الأيديولوجية القومية، أو الأيديولوجيا الجنسية.

عادة ما يشتمل الاستخدام القيمي لهذا المصطلح على عنصرين: أولا، أسلوب بعينه في التفسير حيث يعزى سواد معتقدات وقيم بعينها (بدرجة كبيرة) إلى دور غير ابستمولوجي تقوم به نسبة إلى الأفراد (أو المجتمع) يوظف في التوحيد بينهم. يمكن تحديد هذا الدور عبر تلبية المصالح غير الابستمولوجية عند جماعة ما، أو عبر الوظائف الرمزية ـ السوسيولوجية من قبيل الاستقرار أو شرعية الوضع الراهن.

ثانيا، أسلوب بعينه في النقد يوظف في لارتياب في المعتقدات والقيم عبر طرح هذا النوع من تفسير الرمزي - السوسيولوجي أو المؤسس على مصالح لسواد تلك المعتقدات والقيم - وهو تفسير نميز بجهل المعتقدين أنفسهم إياه.

هكذا يجادل كارل ماركس وفردريك إنجلز بأن لأفكار المهيمنة في أية حقبة لا تعكس فحسب خبرة لطبقة المسيطرة، بل تقوم أيضا بخدمة مصالحها. إن لأفكار المهيمنة تقوم بهذه المهمة جزئيا عبر «عكس» ختلف أوجه الواقع الاجتماعي - تكريس العارض اريخيا وعرض الرابط الطبقي بحيث يكون ضروريا كليا، أو عكس دور السبب والنتيجة في التفكير في لنشاط الاقتصادي أو «الطبيعة البشرية» - بطرق تجعل لنظام الاجتماعي يبدو طبيعيا، محتما، أو عادلا. في عهد أحدث، طورت *مدرسة فرانكفورت مفهوما في لأيديولوجيا مفاده أنها بنية اتصالية تشوها تشويها منتظما ن قبل علاقات القوة؛ وعلى وجه االخصوص طور جورقن هابرماس مفهوم «النقد الأيديولوجي» الذي يؤكد نشل بعض المعتقدات والقيم في تحمل النقاش الجمعي لمفتوح، غير المفروض، الذي لا يؤكد المصالح كثيرا. (في المجتمع الأكثر أرثوذكسية، أكد كارل مانهايم وآخرون الوظيفة الاجتماعية للأيدولوجيا في إحداث التغير أو التقليل من حدة الصراع القيمي الظاهر.)

ثمة عدد من القضايا تثار في هذا السياق: ما الشحنة الحاسمة التي تنجم عن وصف لمعتقد بأنه أيديولوجيا؟ قد يكون هناك خلل ابستمولوجي في تبني اعتقاد لأسباب «تخفى» عن المرء وتتضمن مصالح عوضا عن الشواهد، ولكن ربما تشتمل كل عمليات تشكيل المعتقدات على مسببات لا يسلّم بها و(على أقل تقدير) بعض المصالح غير المعرفية. فضلا عن ذلك، قد تحتاز عمليات تشكيل المعتقد التي تكون من هكذا قبيل على مناقب معرفية مختلفة، مثل الجدارة بالثقة. أيضا فإن كون المعتقد الناجم عن مثل هذه العمليات صحيحا أو يعكس شواهد متوفرة قد يظل موضعا للجدل. هل يشكل مجرد إخفاق المعتقد في الدراية بأصوله أو تحمل النقاش الاجتماعي لمحتواه خللا ابستمولوجيا حقيقيا؟

ما بنية التفسير الأيديولوجي للمعتقدات والقيم؟ هل ثمة نظرية مناسبة للآليات السيكولوجية الاجتماعية تشكل وفقها المصالح الاجتماعية أو الحاجات الرمزية المعتقدات والقيم الفردية بطريقة تفترض ولا يعترف بها حين يزعم أن الأيديولوجيات تقوم بدور وظيفي؟

وأخيرا، ما الذي يفترض الاستخدام القيمي لمفهوم الأيديولوجيا بخصوص وجود سبل معرفية مغايرة ومبجلة ابستمولوجيا؟ وعلى وجه الخصوص، هل يفترض مفهوم الأيديولوجيا القيمي توفر مفاهيم البحث الموضوعي أو المصالح الموضوعية من ذات النوع الذي يجعل الاهتمام بالخاصية الاجتماعية التي تختص بها المعرفة والتقويم موضعا للارتياب؟

ب.ر.

*التاريخية، المادية؛ الكذبة النبيلة.

T. Eagleton, *Ideology: An Introduction* (London, 1991).
R. Geuss, *The Idea of a Critical Theory* (Cambridge, 1081).J. Habermas, *Knowledge and Human Interests* (Boston, 1971).
K. Mannheim, *Ideology and Utopia* (London, 1946).
K. Marx and F. Engels, *The German Ideology* (1846; first pub. 1932).

* **أيديولكت** .(idiolect) مصطلح يشير إلى *لغة الفرد في مقابل لغة الجماعة (سوسيولكت). عني الفلاسفة بالأديولكت أكثر من عنياتهم بالسوسيولكت بسبب ارتباط اللغة أو المعاني بالفرد وأوضاعه القصدية. إنها تشكل موضع التقاء فلسفة اللغة وفلسفة العقل.

يمكن أن يحتاز المرء على مفهوم اجتماعي عال للأديولكت، لكن ذلك لن يفسد الفكرة التي تقر أنه حين يدرس المرء الأيديولكت فإنه يعني باقتدار الفرد اللغوي لا بلغة الجماعة. بكلمات أخرى، ليس هناك تناقض في فكرة وجوب أن يفكر المرء في الأيديولكت بوصفها مشكّلة اجتماعيا. الراهن أن تايلر برج يتبنى هذه الرؤية بالضبط في الأيديولكت. هذا أمر مهم لأنه يحمينا من الاستخدام السائد وغير الدقيق لذلك المصطلح في الحديث عن مفهوم فرداني أو غير اجتماعي للغة الفرد. يتوجب لذا توخي الحذر في التمييز بين موضع دراسة الأيديولكت (إنجليزية بيتر ستراوسن مثلا) والسوسيولكت (إنجليزية أكسفورد مثلا) من جهة، والمفهوم الفرداني (عند تشومسكي مثلا) أو الاجتماعي (عند تايلر برج مثلا) لمواضيع الدراسة تلك. لا يسري مصطلح «أيديولكت» تماما إلا على موضع دراسة بعينه (أي لغة فرد ما)، ولا يسري على مفهوم فردى ما للغة.

أي.ب.

Akee Bilgrami, *Belief and Meaning* (Oxford, 1993), 66-73.
Tyler Burge, 'Wherein is Language Social?', in *Reflections on Chomosky*, ed. A. Georgw (Oxford, 1989).

* **اير، آلفرد جوليس** (1910–1989). فيلسوف

بريطاني، نشر أول كتبه *Language, Truth and Logic* في عام 1936. يظل هذا العمل الصياغة الكلاسيكية *للوضعية المنطقية. تتعين تعاليمه الأساسية في إقرار نوعين من الجمل التي تحتاز معرفيا على معنى، الجمل القابلة من حيث المبدأ للتحقق الامبيريقي (قابلة للاختبار الملاحظي)، والجمل التحليلية (الصادقة بسبب قواعد لغوية). تنتمي الجمل العلمية وجمل الحقائق العادية إلى الطائفة الأولى، في حين تنتمي جمل الرياضيات والمنطق إلى الثانية. الجمل الدينية والميتافيزيقية، من قبل الجملة التي تقر أن الله موجود، (بل حتى تلك التي تقر عدم وجوده)، والجملة التي تقر وجود منطقة من الأشياء في ذاتها تحتجب خلف الظواهر، جمل يعوزها المعنى، كونها لا تنتمي إلى أي من تينك الطائفتين. وعلى نحو مماثل، تعد جمل الأخلاق الأساسية خالية واقعيا من أي معنى، وإن سمح باحتيازها على دلالة عاطفية (بمعنى أنها تعبر عن مواقف انفعالية). بيد أنه يستبان من أعمال أير الأخيرة أنه لا يستهجن جمل الأخلاق قدر استهجانه الجمل الدينية والميتافيزيقية. أما بخصوص الفلسفة، فمهمتها إنما تتعين في طرح توضيح منطقي لمفاهيم العلم الأساسية، لا أن تقر كيف تكون الأشياء حقيقة.

في الآونة الأخير شرع أير في التخلي تدريجيا عن عقيدة الوضعية المنطقية، خصوصا عن مذهبها الذي يقر أن الدين محض هراء إن لم تكن أحكامه باطلة. اعتبر نفسه مدافعا عن *امبيريقية تقتفي آثار الموروث الهيومي، غدت أكثر قوة بفضل أدوات المنطق الحديث. أما الميتافيزيقا فتعامل بطريقة ارتيابية بقدر ما يعتبر التوضيح المفهومي نفسه طريقة في تبيان العالم الذي تسري عليه مفاهيمنا.

ثمة مواضيع متواترة في أعماله الكاملة، مثال الدلالة، تبرير الجمل المتعلقة بعقول أخرى، بالهوية الشخصية، وفوق ذلك كله، طبيعة معرفتنا بالعالم الفيزيقي. رغم أنه كان أصلا من دعاة الفينومينولوجية، فإن نظريته المتأخرة تقول إن الأشياء المادية عبارة عن افتراضات تقرها النظرية بغية التمكين من التنبؤ بمعطياتنا الحسية، لكنها غير قابلة لأن ترد إلى حقائق تتعلق بها. أيضا كتب أعمالا مهمة عن الاحتمال والاستقراء. في الأخلاق، أيّد نفعية معدلة، رغم أنه أوّل مبدأ *السعادة القصوى على أنه تعبير عن موقف أساسي تخيري.

ربما يكون *The Problem of Knowledge* الذي صدر عام 1956 أفضل أعماله. في هذا الكتاب، يعتبر أير الابستمولوجيا أساسا محاولة لتبرير مزاعم عادية *بالمعرفة ضد الارتيابية الفلسفية. يعرف المرء أن س إذا وفقط إذا كان يعتقد في س، لديه حق بأن يكون متيقنا من الأمر، ومحق حقيقة في أن س. تنشأ *الارتيابية حين يبدو أن هناك هوة منطقية بين شاهدنا الممكن الوحيد على وجود وخصائص أشياء من نوع بعينه ومزاعمنا الواثقة العادية بالدراية بها. مثال ذلك، يبدو أن سبيلنا الوحيدة للوصول إلى العالم المادي إنما تتعين في معطياتنا الحسية، وفي حالة العقول الأخرى يبدو أنها تتعين في سلوكهم، وفي حالة الماضي عبر الذاكرة. ثمة أربع أنواع من الحلول الممكنة: (1) تقر الواقعية الساذجة أن الأشياء التي تثير الإشكالية معطاة أصلا لنا، فنحن ندرك مباشرة الأشياء المادية، أو العقول الأخرى، أو الماضي، دون توسط المعطيات الحسية، أو السلوك، أو الذاكرة التي هي مجرد تمثيلات لها. (2) الردية ترد وجود الأشياء التي تثير الإشكالية إلى الاحتياز على أساليب مناسبة ضمن المعطيات المدللة، مثال المعطيات الحسية، السلوك أو صور الذاكرة والوثائق التاريخية. (3) يحاول النهج العلمي تبيان أن الاستدلال من الشواهد على النتيجة يحتاز على خصائص استقرائية جديرة بالثقة العلمية. الإشكال هنا هو أنه ليس هناك أساس استقرائي للانتقال مما هو س إلى ما هو ص، إذا كان الأول هو وسيلة اتصالنا الوحيدة بالأخير. (4) يقتصر نهج التحليل الوصفي، الذي يفضله أير إلى حد بعيد (رغم أنه يعدله لاحقا)، على وصف كيف نؤسس فعلا معتقداتنا على الشواهد ويبين أن الشكوى من أنها ليست مؤسسة كما ينبغي منافية للعقل كونها تطلب استيفاء شرط مستحيل.

رغم هجومه على المعتقدات المقدسة، لم يشارك في بعض من حملات الهجوم الأوسع نطاقا ضد الفلسفة التقليدية، كتلك التي شنها فلاسفة اللغة العادية من جهة، والسلوكية والفيزيقانية من أخرى.

ت.ل.س.س.

*لندن، فلسفة؛ اكسفورد، فلسفة؛ مبدأ التحقق؛ واقعيو المزاج، ومثاليو المزاج.

A.J. Ayer, *Perception and Identity*, ed., G.F. Macdonald (London, 1979).

, *The Philosophy of A.J. Ayer*, ed., L.E. Hann, The Library of Living Philosophers, xxi (La Salle, III., i992).

John Foster, *A.J. Ayer*, The Arguments of the Philosophers (London, 1985).

A. Phillps Griffiths (ed.) *A.J. Ayer: Memorial Essays* (London, 1991).

*** ايرلندية، الفلسفة.** كانت هناك فترة واحدة من الفلسفة المستمرة المبدعة في ايرلندا ـ من تسعينيات

القرن السابع عشر حتى خمسينيات القرن الثامن عشر. قبل ذلك، الشخصية المبرزة الوحيدة جون سكوت اريوجينا، الذي كانت أعماله تمس في بعض مواضعها أعمال القرن الثامن عشر، خصوصا في نزوعها شطر *وحدة الوجود، واللاهوت السلبي، *المثالية، والهرطقة. بعد خمسينات القرن الثامن عشر، أشهر نشاط فلسفي - حتى الآن على الأقل - كان ثانويا ومدرسيا، إما ضمن الإسكولائية الكاثوليكية، أو شرح وتحرير أعمال بركلي (أي.أي. لوس)، كانت (ت.ك. ابوت)، وهيجل (ه.س. ماركان).

الشخصية البارزة في الفترة المبدعة جورج بركلي، الذي تشير أعماله الأساسية إلى المشاغل الحاسمة في الفلسفة الإيرلندية، عنيت الابستمولوجيا، نظرية في الإدراك واللغة، وفلسفة الدين. مهم أيضا الإسهام في الاستاطيقا من قبل فرانسس هتشسون - الذي ولد ومات في ايرلندا وأنتج معظم أعماله المهمة حين كان يدرس في دبلن في عشرينات القرن الثامن عشر - وادموند برك، الذي كتب معظم عمله الفلسفي الأساسي (1757) *Philosophical Inquiry* حين كان طالبا في ترنتي كوليج في نهاية أربعينيات القرن الثامن عشر. في حين قد يكون بركلي وهتشسون وبورك هم الأكثر شهرة، ثمة فلاسفة مقتدرون آخرون - منهم وليام كنج، بيتر براون، روبرت كليتون، وادوارد سينج. أيضا كان هناك كتاب معروفون، أشهرهم جوناثان سوفت، تعكس بعض أعمالهم نظريات وبراهين مركزية في الفلسفة الايرلندية.

العمل الواعد *Christianity not Mysterious* الذي كتبه تولاند (1696) مستمد أساسا من نظريات لوك في المعنى والجوهر، وهو يجادل بأن المسيحية إما تقر تعاليم تخلو من المعنى - "Blictri" - أو أنها ليست دين تعاليم موحى بها. تحديه العقلاني رد عليه براون، الذي كان آنذاك أستاذا في ترنتي كوليج، أولا في *Letter* عام 1697، ثم بطريقة أكثر أهمية في *Procedure...of the Human Understanding* عام 1728، الذي يجادل دفاعا عن اللاهوت السلبي عبر تطوير مذهب حسي متطرف في العقل. تأثر براون مثل تولند بجون لوك، الذي يعد كتابه *Essay* أكثر الأعمال الخارجية تأثيرا على الفلسفة الايرلندية.

ثمة تياران في الفلسفة الايرلندية - اللوكية اليسارية واللوكية اليمينية. تولند يساري، يركن إلى عقلانية لوك وموقفه التنويري من الدين. براون يميني، فهو يوظف امبيريقية لوك والنزوعات الارتيابية والصوفية في *Essay*. لكن اليساريين واليمينيين لم يكونوا أنصارا خلّصا للوك، بل إنهم كانوا أحيانا أكثر نقاده دهاء، يشتقون نتائج من أعماله لم يكن قادرا أو راغبا في قبولها. يقترب مولينييه من أن يكون تابعا، لكنه أقرب لأن يكون مساعدا منه لأن يكون حواريا. الشكل النهائي لكتاب لوك *Essay* مدين له أكثر من أي شخص آخر (باستثناء لوك) كما توضح المراسلات التي جرت بينهما والتي نشرت عام 1708. ثمة استجابة مبدعة أخرى لتولند تأتي من اليمين على يد رئيس الأساقفة كنج، الذي دافع في كتابه (1709) *Sermon on Predestination* عن الوحي الديني عبر الركون إلى *التميثلية، والتمييز بين الكيفيات الأولية والثانوية. يشتهر كنج أيضا بكتابه المؤثر *De Orgine Mali* (1702) الذي ناقشه ليبنتز مقدرا إياه في *Theodicee.*

عن تحدي تولند نتجت أيضا النظرية الانفعالية في المعنى وهي نظرية تتوخى الحذر كان استخدمها بركلي في (1732) *Alciphron*، المحاورة السابعة، لتفسير الوحي الديني. لكن بركلي لم يكن مدافعا صريحا عن الجناح اليميني. هكذا يشن في المحاورة السادسة من *Alciphron* هجوما عنيفا على موقف براون - كنج اللاهوتي بطريقة تشبه طريقته السابقة في الهجوم على المادة. رد براون في (1733) *David Analogy*، حيث بينت تعليقاته الساخرة والارتيابية في نظرية بركلي الانفعالية في الوحي الصبغة الثورية التي تتميز بها النظرية، وهي نظرية استخدمها بورك في *Philosophical Inquiry*، صحبة النزعة الحسية، التي ربما استمدها من براون. ثمة موضوع آخر يبين الوحدة الداخلية وأهمية الفلسفة الايرلندية هو *إشكالية مولينييه. لم يشكلها ايرلندي فحسب، بل إن بعض أهم الردود عليها جاءت على أيدي ايرلنديين - بركلي، هتشسون، سينج، فضلا عن سوفت وبرك (بطريقة أقل مباشرية).

د.بير.

*الإنجليزية، الفلسفة؛ الاسكتلندية، الفلسفة.

B. Berman, 'Enlightenment and Counter- Enlightenment in Irish Philosophy' and 'The Culmination and Causation of Irish Philosophy, *Archiv fur Geschichte der philosophie* (1982).

J. Laird, 'Ulster Philosophers', *Proceedings of the Belfast Natural History and Philosophy Society* (1923).

*** الإيطالية، الفلسفة.** لم يتطور موروث فلسفي إيطالي على نحو واع بذاته إلا في القرن التاسع مع نمو حركة الوحدة الوطنية. منذ ذلك الحين، سيطرت على الفلسفة الإيطالية المدرستان المتنافستان: *المثالية و*الوضعية، صحبة تيار *الماركسية الإيطالي الذي يركن إليهما. غير أن كل معسكر منها يزعم أصولا

محلية ترجع إلى عهد النهضة، كما أن تأويلاتها المنتقاة للأسلاف الفكريين تظل تجد أصداء في بعض التواريخ المألوفة للفلسفة الإيطالية. هكذا يقتفي المثاليون أصولهم عند *الإنسية الأفلاطونية التي قال بها فيسينو وبيكو ديللا ميراندولا في القرن الخامس، مرورا بنزعة *وحدة الوجود العقلانية التي نادى بها برونو واليوتوبيا البيكونية عند توماسو كامبانيلا (1568–1639)، وانتهاء بفيكو وفنشنزو كوكو (1770–1823) في القرن الثامن عشر، الذين استوعبوهم في قراءتهم وتفصيلهم النقدي لكانت وهيجل. يعود الوضعيون إلى أتباع أرسطو البودانيين أصحاب النزوع الأكثر علمية، من أمثال بيترو بومبانزي (1462–1525)، ويجدون نسبا لديهم يشتمل على *المادية الميكانيكية والحسية عند برناندينو تيليشيو (1509–88)، جاليليو، ميكيافيللي، والمصلحين الاجتماعيين في حركة التنوير الإيطالية، مثل فيكو (الذين ينتسبون أيضا إليه)، انتونيو جينوفيزي (1712 – 69)، وجيتانيو فيلنجري (1752–88) في الجنوب، جماعة الميلانيين التابعة لسيزار بيكاريا (1738–94)، ميليتشور جيوجا (1767–1829)، وجين دومينوكو روماجنوسي (1765–1835) الذين أثروا بدورهم بعمق عبر *امبيريقية لوك وهيوم والتعاليم الارتباطية والنفعية التي قال بها هلفيتوس، كونديلاك، وبنتام. ثمة أمر شكل عاملا مشتركا بين التصورين استمر إلى يومنا هذا: الصراع الديالكتيكي بين الروماتين [مثني روما]، بين البابا والإمبراطور، الحياة الفاعلة والحياة التأملية، التحرر الاجتماعي والتأمل السماوي.

الشخصيتان الأساسيتان في المدرسة الوضعية في القرن التاسع عشر هما كارلو كاتانيو (1801–69) وربرتو اردیجو (1828–1920). ركن الأول إلى إصلاحات التنوير الميلاني، فيكو وكنت، كما أكد الحاجة إلى فلسفة تتبنى مناهج العلوم الطبيعية وتصبح علما اجتماعيا. اردیجو، الذي كان قسيسا، أصبح رائدا لنيوتونية جديدة ملحدة، تفسر فيها ذات «القوى» الميكانيكية الظواهر المادية والسيكولوجية على حد السواء. في القرن العشرين، استمر التفكير الوضعي عبر مدرسة علم الجريمة الإيطالية، خصوصا سيزار لمبروزو (1835–1909) وانريكو فيري (1846–1929)، مؤرخين وعلماء اجتماعيين مثل باسكويل فيلاري (1826–1917)، بعض الماركسيين المبكرين، خصوصا اكيلي لوريا (1857–1943)، ورواد علم الاجتماع السياسي فلفريدو بيرتو (1848–1923) وجيتانو موسكا (1858–1941). أيضا كان هناك عدد من فلاسفة العلم المهمين ضمن الموروث الامبيريقي، خصوصا جيوفاني فيليتي (11863–1909) وماريو كالديروني (1879–1914).

من ضمن المثاليين، مزج انتونيو روزميني - سرباتي (1797–1855) وفنشنزو جيوبرتي (1801–52) بين الموروث الأفلاطوني المحدث الإيطالي *والكانتية المحدثة، حيث قاما كل بطريقته بعزو أنشطة المقولات الكانتية في الفهم إلى حدسنا للوجود الإلهي. خلال ثورة 1848، وضعا فلسفتيهما في خدمة أنصار بيوس التاسع الكاثوليكيين الليبراليين، كي تنافسا القومية الإنسية والديمقراطية التي قال بها جيوسبي مازيني (1804–72)، الذي ماهى بين الله والشعب، لكنه اتهم من قبل المحافظين بالهرطقة. وفي حين أفل نجم فكرهما في الشمال بسبب بزوغ نجم الموروث الوضعي في النصف الثاني من القرن العشرين، فصّلت فيهما نقديا وجعلتهما دنيويين جماعة العلماء الهيجليين الجنوبية، خصوصا اوجستو فيرا (1813–85)، بتراندو سبافنتا (1817–82)، وفرانشيسكو دي سانكتس (1817–82). أيضا راموا استكمال التيارات الأساسية في الفلسفة الأوربية المعاصرة بالموروث الإيطالي. جادل سبافنتا بأنه قد حدث «تدوير للفكر الأوربي» إذ استبق الفلاسفة الإيطاليون أو تصوروا تصورا مستقلا العناصر الأساسية في الفلسفة الأوربية الحديثة، حيث مثّل الأفلاطونيون العقلانيين، ومثّل الأرسطيون الامبيريقيين، واستبق كامبانيلا وفيكو تحلل المدرستين عند كانت وهيجل على التوالي. واصل كروتشه وجنتيل هذا الموروث، حيث طورا مذاهب تاريخانية وسيطرت أفكارهما على الفلسفة الإيطالية في بداية القرن العشرين. أصبح جنتيل الفيلسوف الرسمي *للفاشية، كما مارست المدرسة المثالية هيمنتها القوية على الماركسية الإيطالية، كون انتونيو لابريولا (1843–1904) تلميذا لنقد سبافنتا وجرامسي المتعاطف لكروتشه، رغم وجود تيار وضعي مهم كان جلفانو ديلا فولب (1895–1968) وكوليتي أهم أنصاره.

بينما واصل بعض الفلاسفة المعاصرين الموروث الوضعي، مثل بوبيو في القانون وعلم السياسة ولودوفيكو جيمونات (1908–91) في فلسفة العلم، ظل معظم الفلاسفة الإيطاليين، مثل الوجودي نيكولا اباجنانو (1901–90) ولدجي باريسون (1918–) ومابعد الحداثي فاتيمو، معنيين أصلا بإعادة صياغة الموروث الفلسفي الألماني، رغم أن انتباههم قد تحول من كانت وهيجل شطر نيتشه، هوسرل، ياسبرز، وهيدجر.

ر.ب.م.

Richard Bellamy, *Modern Italian Social Theory* (Cambridge, 1987).
J.H. Randall, *The Career of Philosophy* (New York 1962).
Guido de Ruggiero, *Modern Philosophy* (London, 1921).

* **إيفانز، جاريث** (1946– 80). أسهم في الاعمال التي ازدهرت بعد عام 1970 في أكسفورد فيما يتعلق بفلسفة اللغة، وقد تأثر بالأمريكي دونالد ديفدسون (انظر أيضا: دمت، مكداول، بيكوك، كرسبن رايت). يطور كتابه الذي نشر بعد وفاته *The Verieties of Refrence* فكرة مكداول التي تقر أن جوانب العقل، مثل التفكير في أشياء فردية، أشكال من التحامه بالبيئة. هذا يعارض بشكل متطرف *الديكارتية التي تعتبر التفكير عملية تحدث حدوثا مستقلا أساسا عن طبيعة أو حتى وجود البيئة. أثر إيفان على نحو خاص في توكيد أن التفكير يرتكز على قدرات جسمية، وهذا عمل يواصل الموروث الكانتي الأكسفوردي، الذي ارتبط بستراوسن، والمتعلق بتحديد استحقاقات الفكر الموضوعي. رحيله المبكر، كما هو شأن رحيل رامزي، يشكل خسارة فادحة للفلسفة البريطانية.

ج.و.مك.

*الإشارة.

G. Evans, *Collected Papers* (Oxford, 1985).

* **إيلان فيتال** .(elan vital) المفهوم المركزي في نظرية «التطور الخلاق» التي يناصرها الفيلسوف الفرنسي هنري برجسون (1859–1941). تأثر برجسون كثيرا بداروين وتأثر (أكثر) بهوسرل وسبنسر، لكنه شعر أن النهج المادي الصرف في مقاربة *التطور عاجز عن تفسير ظهور أعضاء مركبة جديدة وانبثاق الحياة بوجه عام في ترتيب الوجود. لذا جادل بأن ثمة نوعا من الروح الحيوية *(elan vital)* تدفع التطور العضوي. ينكر برجسون أنه يرسم صورة سبق أن خططت، غير أنه، كما هو الشأن في مثل تلك الصور، يضع مخطط برجسون الكائنات البشرية في مكان ليس غريبا عنهم، أي في القمة.

م.ر.

H. Bergson, *L'Evolution creatrice* (Paris, 1907); tr. as *Creative Evolution* (London, 1911).

* **ايلنخوس** (elenchus). كلمة يونانية تشير إلى مساءلة شخص بغية اختبار أو فحص قوة حججه أو مصداقية أقواله. تعد مثل هذه المساءلة مركزية في نهج سقراط في فحص أفكار الآخرين، كما صوره أفلاطون في محاوراته المبكرة (مثل *Protagoras*). عند سقراط، المقصود دائما تقريبا هو تبيان الأخلاط، التناقضات، أو سائر أنواع الخطل في مواقف خصومه، وهكذا أصبحت كلمة *elenchus* تشير إلى دحض أو إنكار رؤية ما. غرام سقراط بدحض الرؤى، الذي اقترن *بسخريته الملحوظة، حال دون حظوته بأي صديق.

ن.جي.هـ.د.

Richard Robinson, *Plato's Earlier Dialectic* (Oxford, 1953).

هذا نص أساسي في هذا الخصوص.

* **الإيليون.** اسم جمع يشير إلى ثلاثة فلاسفة نشطوا منذ بداية القرن الخامس ق.م. حتى منتصفه: بارمنيدس، زينون الإيلي، وميليسوس؛ وقد سموا على مدينة إيليا (الآن فيليا) في جنوب إيطاليا، المدينة التي ولد فيها بارمنيدس وزينون. لا نعرف شيئا عن أي فيلسوف آخر ربما كان نشطا في إيليا أو تبنى النهج الإيلي (لكن أفلاطون في Sophist 242c يقترح أنه قد يكون هناك فلاسفة من هذا القبيل)، باستثناء السفسطائي جورجياس (انظر أدناه) واكسينوفانس وفق موروث مشكوك في أمره، لا دليل على وجود «مدرسة» رسمية، ولا حتى اتصال شخصي بين ميليسوس والفيلسوفين الآخرين. ضم الإيلين تحت اسم واحد يسوغه تشابه المنهج، البراهين، والنتائج التي نعثر عليها فيما تبقى من أعمالهم وفي شهادات أخرى. (بخصوص التفاصيل الشخصية، انظر: *بارمنيدس؛ *زينون الإيلي؛ *ميليسوس.)

يتفق الإيليون على إنكار الخبرة الحسية سبيلا للحقيقة، وعلى قبول المعايير الرياضية التي تشترط الوضوح والضرورة في البرهنة. يزعم بارمنيدس وميليسوس أنهما يبدآن من مقدمات لا يرتاب فيها العقل، وأنهما يستدلان منها استنباطيا. أما زينون، بقصد هدام، فلم يعن إلا بمقدمات الخصوم وهو يزعم أنه يستنبط تناقضات منها. سلاحه، الذي يستخدمه الآخران مرارا، هو برهان خلف على المبدأ المقابل.

كان تأثير الإيليين مباشرا، قويا، ومستديما. لقد أثاروا مسألة معايير الاستدلال بوجه عام، وأكدوا وجوب تعريف مواضيع المعرفة بطريقة دقيقة. الفلاسفة الذين سبقوا سقراط، فضلا عن أرسطو، الذين أنكروا نتائجه، حملوا براهينهم محمل الجد، وقد انتهوا إلى اتخاذ مواقف في المسائل الميتافيزيقية التي أثاروها. جادل جورجياس (أحد *السوفسطائيين) بأسلوب إيلي دفاعا عن نتائج ارتيابية في عمله «On Nature or What Is Not». أيضا اعترف أفلاطون بفضلهم في تهيئة

المشهد الثقافي في *Parmenides* ودور «Eleatic Stranger' في *Sophist* و *Politicus*. الراهن أن معظم التحليلات الفلسفية اللاحقة في العصر القديم، خصوصا تحليلات المفاهيم المنطقية والرياضية، مدينة لأساليبهم ورؤاهم.

إي.ل.هـ.

J. Barnes, The Presocratic Philosophers, i (London, 1979).

*** اينشتين، آلبرت** (1879– 1955). عالم فيزياء ألماني أشتهر بتأسيس النظرية النسبية وفق مبدأين بسيطين معززين امبيريقيا: أنه يتوجب أن تكون قوانين الفيزياء متماثلة نسبة إلى كل الملاحظين بصرف النظر عن وضع حركتهم، وأن كل مثل هؤلاء الملاحظين سوف يقيسون سرعة الضوء القياس نفسه. نتيجة لهذين المبدأين، تخلى بطريقة دراماتية عن المفاهيم التقليدية في المادة والزمن بأن أثبت تكافؤ الكتلة مع الطاقة، E \ mc2، وخلص إلى أن الإحداثيات الزماكنية المستخدمة من قبل ملاحظَين في حركة نسبية للتعبير عن قوانين الفيزياء يتوجب أن تكون مهمة بحيث تختلف أحكامهما بخصوص أي الحوادث تقع متزامنة. يذكر أينشتين أيضا لمعارضته التأويل المتشدد الذي تقره *ميكانيكا الكم ـ رغم أن عبارته التي تقتبس غالبا «إن الله لا يلعب بالنرد» تعد مجحفة إلى حد كبير بنقده الأساسي الآخر الذي يقر أن ذلك التأويل يخفق في طرح وصف حتمي مستقل عن القياس للواقع الفيزيقي. من ضمن إسهاماته المتعددة الأخرى في الفيزياء، يبرز اثنان: فرضه القائل بأن الضوء يتكون من حزم صغيرة منفصلة تسمى الفوتونات (وقد فاز بسببه رسميا بجائزة نوبل)، وتحليله للمقذوف المنحني للجسم الذي تؤثر عليه الجاذبية بوصفه في الواقع حركة تسير «في خط مستقيم» تحدث في *زمكان منحني تشكلت من قبل توزيع المادة في داخله.

ر.كلي.

*الحتمية.

A. Pais, 'Subtle is the Lord...': *The Science and Life of Albert Einstein* (Oxford, 1982).

*** الأهلانية.** المجتمع الذي يخلق نخبة عبر مكافآت مناسبة مؤسسة على إنجازات تميز البعض عن سواهم مجتمع أهلية. لقد وصف بأنه مجتمع يتميز «بمهن مفتوحة للمواهب» (جون راولز). تعد أهلانية المميزات طبيعية كونها مؤسسة على السجايا الشخصية الجديرة بالتقدير. تعرف الأهلية بأنها الإنتاجية العليا الناتجة عن الجمع بين الذكاء والجهد، وهو تعريف راج في شكل الصياغة I + E = M (مايكل يونج) [ذكاء + جهد = أهلية]. تتطلب الأهلانية المساواة في الفرص، وشكلا من أشكال التخطيط المركزي؛ يتوجب أن تمنع المعاملة المساواتية بقدر ما تحول دون مختلف أشكال محاباة الأقارب أو الأرستقراطية الوراثية.

هـ.أي.ب.

*الأرستقراطية، الطبيعية؛ المحافظية؛ النخب؛ النخبوية.

Michael Young, *The Rise of Meritocracy 1870-2033* (London, 1958).

ب

* **بابنيو، ديفيد** (1947–). فيلسوف إنجليزي، وهو الآن أستاذ فلسفة العلم في كنج كوليج بلندن. عمل في الميتافيزيقا، الابستمولوجيا، وفلسفات العلم والعقل والرياضيات. موقفه العام واقعي متشدد، فيزيقاني في الميتافيزيقا، ووثوقي في الابستمولوجيا. هو أحد مبدعي النظرية الغائية في *التمثيل الذهني، وهذا حل لإشكالية *القصدية يشتق المحتوى القصدي لمعتقداتنا من الظروف التي تنجح الأفعال المؤسسة على تلك المعتقدات وبعض الرغاب في تلبية الأخيرة. على اعتبار أن «تلبية» الرغاب يعني جعل محتواها صادقا، محتم على النظرية أن تفسر كيف تحصل الرغاب على محتوياتها. يفسر بابنيو محتويات الرغاب الأساسية عبر الوظائف الغائية التي وهبها لها الانتخاب الطبيعي.

ت.سي.

*العلم، إشكاليات فلسفة.

D, Papineau, *Philosophical Naturalism (Oxford, 1993)*.

* **البارادايمية ، برهان الحالة**. نوع من البراهين يسود هذه الأيام في *الفلسفة التحليلية، بتوكيدها الاستخدام اللغوي الفعلي. جادل الفلاسفة منذ زمن طويل فيما إذا كانت هناك أشياء من قبيل الإرادة الحرة أو البرهان الاستقرائي القوي. يزعم برهان الحالة البرادايمية أنه إذا طبق التعبيران «إرادة حرة» و«برهان استقرائي قوي» عبر قياس المماثلة على مواقف بعينها ورفض تطبيقهما في أخرى، فإنه يتوجب أن تمثل الأولى حالات أصيلة للإرادة الحرة، الخ.، وإلا لما احتازت التعبيرات على الدلالات التي تحتازها بالفعل. غير أنه بالمقدور التساؤل عما إذا كان هذا لا يثبت وجود إرادة حرة، الخ. إلا بمعنى تعوزه القيمة. إن هذا البرهان قريب الشبه، لكنه مختلف عن البراهين *الترانسدنتالية، التي لا تركن إلى الطريقة الفعلية التي نتحدث بها بل إلى الطريقة التي يتوجب أن نتحدث بها أصلا، إما بوجه عام أو في مواضيع معطاة.

أي.ر.ل.

R.J. Richman, 'On the Argument of the Paradigm Case', *Australian Journal of Philosophy* (1961), discussed by C.J.F. Williams (ibid.) and Richman (ibid. 1962).

* **باربرا، كيلارنت** (Barbara, Celarent). استهلال قصيدة سداسية التفعيل عمرها ثمانية قرون تتضمن أسماء تذكر *بالقياسات الصحيحة. يصفها دي مورجان بأنها «أسماء سحرية... تحمل معنى يفوق معنى كل كلمة سبق أن استحدثت»، في حين وصفها جيفونز بأنها «عديمة المعنى وغير علمية إطلاقا». حروف العلة تدل على *الكيف والكم [E مثلا تدل على القضية الكلية السالبة]، ولكن معظم الحروف الأخرى تعد مهمة أيضا، خصوصا فيما يتعلق «بالرد»، اشتقاق أشكال قياسية من أشكال أخرى.

سي.و.

*المنطق، التقليدي.

W.S. Jevons, *Elementary Lessons in Logic* (London, 1897), lesson XVII.

* **بارفيت، ديريك** (1942 -). اشتهر بأفكاره المبدعة حول طبيعة *الهوية الشخصية، حيث يزعم أن «الهوية»، بمعنى أساسي، ليست الأمر المهم في اتصال واستمرار الأشخاص عبر حيواتهم. لقد عبر عن هذه الرؤية بشكل مختصر في مقالات كان نشرها في السبعينيات، لكنه عرضها عرضا مفصلا في كتابه *Reasons and Persons* (Oxford, 1984). في هذا الكتاب يشتق بعض نتائج مذهبه نسبة إلى النظرية الأخلاقية،

حيث يجادل بأنه يتعين أن تكون بعض المفاهيم التقليدية المتعلقة بالحكمة والمصالح الذاتية موضع شك بمجرد تحديد طبيعة النفس التي ترتهن بها تلك المفاهيم، وقد أثارت نظرياته قدرا لا بأس به من التعليقات. عمل منذ عام 1967 أستاذا بآل سول بأكسفورد، وهو مصوّر معماري ماهر.

ن.جي.هـ.د.

* **البؤري، المعنى**. مذهب أرسطو في *معنى صياغات مختلفة نحويا للكلمة نفسها ـ مثال «صحة»، «صحي» و«متمتع بالصحة» ـ التي تقول أشياء مختلفة لكنها متعلقة على نحو منظومي بأشياء من أنواع مختلفة. الأغذية والتمارين تعد صحية بسبب ارتباطها بالصحة، في حين توصف الكائنات العضوية بأنها متمتعة بالصحة حال احتيازها على صحة. وفق مذهب أرسطو، يشتق التعبيران «صحي» و«متمتع بالصحة» مما يشكل الصحة، ومن ثم معنى كلمة «صحة». استحدث ج.إي.ل. أوين المصطلح «المعنى البؤري» [أو المحوري] لوصف هذا المذهب لأنه يعتبر معنى أحد عناصر فئة مرتبطة من الصياغات النحوية البؤرة التي تقاربها تفسيرات معاني سائر العناصر.

جي.ب.ب.

G.E.L. Owen, *Logic, Science, and Dialectic: Collected Papers in Greek Philosophy*, ed. M. Nussbaum (London, 1986).

* **بارث، كارل** (1886–1968). عالم لاهوت وإنجيل سويسري، اشتهر خصوصا بأعماله الجدلية المبكرة في الرسالة الإنجيلية إلى روما (1919) ثم بكتابه الذي بلغ 9000 صفحة *Church Dogmatics*. أهميته الفلسفية إنما ترجع إلى كونه يتبنى نوعا من الواقعية المتطرفة بخصوص *الله والتعالي الإلهي. لم يكن راضيا عن مسار علم اللاهوت والدراسات التي أجريت على العهد الجديد في القرن التاسع عشر. لقد ارتأى أنها ترد الله ووحيه للمسيح إلى ما هو مجرد بشري، عقلاني بطريقة ضيقة، ليبرالي على نحو مريح. اعتبر نفسه منتميا إلى موروث هيدجر، لوثر، كالفن، بول، وجيرميه، الشخصيات الرؤوية التي اعتبرت الإنسان «مخلوق لخدمة الله لا لخدمة الإنسان الإله». اعتبر الدين والتقوى، فضلا عن اللاهوت الطبيعي مضللّة لكونها محاولة من الإنسان الهابط لتدجين أخروية الله و«لإبطال الوحي والتنصل منه».

الله عنده كائن آخر كلية، ولا سبيل لأن يتصل الفكر والعقل البشري به، رغم أنه ولج عالم البشر «أفقيا من أعلى». هذا هو الموضع الذي يود الفلاسفة إحراج براين فيه. كيف تتسنى لنا الدراية بأن وحي المسيح إلهي في غياب علم لاهوت طبيعي أو تلميحات ابتدائية بخصوص الله؟ وكيف يتسنى للآخر كلية أن يعبّر عن نفسه عبر شخصية بشرية عاشت في الجليل منذ ألفي عام؟ إن منطق بارث يحول دون طرح إجابة مباشرة عن أي من ذينك السؤالين. عوضا عن ذلك فإنه يركن إلى التعليم البولي الذي يقر الانتخاب بالرحمة: عبر الرحمة الإلهية لا عبر أي جهد نقوم به، يتسنى للبعض (بطريقة صحيحة) رؤية عالم الله في العهد الجديد. إنه يسمى هذا بإذلال الإنجيل؛ وبالمقدور أن يسمى أيضا إذلال العقل.

نقد براين الباحث عن عقلانية *التنوير مفيد في تطرية الذاكرة، ليس فقط في مجال اللاهوت؛ ذلك أن أتباع براث هم الذين زعموا موت الله من داخل العالم اللاهوتي.

أي.أو.هـ.

*الله ميت.

H. Haartwell, *The Theology of Karl Batrh: An Introduction* (London, 1964).
T.F. Torrance, *Karl Barth: An Introduction to his Early Theology 1910-1931* (London, 1962).

* **باركان، صيغة**. مبدأ يقر، على وجه التقريب، أنه إذا أمكن وجود ما هو س (أو يختص بالخاصية س)، فإنه يوجد شيء يمكن أن يكون س (أو يختص بالخاصية س). في الصياغة الأولى *لمنطق المقاميات [الجهة] التكميمي، يطرح ر.سي. باركان (الذي عرف بعد ذلك باسم ماركوس) مثل تلك الصيغة المبدئية:

$$BF. \Diamond (\exists a)A \implies (\exists a) \Diamond A$$

المبدأ BF، والقضايا المتكافئة معه القابلة للإثبات، وبعض الصيغ التي يمكن منه اشتقاق ذلك المبدأ، تعرف «بصيغة باركان».

ثمة من شكك في معقولية BF. يقوم ماركوس بعرض مخطط لإثبات نظري نموذجي لسلامة ذلك المبدأ مفترضا أن نطاقات «التأويلات» (العوالم) الممكنة البديلة تشغل الحيز نفسه (متمادة). غير أن سول كربكي أثبت أنه وفق علم دلالته للمقاميات، حيث لا تفترض نطاقات متمادة، لا تصدق BF ولا يصدق عكسها.

ر.ب.م.

R. Barcan Marcus, *Journal of Philosophical Logic* (1946, 1947); Synthese (1961).
———, Modalities (Oxford, 1993).

* **بارمنيدس** (توفي نحو 480 ق.م.). مواطن إيلي

وشخصية مبرزة من شخصيات *الإيليين. عرض آراءه الفلسفية عبر قصيدته، التي بقي منها أكثر من مئة بيت. تبدأ القصيدة بسرد على لسان المتكلم لرحلة ملحمية يقابل الراوي في نهايتها الآلهة. تخبره الآلهة: «سوف تكتشف كل شيء: لب الواقع المستنير الثابت، وآراء الفانين التي لا تشتمل على أية إثباتات أصيل». في بقية القصيدة، وعبر خطبة طويلة، تبرّ الآلهة بوعدها.

في الجزء الخاص بالواقع (أو الحقيقة، فثمة جدل حول الترجمة الصحيحة)، الذي بقي منه لدينا أكثره، يفسر ويزعم إثبات ما عده بارمنيدس قابلا للبرهنة.

الأساس اليقيني للمعرفة، كما عند ديكارت، إنما يكتشف في العقل وفي علاقته بموضوعاته. (1) ليس في وسع المرء الارتياب على نحو متسق في إمكان التفكير وفي حقيقة حدوثه. (2) محتم على التفكير أن يحتاز على موضوع كائن. على هذين المبدأين تتأسس كل المعارف الإيجابية. يلزم عن هذا (3) وجود شيء ما؛ و(4) «ما ليس بكائن» ليس موضوعا ممكنا للكلام أو الفكر، ولذا فإنه محتم على أية نظرية نحاول تشكيلها أن تكون متناقضة إذا اشتملت على إشارة إلى أي شي بوصفه غير كائن.

تتعين الخطوة التالية، بحسبان وجود شيء ما، في اعتبار مجموع كل ما هو كائن، «ذلك الذي يوجد» أو «أي شيء يوجد». هنا تستخدم حجج تركن بقوة إلى (4) لإثبات أنه محتم على ما يوجد أن يختص بخصائص بعينها. (1) إنه لا يصير ولا يفنى. (2) ولا فجوات به، بل وحدة متماسكة،. (3) «لا يعتوره خطل، ومن ثم تام ومحدد، ولذا فإنه لا يتغير ولا يتحرك، «بل يبقى على حاله، مكتفيا بذاته، ومن ثم يبقى هناك بقاء مستديما». (4) إنه «كامل من كل اتجاه، مثل كتلة الكرة المستديرة تماما، متساوية الأبعاد عن مركزها». ثمة مبدأ آخر يصرح به بارمنيدس دون أن يقوم بإثباته صراحة، مفاده «كما أنه لم يكن ولن يكون، لأنه الآن متوحد، واحد، متماسك».

ثمة جدل مستمر حول دلالة هذه النتائج وحول البراهين التي تدعمها. تطرح البراهين بوصفها حججا ملزمة تدعم حقائق ضرورية، لكنه لا مراء في أنها تعاني من أوجه قصور ومن اشتمالها على ألفاظ غامضة. غالبا ما يبدو أنها تركن إلى أحداس مستقاة من خبرة مشتركة بعالم مكاني مستمر زمنيا، والألفاظ المستخدمة للتعبير عن النتائج مستقاة بدورها من اللغة اليومية وتحتاز على دلالات مكانية وزمانية.

لذا فإن الإشكالية التي تواجه نظرية الواقع إنما تثير السؤال المركزي الخاص برؤية بارمنيدس في الخبرة العادية. قد نجد هذا في الجزء الأخير من القصيدة، التصور الخاص «بآراء الفانين» (الذي لم يبق إلا أقله)، الذي يعرض في ملاحظات ملاحظات هامشية في وقت مبكر. تشكل «الآراء» كما يفسرها بارمنيدس نظرية كوزمولوجية منظومية (ثنائية، تهتم بالتنجيم والبيولوجيا وآثار أفكار واهتمامات بارمنيدس وطائفته). غير أنه يقال إن هذه النظرية غير قابلة للبرهنة، «مضللة»، ومؤسسة على خطأ. لكنها توصف أيضا بأنها «محتملة» و«جديرة بالثقة»، وبأنها الأفضل من نوعها. لذا فإن «الخطأ» و«التضليل» لا يكمنان في اعتبار الباطل حقا بل في اعتبار غير القابل للبرهنة صحيحا، وهو خطأ نظري صرف، لا نتائج عملية تترتب عليه.

وفق هذه القراءة، لا ينكر بارمنيدس واقعية العالم بل ينكر فحسب إمكان الدراية به. محتم إذن أن يماهى العالم ليس بالواقع بل بجانب غير أساسي فيه. التقصي المنطقي للواقع إنما يكشف عن بنيته الأساسية الأكيدة. بالكاد يمكن لهذه البنية أن تكون زمانية مكانية، إذا كان هذا يعني ارتباطا حقيقيا ما بعلاقات مكانية وزمانية خاصة بالخبرة العادية. ذلك أن بارمنيدس ينكر إمكان تطبيق الأزمنة الماضوية والمستقبلية على «الواقع»، ما يحتم كون التتابع الزمني وهميا. وعلى نحو مماثل، يفترض أن المنظورات المكانية العادية، ومن ثم كل الأحداس المكانية العادية، لا تشكل مرشدات يقينية. إذا كان «الواقع» «محددا» و«ومتماثلا كرويا»، يتوجب أن تفهم الألفاظ بمعاني منقولة تشير إلى أن «الواقع» تام ومحدد أساسا ودون اختلاف في جوانبه.

إذا كان الواقع معروفا من قبل الفكر البشري، يبدو أنه يتوجب ألا يكون الفكر سطحيا بل يتوجب أن يجد له موضعا ضمن البنية الأساسية للواقع. وعلى نحو يعسر فهمه يقر بارمنيدس «لن تجد التفكير مفصولا عما هو كائن، الذي يتجلى الفكر عبره». قد يشير هذا إلى نتيجة مثالية: أن الواقع بأسره شيء مفكر، وهو موضوع فكره الخاص به.

إي.ل.هـ.

A.H. Coxon, *The Fragments of Parmendes* (Assen, 1986).

A.P.D. Mourelatos, *The Route of Parmenides* (New Haven, Conn., 1970).

G.E.L. Owen, 'Eleatic Questions', *Classical Quartely* (1960).

*** بارنز، جوناثن (1942–).** أستاذ الفلسفة القديمة

وشخصية مبرزة من شخصيات *الإيليين. عرض آراءه الفلسفية عبر قصيدته، التي بقي منها أكثر من مئة بيت. تبدأ القصيدة بسرد على لسان المتكلم لرحلة ملحمية يقابل الراوي في نهايتها الآلهة. تخبره الآلهة: «سوف تكتشف كل شيء: لب الواقع المستنير الثابت، وآراء الفانين التي لا تشتمل على أية إثباتات أصيل». في بقية القصيدة، وعبر خطبة طويلة، تبرّ الآلهة بوعدها.

في الجزء الخاص بالواقع (أو الحقيقة، فثمة جدل حول الترجمة الصحيحة)، الذي بقي منه لدينا أكثره، يفسر ويزعم إثبات ما عده بارمنيدس قابلا للبرهنة.

الأساس اليقيني للمعرفة، كما عند ديكارت، إنما يكتشف في العقل وفي علاقته بموضوعاته. (1) ليس في وسع المرء الارتياب على نحو متسق في إمكان التفكير وفي حقيقة حدوثه. (2) محتم على التفكير أن يحتاز على موضوع كائن. على هذين المبدأين تتأسس كل المعارف الإيجابية. يلزم عن هذا (3) وجود شيء ما؛ و(4) «ما ليس بكائن» ليس موضوعا ممكنا للكلام أو الفكر، ولذا فإنه محتم على أية نظرية نحاول تشكيلها أن تكون متناقضة إذا اشتملت على إشارة إلى أي شي بوصفه غير كائن.

تتعين الخطوة التالية، بحسبان وجود شيء ما، في اعتبار مجموع كل ما هو كائن، «ذلك الذي يوجد» أو «أي شيء يوجد». هنا تستخدم حجج تركن بقوة إلى (4) لإثبات أنه محتم على ما يوجد أن يختص بخصائص بعينها. (1) إنه لا يصير ولا يفنى. (2) ولا فجوات به، بل وحدة متماسكة،. (3) «لا يعتوره خطل، ومن ثم تام ومحدد، ولذا فإنه لا يتغير ولا يتحرك، «بل يبقى على حاله، مكتفيا بذاته، ومن ثم يبقى هناك بقاء مستديما». (4) إنه «كامل من كل اتجاه، مثل كتلة الكرة المستديرة تماما، متساوية الأبعاد عن مركزها». ثمة مبدأ آخر يصرح به بارمنيدس دون أن يقوم بإثباته صراحة، مفاده «كما أنه لم يكن ولن يكون، لأنه الآن متوحد، واحد، متماسك».

ثمة جدل مستمر حول دلالة هذه النتائج وحول البراهين التي تدعمها. تطرح البراهين بوصفها حججا ملزمة تدعم حقائق ضرورية، لكنه لا مراء في أنها تعاني من أوجه قصور ومن اشتمالها على ألفاظ غامضة. غالبا ما يبدو أنها تركن إلى أحداس مستقاة من خبرة مشتركة بعالم مكاني مستمر زمنيا، والألفاظ المستخدمة للتعبير عن النتائج مستقاة بدورها من اللغة اليومية وتحتاز على دلالات مكانية وزمانية.

لذا فإن الإشكالية التي تواجه نظرية الواقع إنما تثير السؤال المركزي الخاص برؤية بارمنيدس في الخبرة العادية. قد نجد هذا في الجزء الأخير من القصيدة، التصور الخاص «بآراء الفانين» (الذي لم يبق إلا أقله)، الذي يعرض في ملاحظات ملاحظات هامشية في وقت مبكر. تشكل «الآراء» كما يفسرها بارمنيدس نظرية كوزمولوجية منظومية (ثنائية، تهتم بالتنجيم والبيولوجيا وآثار أفكار واهتمامات بارمنيدس وطائفته). غير أنه يقال إن هذه النظرية غير قابلة للبرهنة، «مضللة»، ومؤسسة على خطأ. لكنها توصف أيضا بأنها «محتملة» و«جديرة بالثقة»، وبأنها الأفضل من نوعها. لذا فإن «الخطأ» و«التضليل» لا يكمنان في اعتبار الباطل حقا بل في اعتبار غير القابل للبرهنة صحيحا، وهو خطأ نظري صرف، لا نتائج عملية تترتب عليه.

وفق هذه القراءة، لا ينكر بارمنيدس واقعية العالم بل ينكر فحسب إمكان الدراية به. محتم إذن أن يماهى العالم ليس بالواقع بل بجانب غير أساسي فيه. التقصي المنطقي للواقع إنما يكشف عن بنيته الأساسية الأكيدة. بالكاد يمكن لهذه البنية أن تكون زمانية مكانية، إذا كان هذا يعني ارتباطا حقيقيا ما بعلاقات مكانية وزمانية خاصة بالخبرة العادية. ذلك أن بارمنيدس ينكر إمكان تطبيق الأزمنة الماضوية والمستقبلية على «الواقع»، ما يحتم كون التتابع الزمني وهميا. وعلى نحو مماثل، يفترض أن المنظورات المكانية العادية، ومن ثم كل الأحداس المكانية العادية، لا تشكل مرشدات يقينية. إذا كان «الواقع» «محددا» و«ومتماثلا كرويا»، يتوجب أن تفهم الألفاظ بمعاني منقولة تشير إلى أن «الواقع» تام ومحدد أساسا ودون اختلاف في جوانبه.

إذا كان الواقع معروفا من قبل الفكر البشري، يبدو أنه يتوجب ألا يكون الفكر سطحيا بل يتوجب أن يجد له موضعا ضمن البنية الأساسية للواقع. وعلى نحو يعسر فهمه يقر بارمنيدس «لن تجد التفكير مفصولا عما هو كائن، الذي يتجلى الفكر عبره». قد يشير هذا إلى نتيجة مثالية: أن الواقع بأسره شيء مفكر، وهو موضوع فكره الخاص به.

إي.ل.هـ.

A.H. Coxon, *The Fragments of Parmendes* (Assen, 1986).

A.P.D. Mourelatos, *The Route of Parmenides* (New Haven, Conn., 1970).

G.E.L. Owen, 'Eleatic Questions', *Classical Quartely* (1960).

*** بارنز، جوناثن (1942–).** أستاذ الفلسفة القديمة

في جينيف، وقبل ذلك في اكسفورد. رغم أن إسهاماته في فهم الفلسفة القديمة فلسفة وتاريخ معا، فإن إعادة التشكيل التاريخية لم تبطل محاولته حل إشكاليات فلسفية عبر الركون إلى نصوص قديمة. أبرز أعماله كتاب من مجلدين *The Presocratic Philosophers* الذي صدر عام 1979، ودراسات عن أرسطو، اشتملت على ترجمة وتعليق على كتاب أرسطو *Posterior Analytics* عام 1975، فضلا عن كتاب بعنوان *Aristotle* عام 1982، والكثير من المقالات. أيضا فإنه أحد محرري سلسلة من الدراسات التي صدرت عن أرسطو، ومحرر *Early Greek Philosophy* (1987). عمله المبكر *The Ontological Argument* الذي نشر عام 1972 فحص دقيق للبرهان الأنطولوجي على وجود الله.

س.ب.

*الأنطولوجي، البرهان على وجود الله.

* **باري، براين (1936–).** يعد ضمن قادة حركة قامت في العقود الأخيرة استهدفت جعل الفلسفة الأخلاقية والسياسية متعلقتين بالسياسة العامة والمناظرات السياسية الراهنة. بوصفه سليل ثقافي لمشروع التنوير الاسكتلندي، يعنى براين بالتداخل القائم بين المسائل والبراهين الأخلاقية والسياسية والاقتصادية. إنه يخترق قواعد الفلسفة السياسية والأخلاقية المتعارف عليها في القرن العشرين عبر تأسيس براهينه على معطيات مألوفة عوضا عن الأمثلة الخيالية. عني خصوصا *بالعدالة، وجادل بأن أفضل النظريات هي تلك التي تنهض على المصالح المتبادلة، أو الإنصاف، أو كليهما. كتب أيضا عن الديمقراطية، الانتخاب، الصراع الأخلاقي، سياسة الرفاهة، النزعة التشاركية، النظرية القانونية، الأجيال القادمة، الهجرة، والنظريات الاقتصادية والاجتماعية الخاصة بالسلوك الجمعي.

ر.هار.

Brian Barry, *Theories of Justice* (Berkeley, Calif., 1989).

* **باكونين، ميخائيل الكسندرفتش (1814–76).** روسي من دعاة الثورة، ويعد الروح المحركة *لفوضوية القرن التاسع عشر.رغم أنه يذكر غالبا بسبب عاطفته الثورية، كان مثقفا متعلما، ومتأملا فلسفيا. في أوقات استراحته الفاصلة من العصيان المسلح والسجن، كتب صياغات مؤثرة للفلسفة الفوضوية ونقدا حادا ومتبصرا للماركسية. يقر باكونين أن السلطة السياسية قمعية بطبيعتها بصرف النظر عما إذا كان المتسلطون برجوازيين أو من طبقة البروليتاريا. عنده، الحرية الحقيقية لا تكون إلا عقب تقويض الوضع الراهن. غير أن حرية الفرد مرتبطة بحرية الجماعة بحيث إنها لا تشترط ما هو أقل من «الجماعية»، نظام غير حكومي مؤسس على التعاون الطوعي دون ملكية خاصة ولكن بمكافأة تمنح على قدر الجهد. في مذهبه الفلسفي، كان حتميا طوعانيا، يحترم سلطة العلم لكنه ينتقد بحدة سلطة العلماء. بوصفه ماديا متحمسا، اتخذ مواقف ضد لاهوتية متطرفة.

ك.و.

G.P. Maximoff (ed.), *The Political Philosophy of Bakunin: Scientific Anarchism* (London, 1953).

* **باسكال، رهان.** برهان على عقلانية الاعتقاد في الله، يفترض أنه ليس هناك دليل مرض على وجوده متوفر لدينا. يجادل بسكال بأن القيمة المتوقعة لمعتقد المؤله أعظم بكثير من تلك المتوقعة لمعتقد المنكر، وذلك على اعتبار أنه إذا آمن المرء وألزم نفسه بحياة إيمانية، الخ.، واستبين أنه محق، فسوف يحظى بخير كثير (الجنة، الخ.). أما إذا آمن واتضح أنه مخطئ فلن يخسر سوى القليل، إن خسر شيئا أصلا. لذا (ما لم يكن احتمال وجود الله متناهي الصغر) فإنه يعقل تبني معتقد المؤله وأسلوب العيش الذي يناظرها.

ج.آي.م.

William James, *The Will to Beelieve* (New York, 1897).
Blaise Pascal, *Pensees*, tr. H.F. Stewart (London, 1950).

* **ببر، مارتن (1878–1965).** فيلسوف يهودي ترعرع في موطن جده الماردخاي العالم سولمن ببر. درس مارتن ببر مع دلتاي وسيمل وأصبح قائدا صهيونيا في تسعينيات القرن التاسع عشر، و قد دافع عن مذهب الفعالية الثقافية والتعليمية. افتتن بالهاسدية [فرقة يهودية تؤكد العبادة المبتهجة لله] التي قال بها نالمن براستلاف، الذي عدل قصصه في ألمانيا، وكتب روايات عن البيئة الهاسدية وحث على تشكيل *Gemeinschaft* [تجمع] في فلسطين يضم العرب واليهود معا. توقف تعليمه بسبب قرار نازي، فاستقر في فلسطين عام 1938 وأصبح داعية بارزة لقيام دولة مزدوجة الجنسية (عربية ويهودية). كتابه (1923) *I and Thou* يضع علمي الأخلاق واللاهوت في مواجهة حوارية: مواقفنا الأساسية في المشي قدما أو التراجع إلى الخلف تحدد العلاقات الأساسية بين أنا ـ هي [للكائن غير العاقل] و*أنا ـ أنت، تشكل كلا من الذات والآخر بطرق مختلفة موضوعيا عبر الاستخدامات، العلل، النتائج، التحديات التي يتوجب التغلب عليها؛ أو بشكل جماعي وشخصي أي أخلاقي أو حتى جمالي. الأصالة،

المسؤولية، حتى الحضور الحقيقي (ومن ثم الحرية) لا تتحقق إلا عبر علاقة الأنا ـ أنت. موضوعية أل أنا ـ هي مثبتة في الماضي. *الله هو الأنت السرمدي، الذي لا يصبح هي إطلاقا بسبب الضجر الروحي أو التعب، لكنه يشع عبر مواجهاتنا مع الآخرين، مع الطبيعة والأعمال الفنية. حين نتحدث إليه، لا عنه، نواجه الله الحي. حتى الذين يكرهون اسم الله بمقدورهم أن يفعلوا هذا، حين يواجهون حيواتهم عبر الذاتية غير القابلة لأن تحدد من قبل أخرى. الوحي هو الاستجابة البشرية المستمرة لأنت الإلهي، وهي تحقق أوجها في عهد الله مع اسرائيل.

ل.إي.ج.

P.A. Schlipp and M. Friedman (eds.), *The Philosophy of Martin Buber* (La Salle. Ill., 1967).

*** بتشلر، جستس (1914–91).** مفكر أمريكي شكل نسقا طبيعيا شاملا للفلسفة. كتب فلسفته في كولمبيا بنهج يختلف جذريا عن التحليل السائد في عهده، غير أن أعماله لم ترج إلا بعد أن فقد التحليل هيمنته وكان وقتها يدرس في جامعة ولاية نيويورك في ستوني بروك. بدأ بدراسة سي.س. بيرس، حاول بطريقته الخاصة التحرر من أغلال *البراجماتية وتطوير نظرية في الإنتاج البشري والمنطوق قصد منها تجاوز نظرية العلامة الميتافيزيقية الأسبق عهدا. في نظريته في الأحكام، ثمة قيمة كبيرة يعزوها إلى المنطوقات والأفعال المتنوعة التي تشكل الكائن البشري، حيث يؤكد «تماثل» أساليب الحكم ـ «مبني للمعلوم»، «تقريري»، «عرضي». يعتبر النفس البشري مكونة «تراتبيا» (علائقية). وفق مبدأ «التماثل الأنطولوجي» الذي يحكم «مذهبه الميتافيزيقي في المركبات الطبيعية»، لا شيء (لا «مركب») أكثر حقيقية من أي شيء آخر («مركب» آخر). يتطلب فهم العالم استحداث تصنيفات لتحديد الخصائص الباقية التي تعرض عرضا كليا في الكون، وقد يتوجب إعادة مفهمتها بشكل مختلف كلية.

ب.هـ.ه.

Beth J. Singer, *Ordinal Naturalism: An Introduction to the Philosophy of Justus Buchler* (Lewisburg, Va., 1983).

*** بتي، إجراء.** إجراء محدد له نهاية (خوارزمية) لتحديد ما إذا كان الشيء يختص بخاصية معطاة. في المنطق يركز على إجراءات بتي، نسبة إلى نسق صوري، تتعلق بما إذا كانت *صيغة مشكلة بطريقة جيدة تعد مبرهنة، أي قابلة للإثبات. يتعين أحد إجراءات البت في أمر فئة *المبرهنات في الحساب القضوي في نهج جداول الصدق، إذا أنه بالمقدور إثبات أن فئة المبرهنات تتطابق مع فئة *التحصيلات الحاصلة. ليس ثمة إجراء بتي متوفر لتحديد فئة مبرهنات حساب المحاميل، رغم أن هناك إجراءات بتية لفئات جزئية من الصيغ التي تشتمل على مكممات.

ثمة تركيز آخر على إجراءات تحديد السلامة الدلالية، أي ما إذا كانت الصيغة المكونة بطريقة جيدة صادقة وفق أي تأويل. في *الحساب القضوي، توفر جداول الصدق إجراء بتي للسلامة الدلالية.

ر.ب.م.

B. Mates, *Elementary Logic* (Oxford, 1972).

*** بتلر، جوزيف (1692–1742).** كاهن انجليكاني، كان أسقفا في دورهام. ربما يكون كتابه *Fifteen Sermons* (1726) أفضل الأعمال الأخلاقية في إنجلترا، وهو يهاجم ببراعة مذهب اللذة الأخلاقي والسيكولوجي ويقول بنهج يتوسط بين نهج الحس الأخلاقي والنهج العقلاني في علم الأخلاق. على اعتبار أن اللذة إشباع لنزوة، فإن الرغبة في إشباع لذة المرء إلى الحد الأقصى (حب الذات) تتطلب اندفاعا شطر أشياء أخرى، من قبيل رغاب خاصة (كالجوع) و*الأريحية. حب الذات ليس «طبيعيا» على نحو خاص. الحياة تكون «طبيعية» عندما يتوافق تأثير كل دافع مع سلطته الداخلية. يتوجب أن يحكم الضمير بين حب الذات والأريحية ويتوجب على هذين التحكم في الانفعالات الفردية. كتاب بتلر *The Analogy of Religion* (1763) دفاع عن المسيحية ضد *الربوبية. المناظرة تتم بين الإنجيل والطبيعة، التي تستبان فيها آثار الخالق نفسه. في ملحق شهير، يقوم بتلر بتأييد مطلقية *الهوية الخصية ضد تناول لوك الامبيريقي.

ت.ل.س.س.

Austin Duncan-Johns, *Butler's Moral Philosophy* (Harmondsworth, 1952).

Terence Penelhum, *Butler* (London, 1985).

*** بتلر، صمويل (1835–1902).** هجّاء، روائي، عالم بيولوجيا ميتافيزيقي، ومضاد للمسيحية. في كتابيه *Erewhon* (1872)، *Erewhon Revisited* (1901)، يسخر من القيم الفيكتورية. في كتابه الأول (عنوانه تهجئة معكوسة لعبارة «في لا مكان») يتحدث عن نوعين من العملة، واحد صدر من البنوك التجارية ويستخدم تحقيقا لمختلف المقاصد العملية (مستلزمات العيش والأعمال العادية)، والآخر صدر بجلال مهيب في أبنية عظيمة، لكنه غير ذي نفع في الأعمال (المسيحية). الفكر الذي

يعرضه في كتابه يشتمل أيضا على عناصر من تأملاته اللافتة في الميكانيكا مثلا التي يعتبرها بسطا للكائن العضوي البشري قد يهدد بتطور منافس خاص بها، وفي صحة التمييز بين الفرد وتأثيره (بحيث تستمر حياة المرء بعد موته ما استمر تأثيره). في أعمال ضد داروينة عديدة، يدافع بتلر عن نظريته اللاماركية في *التطور الخلاق عبر الذاكرة الموروثة، وكذا يفعل في روايته عن تغير الأجيال التي أسماها *The Way of All Flesh* (1903). ظل الوعاظ يقتبسون من أقواله في دفاعه الساخر (المقنع حقيقة أحيانا) عن البعث في *The Fair Haven* (1873) إلى أن اكتشف أمر النحل في اسم مؤلفه.

ت.ل.س.س.

Peter Raby, *Samuel Butler: A Biography* (London, 1991).
Realism eith a Human Face (Cambridge, Mass., 1990).
Renewing Philosophy (Cambridge, Mass., 1992).

* **المنبثقة، الخصائص**. يقال عن الخاصية التي يختص بها النسق المركب إنها «منبثقة» فقط إذا كانت، رغم نشوئها عن خصائص وعلاقات تميز مكوناتها البسيطة، غير قابلة لأن يتنبأ بها من تلك المميزات الأدنى مرتبة ولا قابلة لأن ترد إليها. وفق النزعة الانبثاقية، التي ازدهرت في النصف الأول من هذا القرن، كثير من الوحدات التامة منبثقة بذلك المعنى، ولذا فإنها سمات «جديدة على نحو أصيل» للعالم الذي تطورت فيه. شفافية الماء مثلا اعتبرت منبثقة لأنه لم يكن بالمقدور الاستدلال عليها من من خصائص ذرات الأكسجين والهيدروجين التي يتكون منها الماء. يقابل الخصائص المنبثقة الخصائص «الجمعية» أو «الناتجة»، مثال كتلة الجسم، التي يمكن اشتقاقها من خصائص الأجزاء.

قد يكون بالمقدور التشكيك في الزعم الشائع حول شفافية الماء. غير أن هناك رؤية انبثاقية في الذهنية تظل مهيمنة، وهي باقية في شكل مذهب *الفيزيقانية اللاردية، وهومذهب بارز في إشكالية *العقل ـ الجسم، يقر أن الخصائص السيكولوجية، رغم أنها لا تحدث إلا في ظروف فيزيقية ـ بيولوجية مناسبة، متميزة على نحو لا يقبل الرد عن هذه الظروف. على ذلك، فإن مسألة اتساق مفهوم الخاصية المنبثقة تظل في نهاية المطاف موضع جدل.

جي.ك.

A. Beckermann, H. Flohr, and J. Kim (eds.), Emergence or Reduction? *(Berlin, 1992)*.
C. Lloyd Morgan, *Emergent Evolution* (London, 1923).

* **بختين، ميخائيل ميخالوفيتش (1895–1975)**. فيلسوف لغة وأدب روسي، اشتهر بمفهومه في الحوارية و«التفاسير المتغايرة». عنده يتعين الفعل اللغوي الأساسي في المنطوق. والمنطوق لا يكتسب معنى إلا عبر الحوار، الذي يتموضع دوما في سياق اجتماعي حيث تتقاطع تعددية من اللغات المتغايرة (سياسية، تقنية، أدبية، جمعية، الخ). عن هذا ينشأ مفهوم في الشخصية حيث نؤلف أنفسنا عبر الحوار مع الآخرين ونكون عرضة لتأويلاتهم لنا. أعمال بختين في الرواية بوصفها تجسيدا للتفاسير المتغايرة أثرت كثيرا، خصوصا في رواية ديستوفسكي «متعددة الأصوات»، كما أن الكثيرين يجدون في حواريته نقدا للاستبدادية. أيضا فإن أعماله المبكرة في علم اللغة والنفس تنطوي على أهمية، وهي ماركسية التوجه وقد صدرت ممهورة بأسماء أعضاء آخرين من حلقة بختين (رغم أن هوية المؤلفين تظل موضع جدل). عاش بختين في فتبسك ولينينجراد قبل أن ينفى إلى كازخستان من عام 1929 حتى عام 1934. عقب ذلك درّس الأدب لعدة سنين في معهد المعلمين في موردوف.

د.باك.

*الروسية، الفلسفة.

M.M. Bakhtin, *The Dialogic Imagination*, tr. Cary Emerson and Michael Holquist (Austin, Tex., 1981).
——, *Problems of Destovesky's Poetics*, tr. Carl Emerson (Minneapolis, 1984).

* **البدهية**. عنصر في فئة مختارة من القضايا، يفترض نسق منطقي أو حسابي صدقها، يمكن منها اشتقاق سائر القضايا التي يعتبرها النسق أو النظرية صادقة. تسمى هذه القضايا المشتقة *بمبرهنات النسق أو النظرية. هكذا يمكن اشتقاق المبرهنة الفيثاغورية من بدهيات الهندسة التقليدية. بدهيات ومبرهنات النسق المنطقي ـ حساب القضايا مثلا ـ تعد صدقها *ضرورة منطقية.

إي.جي.ل.

*البدهي، النهج؛ الاستنباط.

W.V. Quine, *Methods of Logic*, 3rd edn. (London, 1974).

* **البدهي (الأكسيوماتي)، النهج**. يستخدم مفكرو الموروث الذي يضم إقليدس، نيوتن، هلبرت، بيانو، وايتهد، رسل، وآخرين، النهج البدهي لعرض مواضيع مختلفة في شكل نظريات صورية مترابطة، بحيث تكون كل قضاياها قابلة لأن تشتق من فئة محددة بشكل

واضح من الافتراضات الابتدائية. يشتمل النسق الأكسوماتي (البدهي) التام صوريا على (1) رموز أولية، (2) قواعد صياغة تميز التعبيرات المفيدة عن التعبيرات غير المفيدة، (3) تعاريف، (4))بدهيات، و(5) قواعد استدلالية تبين كيفية إثبات المبرهنات. إنه *حساب صوري يتوجب تمييزه بحذر عن تأويله، فالتأويل مفهوم دلالي يربط النسق بالنماذج التي يعتد بصدقها. الخصائص الواجب اختصاص النسق الأكسوماتي بها هي الاتساق (الخلو من التناقض)، التمام (الاحتياز على قدرة تكفي لإثبات كل القضايا الصادقة دلاليا)، واستقلالية البدهيات. المحاولات التي أخفقت في إثبات استقلالية مصادرة التوازي الإقليدية أفضت إلى اكتشاف الهندسات اللا إقليدية في القرن التاسع عشر.

س.مك.

R. Blanche, *Axiomatics* (London, 1962).

*** المبدأ.** يكتظ تاريخ الفلسفة بالمبادئ: *مبدأ السبب الكافي، مبدأ هيوم («ينبغي» لا تستلزم من «يكون»)، مبدأ *الأثر المزدوج... غالبا ما يوضع المبدأ بوصفه حقيقة يزعم بيانها يمكن أن نشتق منها المزيد من الحقائق. قد يعتقد أن المبدأ أو المبادئ أساسية وشمولية إلى حد إمكان أن تشتق منها كل أو معظم المعارف، أو على الأقل المعارف الفلسفية: آنذاك يكون لدينا ما يعرف *بالتأسيسية الفسفية، التي تتضح خصوصا عند اسبينوزا. غير أن قالة ديكارت «أنا أفكر إذن أنا موجود» لا تشكل الصياغة العامة المشترطة في المبدأ. استخدامه، أو استخدام مبدأ شبيه، بوصفه نقطة بدء إنما يفضي إلى شكل ابستمولوجي مختلف من التأسيسية.

المبدأ الأخلاقي ليس نقطة بدء للاستدلال العقلي بقدر ما هو نقطة بدء التفكر والفعل. في الفلسفة الأخلاقية، قد تجد هجينا من الاثنين ـ مثال «مبدأ النفع».

ر.ب.ل.ت.

*آرخي؛ النفعية؛ المنظمة، المبادئ؛ القواعد.

B. de Spinoza, *Ethics, in The Chief Wworks of Benedict de Sspinoza*, ed. R.H.M. Elwes (Nnew York, 1955).

*** بد، مالكم (1941–).** فيلسوف إنجليزي، أستاذ الفلسفة في لندن كوليج. عمل أساسا في مجال الاستاطيقا وفلسفة فتجنشتين. في كتابه *Music and the Emotions* يجادل بأنه يتوجب على نظرية *الموسيقا أن تحترم حقيقة أن قيمة الموسيقا ليست ذرائعية؛ الموسيقا لا تحتاز على قيمة بسبب كونها وسيلة لغاية، لكنها قيمة بذاتها. يوضح بد أنه لا نظرية من النظريات الباقية التي تقيم علاقة بين قيمة الموسيقا والانفعالات التي تثيرها أو تجسدها أو تعرضها الموسيقا تنجح في تحديد قيمة الموسيقا. في عهد أحدث، طور بد دفاعا عن فكرة أن الصور تمثل الأشياء بفضل تشابهها معها.

ت.سي.

Malcom Budd, *Music and the Emotions* (London, 1985).

*** البراجماتانية.** قاعدة لتوضيح معنى المفهوم أو الفرض دافع عنها تشارلز س. بيرس: يتوجب علينا سرد المترتبات الخبراتية التي سوف تنجم عن فعلنا لو كان الفرض صادقا. طرح هذا الاسم عام 1905 لتمييز *براجماتية بيرس عن صيغ منافسة: لقد أمل أن يكون الاسم «قبيحا إلى حد يحميه من اللصوص». تختلف البراجماتانية عن الصيغ الأخرى في التزامها بالواقعية وزعمها إمكان طرح إثبات بالمعنى الدقيق عليها.

سي.جي.هـ.

C.S. Peirce, hat Pragmatism Is?", in *Collected Papers* (Cambridge, Mass., 1943).

*** البراجمتكس (علم استخدام اللغة).** دراسة اللغة بطريقة تركز على مستخدميها وسياقها عوضا عن*الإشارة، *الصدق، أو *النحو. هكذا يقر التحليل البراجماتكي للملاحظات الأمرية وجوب أن يكون المتحدث أعلى مرتبة وأن يكون للمستمع القدرة على تنفيذ الأمر. على المستوى المقالي، يخبرنا التحليل كيف يتفاعل المشتركون في محادثة كما يحدث حين يشير إلى المستمع بأنه يحكي قصة أو يقيم الصلاة. أيضا على المستوى المقالي يبين لنا التحليل البراجماتكي كيف تعين الترتيبات التحادثية على تبديد غموض ما يقال. في حفلة يحضرها بل آدمز، نفهم أن المتحدث يشير إليه وليس إلى بل بيكر حين يقول إن «بل غبي». وعلى نحو مماثل، يبين هذا النوع من التحليل كيف تحتاز الترتيبات التحادثية على تضمينات. قدم بل آدمز للحصول على وظيفة، وسئلت عن طلبه. إذا كان كل ما تقوله إنه شخص كيّس، فإنك تضمن تحادثيا أنه ليس ثمة أشياء أكثر بكثير يمكن أن تقال عنه.

ن.ف.

*الدلالة، علم؛ السنتاكس.

Paul Grice, *Studies in the Way of Words* (Cambridge, Mass., 1989).
Michal Stubbs, *Discourse Analysis: The Socioliguistic Analysis of Natural Language* (Chicago, 1983).

*** البراجماتية.** الفكرة المميزة للبراجماتية الفلسفية هي الفعالية في الممارسة ـ مسألة «ما الذي يعمل بطريقة

أكثر نجاعة» ـ توفر بطريقة ما معيارا لتحديد الصدق في حالة الإقرارات، الصحة في حالة الأفعال، والقيمة في حالة التقويم. غير أن السياق الأول من هذه السياقات الثلاثة، الانشغال الابستمولوجي بالمعنى والصدق، هو الأبرز من وجهة نظر تاريخية.

ترجع البراجماتية بوصفها مذهبا فلسفيا إلى عهد *المرتابين الأكاديميين في العصر الكلاسيكي القديم. بعد أن أنكروا إمكان الحصول على معرفة أصيلة *(episteme)* فيما يتعلق بالحقيقة الواقعية، ارتأوا أنه يتوجب علينا الرضا بالمعلومات المعقولة *(to pithanon)* التي تناسب حاجات الممارسة. أيضا كان افتراض كانت «المعتقد العارض الذي يشكل أسس التطبيق الفعال للوسائل على أفعال بعينها، أسميه معتقد براجماتي» *(Critique of Pure Reason)* (A 824/B852) افتراضا مؤثرا في تطور المذهب. ثمة خطوة تشكيلية أخرى تعينت في إصرارا شوبنهور على أن العقل يعد بوجه كلي ثانويا نسبة إلى الإرادة، وهذا مسار فكري فصّل فيه عدة مفكرين كانتيين محدثين ألمان، منهم هانز فيهنجر وجورج سيمل، اللذان أكدا السيطرة المتحكمة للعقل العملي على العقل النظري. *النفعية الأخلاقية، باختبارها لنماذج الأفعال وفق قدرتها على توفير الخير الأعظم للقدر الأعظم من الناس، خطوة أخرى في تطور الفكر البراجماتي. ذلك أنها أثارت نفس نموذج الحد الأقصى من النفع، وثمة تناظر بنيوي عميق بين الزعم (البراجماتي) بأن الفعل صحيح إذا كانت نتائجه تعزز «الخير الأعظم للعدد الأعظم»، والصيغة ذات التوجه الخاص بالمبادئ للنظرية البراجماتية في تبني الصدق التي تقر أن الزعم الامبيريقي صحيح إذا كان قبوله منتجا للنفع بالحد الأقصى.

غير أن البراجماتية بوصفها مذهبا فلسفيا محددا إنما ترجع إلى أعمال تشارلز ساندرز بيرس. عنده البراجماتية أساسا نظرية في المعنى، حيث معنى المفهوم القابل للتطبيق على العالم الواقعي كامن في العلاقات التي تربط ظروف التطبيق الخبراتية بنتائج يمكن ملاحظتها. لكنه يعني من «النتائج العملية» لقبول الفكرة أو الزعم نتائج الممارسة التجريبية ـ «الآثار التجريبية» أو «الآثار الملاحظية» ـ بحيث يكون معنى القضية عنده محددا بالمعيار الوضعي أساسا الخاص بنتائجها الخبراتية بمعنى ملاحظي صرف. متجاوزا ذلك، اعتقد بيرس أيضا أن الفعالية البراجماتية تشكل رقابة تحكم في الجودة على الإدراك المعرفي البشري ـ رغم أن مسألة الممارسة هنا أيضا هي مسألة التطبيق العملي العلمي ومعيار الفعالية الذي يتمحور حول مسألة الفلاح التنبوئي خصوصا. طور بيرس براجماتيته معارضا المثالية، مرتئيا أن اختبار النجاح التطبيقي قد يفضي إلى جعل مجرد التنظير يؤذي أصبع قدمه الصغير بسبب تعثره في صخرة الواقع. غير أن أتباعه عملوا على جعل المذهب أكثر مرونة، حتى أصبحت فعالية الأفكار عند البراجماتيين المعاصرين تقتصر على مجرد تبني الجماعة لها عوضا عن الفلاح الذي قد تصادفه (أو قد لا تصادفه) حين تضع تلك الأفكار موضع التنفيذ.

رغم أن بيرس طور البراجماتية إلى أن أصبحت نظرية فلسفية أساسية، فإن وليام جيمس هو الذي وضعها على الخريطة الفكرية في كتابه المؤثر إلى حد بعيد *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking* (New York, 1907). لكنه غيّر (وعند بيرس، دمر) البراجماتية البيرسية. ففي حين رأى بيرس في البراجماتية طريقا للمعايير الموضوعية اللاشخصية، أعطاها جيمس نكهة شخصية وذاتية. عند جيمس، فكرة الفعالية الشخصية والفلاح الشخصي (الخصوصي الفردي على نحو ممكن) التي يقرها أناس عمليون هي مكمن البراجماتية، وليست جماعة مجردة من فاعلين عاقلين على نحو مثالي. عنده الفعالية البراجماتية والفلاح التطبيقي لا يتعلقان بجماعة لا شخصية من العلماء بل بتعددية متنوعة من أفراد من لحم ودم. وفق هذا فإن الصدق عنده هو ما يرغم الواقع الأفراد من البشر على اعتقاده؛ المسألة مسألة «ما يفيد عبر الاعتقاد» في مسار النشاط البشري ضمن البيئة المحيطة واكتسابه ابتكار وليس وحيا. عند جيمس مصداقية المبدأ رهن بنتائجه الخبراتية الأوسع بكثير من مجرد المعنى الملاحظي ـ وهو معنى يشتمل على القطاع التأثيري أيضا.

مثل بيرس، اعتبر جون ديوي البحث عملية مصلحة لذاتها يتوجب على إجراءاتها وقواعدها السلوكية أن تقوم وتعدل في ضوء الخبرة الناتجة. غير أن ديوي يعتبر إعادة التقصي هذه عملية جمعية تتم وفق قيم غير مرتبطة على نحو خاص بالعلم (كما عند بيرس)، أي غير مرتبطة بالتحكم التنبوئي والتجريبي، بل مرتبطة ومتجذرة بوجه عام في الميول الروحي عند الناس عموما ـ حيث يضمّن البعد الأخلاقي والجمالي بشكل خاص. إن براجماتية بيرس نخبوية علميا، لكنها عند جيمس شخصانية سيكولوجيا، في حين أنها شعبوية ديمقراطيا عند ديوي.

استقبلت البراجماتية في أوربا بسبل مختلفة. في إيطاليا تبناها جيوفاني بابيني وجيوفاني فيلاني وجعلا

منها برنامج عمل لفلاسفة العلم الإيطاليين. في بريطانيا كان ف.سي.س. شلر نصيرا متحمسا لوليام جيمس، بينما تبنى ف.ب. رامزي وأي.جي. أير جوانب محورية في فكر بيرس. ضمن الدعاة القاريين، وظف ردولف كارناب أفكارا براجماتية في تحليل قضايا المنطق وفلسفة اللغة، في حين عزز هانز رايكنباخ مقاربة بيرس الإحصائية والاحتمالية لميثودولوجيا وتوليد المنطق. غير أن استقبال البراجماتية من قبل الفلاسفة لم يكن بأي حال إيجابيا دائما. لقد اعترض ف.هـ. برادلي على اخضاع الإدراك المعرفي للممارسة بسبب النقص الذي يعتور الاهتمامات العملية في ذاتها، كما انتقد جي.أي. مور مماهاة وليام جيمس بين المعتقدات الصادقة والمعتقدات المفيدة، بحسبان أن النفع يتغير بمرور الزمن، فضلا عن أسباب أخر. أما برترند رسل فقد اعترض بقوله إن المعتقد قد يكون مفيدا رغم بطلانه. ثمة فلاسفة قاريون متنوعون اعتبروا، مستهجنين، اهتمام البراجماتية بالفعالية العملية ـ «الفلاح» و«إيتاء الثمار» ـ تعبيرا عن مواقف أمريكية خاصة: المادية التامة والديمقراطية الساذجة. هكذا قلل من شأن البراجماتية بوصفها فلسفة أمريكية صرفة، تعبيرا فلسفيا عن روح الدعوة الأمريكية إلى التحسن بأيديولوجيتها الموجهة شطر النجاح، كما اعتبرت تجليا لعداء شعبوي ضد أيديولوجية الفلسفة الأوربية العتيقة (*النسبية الابستمولوجية في مقابل *الامبيريقية، *المادية الأنطولوجية في مقابل المثالية). الأمريكيون فيما يقول دي تكويفل، *enchaper de l'espirit de system* [يهربون من ضغوطات النظام].

على ذلك، لم يحتكر الأمريكيون بحال التفلسف ذا التوجهات العملية. لقد كان لأفكار ماركس حول دور الممارسة وعلاقتها بالنظرية تأثير كبير (طال مفكرين لم يكونوا، لولا ذلك، ماركسيين، من أمثال ماكس شلر). ثمة تطورات متأخرة مهمة في الفلسفة ذات التوجه العملي طرحت ضمن مرجعية ماركسية محدثة يمثلها تاديوزتش كوتابرنكسي في بولندا، وجورقن هابرماس في ألمانيا. لقد حاول الأول وضع نظرية في *التطبيق العملي على أساس منظومي ضمن فرع خاص سماه علم التطبيق العملي (praxiology). أما الثاني فقد تقصى بعمق مفهوم التطبيق العملي في مجال النتائج الاحتمالية للتقنية.

ومهما يكن من أمر، استقبلت البراجماتية استقبالاً حسنا في الولايات المتحدة بوجه عام، ولم يعوزها الأنصار المتفانون في نصرتها. في هارفارد، في الجيل التالي لجيمس، عني سي.أي. لويس بتطبيق البراجماتية في تسويغ الأنساق المنطقية، حيث ركز وحاول تطوير فكرة أنساق بديلة في المنطق يتوجب ركونها إلى ترشيد براجماتي. أما رتشارد روتر فقد حاول إحياء رفض جون ديوي للصرامة المنطقية والمفهومية المجردة في صالح رؤية النفع في التطبيق العملي، كما رامت «البراجماتية الميثودولوجية» عند نيكلوس رتشارد إعادة البراجماتية إلى أصولها البيرسية عبر إضفاء مسحة ميثودولوجية خاصة عليها. ذلك أن أفضل أسلوب لتقويم أي شيء ميثودولوجي ـ أداة، إجراء، أداتية، برنامج، سياسة فعل، أو ما شابه ذلك ـ إنما يتم عبر اختبار قدرته على إنجاز العملية المعنية، ونجاحه في إتمام مهامه المناسبة. وبحسبان أنه محتم على مناصرة الحقيقة الواقعية عقلانيا أن تحكّم وفق نهج مناسب بعينه للإثبات، يلزم أنه بالمقدور اعتبار حتى المجال الواقعي في هذا الضوء، بحيث يصبح العقل العملي أساسي للعقل النظري.

ثمة حقيقة مهيمنة على هذه التشعبات في تطور البراجماتية. يمكن أن يرى هذا المذهب إما بوصفه تسويغا لمعايير مقنعة موضوعيا أو بوصفه مفسدة لها. ثمة براجماتية يمينية، براجماتية بيريسية أو موضوعية فيما «يعمل بطريقة غير شخصية» ـ رغم أنه فعال وناجع في تحقيق مقاصد مناسبة بطرق ليست شخصية إطلاقا («التنبؤ الناجح»، «التحكم في الطبيعة»، «الفعالية في تلبية الحاجات»)؛ وهناك براجماتية يسارية، براجماتية جيمسية أو ذاتية فيما «يعمل نسبة إلى س»، بحيث يعد ناجعا أو فعالا في تحقيق أمان ورغاب شخص (أو جماعة). البراجماتيون الموضوعانيون هم أنصار مورروث بيرس، ومنهم ف.ب. رامزي، سي.أي. لويس، وردولف كارناب؛ في حين ينتمي البراجماتيون الذاتانيون إلى مورروث وليام جيمس، ومنهم ف.سي.س. شلر ورتشارد رورتي. (يتنزل جون ديوي منزلة بين المنزلتين، بمناصرته نزعة جمعية اجتماعية تكاد تكون شخصانية). يعتبر بيرس البراجماتية الشخصانية كما عند جيمس إفسادا وتفسيخا «للمشروع البراجماتي»، كون نهجها لا يروم تسويغ معايير موضوعية بل يتعين في تفكيكها بغية أن يجعل من المعايير بوصفها كذلك تقلبات متنوعةمن المواقف الخصوصية ولنزوعات الفردية. هذه هي طريقة البراجماتية الموضوعية في رؤية الأمر حتى الآن ـ بما فيها رؤية كاتب هذا المقال.

ن.ر.

*الأمريكية، الفلسفة.

Elizabeth Flowe and Murry G. Murphy, *A History of Philosophy of America*, ii (New York, 1977).

John P. Murphy, *Pragmatism from Peirce to Davidson* (Boulder, Colo., 1990).

Nicholas Rescher, *Methodological Pragmatism* (Oxford, 1977).

Richard Rorty, Consequences of Pragmatism (Minneapolis, 1982).

John E. Smith, Purpose and Thought: *The Meaning of Pragmatism* (New Haven, Conn., 1978).

Henry S. Thayer, *Meaning and Action: A Critical History of American Pragmatism* (Hndianapolis, 1968).

*** البراجماتية، نظرية الصدق.** عند أشياع البراجماتية، يتوجب على *الصدق، مثل سائر المفاهيم، أن يفهم عبر الممارسة. فكرة الصدق بوصفه علاقة تطابق بين الاعتقاد والواقع لا ترفض لكنها توضح بالإشارة إلى الفعل، الخبرات المستقبلية، الخ. لكل براجماتي طريقته الخاصة في إنجاز هذا التوضيح العملي.

يعرّف بيرس الصدق بأنه النتاج النهائي للبحث الذي يتم على أيدي «جماعة من البحاث»، نتاج «مستقر» من «عادات الفعل». المعتقدات الصادقة، فيما يقول، «تفضي إلى الاتساق، الاستقرار، تفاعل بشري طليق». أما ديوي فيماهي الصدق («القابلية للإقرار المضمونة») بحل إشكالية. البحث عنده إنما يبدأ من «موقف إشكالي» وينتهي حال نجاحه بموقف «محدد» و«موحد» إلى حد يقضى به على التردد في الفعل.

رغم أن البراجماتيين الكلاسيكيين يؤكدون تكرارا ولاءهم *للواقعية، فإن الجدل يظل مستمرا إلى يومنا هذا حول ما إذا كان التنسيب للممارسة في نظرية الصدق هذه يستلزم نوعا من *المثالية أو *الارتيابية.

ب.هـ.ه.

C.J. Misak, *Truth and the End of Enquiry : A Peircean Account of Truth* (Oxford, 1991).

*** برادلي، فرانسس هربرت (1846–1924).** فيلسوف بريطاني، عضو في إدارة كوليج مرتون، باكسفورد. هو بلا جدال أعظم الفلاسفة البريطانيين بين ج.س.مل وبرتراند رسل. فلسفته مثل متأخر على حركة قام بها فلاسفة بريطانيون ابتعدت عن الموروث البريطاني *للامبيريقية شطر *المثالية الألمانية، خصوصا هيجل. على ذلك، ورغما عن أنفه، كأن أقرب بكثير إلى الامبيريقية البريطانية منه إلى مثاليين بريطانيين آخرين في عهد ت.هـ. جرين وبرنارد بوسانكويت.

أكثر أعماله هيجلية هو (1876) *Ethical Studies*. زعمه بوجوب تبرير المنظور الأخلاقي عبر شكل «التحقق الذاتي» الذي يطرحه، حدا به إلى القيام بفحص سلسلة من الأنساق الأخلاقية التي تصلح في الواقع تناقضات بعضها البعض.

مذهب *اللذة، أكان فرديا أو جماعيا، يعرض نفسه في البداية على اعتبار أنه أكثر النظريات الأخلاقية واقعية. غير أن زيادة المتع إلى الحد الأقصى لا يشكل نوعا من التحقق الذاتي نسبة إلى أي شخص. متع الأزمنة المختلفة لا تشكل واقعا كليا، فهي لا توجد معا، وليس بمقدورها تشكيل وضع يستطيع أي شخص أن يقول عنه «هنا حصلت على مبتغاي».

عقب ذلك يعنى برادلي بمثال كانت المناقض تماما، مذهب «الواجب من أجل ذاته». هنا تتم مماهاة الخير بالعقلانية؛ يتوجب على المرء ألا يسلك إلا بطريقة يمكن تعميمها دون تناقض. هذا يخطو خطوة متقدمة على مذهب اللذة في كونه يعتبر النفس «كلية» عوضا عن أن تكون سلسلة من «الفرديات الفانية». غير أنه يشكل مفهوما صوريا محضا للأخلاق ما يجعله يخفق في تجهيز أي ترشيد محدد أو إشباع بشري مناسب.

بعد ذلك يجيء دور الأخلاق الهيجلية الأعلى مرتبة، أخلاق «موقفي وواجباته». هنا لم تعد مطالب الأخلاق مطالب تجريد منطقي قصي، لا يركن إلى ما هو من لحم ودم، بل مطالب القيام بدور في الجماعة التاريخية العينية من القبيل الذي يؤدي حياة مرضية للإنسان الامبيريقي الواقعي. ولكن رغم أن هذه الأخلاق الاجتماعية أفضل بكثير من سابقتيها، ليس بالمقدور أن تشكل الحقيقة النهائية. ذلك أن الجماعة نفسها قد تكون فسدت بأخلاق يتوجب تجاوزها؛ فضلا عن ذلك، فإن التحقق الكامل للذات ليس اجتماعيا صرفا ضرورة.

تفضي بنا أوجه القصور تلك إلى ما يسميه برادلي «الأخلاق المثالية». الوصية الأساسية هنا هي تحقيق النفس الأفضل في كل مكان، وفكرتنا عن النفس الأفضل، رغم وجوب أن تنبع من المثل التي نتعلم في الأسرة وفي حياة الجماعة، قد تتطور بحيث تتجاوزها، كي تأخذ في اعتبارها فيما يتم تعلمها من مجتمعات أخري أو تؤسس على نقد داخلي لمجتمعنا. الاختبار الأساسي لملاءمة أخلاق مثالية هو إرضاء الفرد بوصفه «كلا عينيا»، أي فردا حياته وحدة مؤسسة على وحدته بجنسه، عوضا عن أن تؤسس - كما تقر النظريات سالفة الذكر تباعا - على مجرد سلسلة من الخبرات، أو أنا مجردة محضة، أو على كون المرء مكيفا اجتماعيا كلية.

في عمله العظيم التالي، *The Principles of Logic*

(1883)، ينقد النهج السيكولوجي الامبيريقي بطريقة لا تختلف عن تلك التي تبناها هوسرل، لكنه مثل هوسرل يضمّن في دعواه فحص سمات ضرورية حقيقية من التفكير. الفكرة الأساسية هنا هي عدم ملاءمة تحليل الموروث الأرسطي للأحكام إلى موضوع ومحمول. ثمة قضايا كثيرة (مثال القضايا الجزئية والعلائقية) وأشكال متعلقة من الاستدلال تنفذ من هذه الشبكة.

في النهاية يقوم كل حكم بعزو فكرة مفردة (مركبة عادة) بوصفها محمولا إلى الواقع بوصفه موضوعا. الواقع هو الكل الأعظم الذي تعرض فيه الكثرة الحسية نفسها كجزء ناقص. ثمة تشابهات واختلافات مثيرة في موقف برادلي هنا مع موقف رسل، الذي يدين إلى برادلي جزئيا بنظريته في *الأوصاف المحددة (حيث يتحدث رسل عن ملك فرنسا ويتحدث برادلي عن ملك يوتوبيا) بوصفها منتمية منطقيا إلى المحمول، وكذا شان تصوره في القضايا الجزئية (والكلية). عند رسل أكثر القضايا الواقعية أساسية معنية بفرديات نألفها؛ الفرديات التي لا تحدد مواضيعها النحوية إلا عبر التعريف مشتقة منطقياً. الراهن أن برادلي أكثر إصرارا على أن كون اتصالنا بالواقع ليس تصوريا كلية هو ما يجعلنا نتجاوز شرنقة أفكارنا في الفكر ونعامل اسماء الإشارة بطريقة مشابهة، رغم إقرارنا وجوب الخلاص منها في النظرية الأساسية.

الاستدلال هو تشكيل عدد أكبر من تمثلات ذهنية وضعت سويا من تلك التي تكوّن المقدمات، واستخلاص نتيجة من الخاصية الكلية التي يتضح أنها تختص بها (الغريب أنه يستبق هنا اقتراحات بعض علماء الإدراك المعرفي، وإن كان يفعل ذلك دون أن يضفي أية مسحة مادية).

Appearance and Reality (1893) هو الصياغة الأساسية لمذهبه في الميتافيزيقا. في الكتاب الأول، *Appearance*، يجادل بأن أكثر الأشياء عادية (مثال الأشياء وخصائصها، الزمان، المكان، السببية، النفس، وحتى الأشياء في ذاتها) مجرد مظاهر، في حين أنه في الكتاب الثاني، *Reality*، يحاول جاهدا بطريقة أكثر نهائية تحديد خصائص الواقع الذي تقوم تلك المظاهر بإساءة عرضه لنا بطريقة مفيدة، أي *المطلق، الخبرة الكونية المفردة التي نقدر عليها (طالما كنا حقيقيين أصلا).

حين يصف برادلي شيئا بأنه مظهر فإنه يعني أساسا أن مفهوم هذا الشيء لا يطرح سوى طريقة مفيدة براجماتيا في التفكير بخصوص جانب من جوانب العالم لا يستطيع أن يهبنا بخصوصه فهما مرضيا بطريقة تامة، لأنه جانب يعوزه الترابط. ثمة شيء في المطلق يناظر الزمان مثلا، لكنه ليس شبيها بالزمان، كما نتصوره عادة، إلى درجة تجعل تصورنا له هكذا مجرد وهم. على ذلك، فإن الواقع (بوصفه محمولا) مسألة نسبية بمعنى أن مفاهيمنا صادقة (وبالعكس باطلة) على الواقع (بوصفه شيئا) بدرجات مختلفة. مفهوم المطلق أكثر ملاءمة من مفهوم *الزمان، لكن كليهما مجرد طريقة استحدثناها في التعامل مع ما يعجز الفكر عن فهمه كلية. يجادل برادلي دفاعا عن هذا المذهب بطريقتين. أولا، يتوجب على الواقع أن يحتاز على معية موحدة لا سبيل لفهمها عبر المفهوم العادي لكثير من الأشياء المتمايزة التي تقوم بينها علاقة؛ وثانيا، يتوجب أن يكون كل الواقع العيني ماديا في طبيعته. الواقع بطريقة ما كثرة - في - وحدة هائلة سرمدية قادرة على التعبير عن نفسها. رغم أن هذه النتيجة غالبا ما تعرض بأسلوب سوفسطائي، ثمة أثر لمحاجة قوية تدعمها.

يتعين أشهر جانب في دفاعه الأول في محاولته تبيان أن فكرة كون العالم يتكون من تعددية من الأشياء المتمايزة التي تقوم بينها علاقات مختلفة يعوزها الترابط. حين يرتبط طرفان في علاقة ما، يتوجب أن نعتبر العلاقة إما مكوّنا منفصلا عن الوضع الكلي أو نعتبره بطريقة مغايرة. (1) إذا اعتبرتها مكونا منفصلا، فيبدو أنها تتطلب أن تربط بطرفيها عبر علاقات جديدة، وسوف تتطلب هذه العلاقات الجديدة الربط بأطرافها عبر علاقات أخرى، وهذا يفضي إلى متراجعة لا متناهية. (2) لتجنب هذا قد نعتبر ميزة من مميزات أحد الأطراف، أو نقوم بتقسيمها إلى جانبين يتعلق كل واحد بطرف. ولكن في الحالين يستبان أن العلاقة قد تركت منفصلة، فكل طرف يحتاز على ميزة لا تربطه بالآخر. (3) وأخيرا، قد تعتبر العلاقة ميزة للطرفين حال اعتبارهما وحدة واحدة. لكن هذا إنما يعد تشويها لفكرة العلاقة نفسها عبر دمج الأطراف التي يتم الربط بينهما في شيء مفرد؛ فضلا عن ذلك، فإن معيتها لا تبدو راجعة على وجه الخصوص إلى العلاقة لأنه يتوجب (منطقيا) أن يكون الطرفان معا حتى يشكلا موضعا لها. الواقع أن موقف برادلي يقر أن الفكر العلائقي يمكننا من التأرجح بين التفكير في الشيء بوصفه قابلا للتصور بشكل مستقل عن علاقته بأشياء أخرى والتفكير فيه بوصفه مجرد جانب من كل أكبر تتضافر معا في تشكيله، وهاتان طريقتان في التفكير تعارض الواحدة منهما الأخرى.

حل برادلي هو أن ارتباط الشيء بآخر (كما نعبّر

بطريقة مشوهة عادة) هو دائما في النهاية أمر يتعين في كونهما جانبين من شيء أكثر شمولية وعينيته أكثر حقيقية بحيث إن تصورهما بمعزل عنه سوف يكون ضرورة مشوها إلى حد. على اعتبار أن كل شيء متعلق بطريقة ما (كما نقول عادة) بكل شيء آخر، يتوجب أن يكون هناك فرد شامل وعيني إلى الحد الأقصى (المطلق) كل شيء يعد تجريدا منه.

في الدفاع الثاني يحاول برادلي إثبات وجوب أن يكون هذا الفرد النهائي خبرة كونية مفردة تتضمن كل شيء. يقر برادلي أننا لا نستطيع تشكيل أي مفهوم حقيقي لواقع غير مختبر. تطبيق هذا المبدأ على مستوى الخبرة المتناهية يبين أنها تتكون في النهاية من عدد هائل من مراكز الخبرة اللا متناهية وتمثيلاتها التي تشكل وفقها عالم الفهم المشترك، في حين أن محاجة الأحدية تبين وجوب أن تتعلق تلك المراكز بكل ما يتصور بمعزل عما يستبان أنها تسيء تصوره.

في بعض الجوانب، تتلقى المثالية المطلقة في كتابه (1914) *Essays on Truth and Reality* عرضا أفضل. يشتمل هذا الكتاب أيضا على الصياغة الكلاسيكية *لنظرية الاتساق في الصدق والمعرفة. لزعمه بأنه ليست هناك أحكام محصنة ضد التعديل، ولزعمه بأن مجموع نسقنا الفكري يواجه باستمرار الخبرة بوصفها كلا، وشائج قربى مع جوانب من أعمال و.ف. كواين. أيضا فإن نيكولس رستشر قد استمد كثيرا من نظرية الاتساق في الصدق التي يقول بها من برادلي.

ت.ل.س.س.

L. McHenry, *Whitehead and Bradley: A Comparative Analysis* (Albany, NY, 19920.

A. Manser, *Bradley's Logic* (Oxford, 1982).

——, and Guy Stock (eds.), *The Philosophy of F.H. Bradley* (Oxford, 1984).

Nicholas Rescher, The Coherence Theory of Truth (Oxford, 1973).

T.L.S Sprigge, *James and Bradley: American Truth and British Reality* (La Salle, III., 19930.

Richard Wollheim,. *F.H. Bradley* (Harmondsworth, 19590.

* **براكسس** .(praxis) كلمة يونانية تعني «الفعل»، وقد دخلت المعجم الفلسفي بوصفها شبه مصطلح على يد أرسطو (وهي تعني «القيام بشيء» عوضا عن «صنعه»)، كما طورها بعض الهيجليين اليساريين؛ في الستينيات والسبعينيات ميز المصطلح نهج ماركسيين في شرق أوربا (يوغسلافيا خصوصا) عرفوا بجماعة التطبيق العملي، واهتموا خصوصا بدراسة والتأثير على دور النشاط المبدع الحر في تغيير الحياة الأخلاقية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية وتشكيلها وفق توجهات اشتراكية إنسية.

ر.دي.ج.

Nicholas Lobkwicz, *Theory and Practice: History of a Concept from Aristotle to Marx* (Notre Dame, Ind., 1967).

* **برامج الحاسوب**. فئة محددة صوريا من التعليمات التي ترشد عمليات جهاز لمداولة الرموز. ينفذ البرنامج المكتوب بلغة برمجية بعينها في جهاز حاسوب حين يقوم معالج بتنفيذ سلسلة التعليمات في البرنامج، أو حين يحولها إلى تعليمات تناظر بطريقة أقرب عمليات الآلة. العملية الناتجة، التي تكمن في مداولة الرموز، أو بنى البيانات، تحدد السلوك اللاحق الذي يقوم به الجهاز. ببرمجة الحواسيب تمكنا من إنتاج سلوكيات بعينها استجابة لمدخلات بعينها. يستخدم علماء النفس البرامج لنمذجة بنية العمليات السيكولوجية البشرية، مثال الاستدلال العقلي (*الإدراك العقلي)؛ والفلاسفة يتجادلون حول ما إذا كان العقل برنامج ينفذ في عتاد عصبي (*الحواسيب) أو ما إذا كان بمقدور حاسوب مبرمج بطريقة صحيحة محاكاة أو إثارة الذهنية (*الذكاء الاصطناعي). يطرح منطق البنائيين تطبيقا آخر للبرمجة حيث يمكن اعتبار الإثبات فئة من البرامج للتحقق من الصياغات.

ب.سي.س.

J. Haugeland, *Artificial Intelligence: The Very Idea* (Cambridge, Mass., 1985).

P. Martin-Lof, "Consructive Mathematics and Computer Programming", in *Logic, Methodology and Phlosophy of Science*, vi (1982).

* **براندت، رتشارد، ب. (1910–).** فيلسوف أمريكي (أساسا في ميتشجان) عرف خصوصا بتفصيله المنظومي والبيّن للأخلاق النفعية عبر دراسته وكتبه. أسدى براندت الوسط الفلسفي بوجه عام معروفا بكتابه Ethical Theory (1959). غير أنه يطرح نهجا مختلف إلى حد عبر التصور الذي طرحه مؤخرا في كتابه *A Theory of the Good and the Right.* هنا، وفي مواضع أخرى، يحاول براندت تأسيس الفلسفة الأخلاقية على قاعدة أكثر امبيريقية وواقعية من المعتاد. إنه يرفض الحدسية، بما تشتمل عليه من ركون إلى الحدس اللغوي، وهو يقترح عوضا عنها «تعاريف إصلاحية»، مثال «عقلاني». الرغبات العقلانية هي تلك الرغبات

التي تقاوم فعلا «العلاج النفسي المعرفي» لتعرض «حيوي بشكل مثالي» لكل المعلومات المتعلقة المتوفرة. فضلا عن نقد خصومه الأساسيين، يحاول براندت في هذا الكتاب تشكيل قاعدة بناءة *للنفعية، مستخدما الأدبيات السيكولوجية والبراهين الفلسفية.

إي.ت.س.

Richard B. Brandt, *A Theory of the Good nd the Right* (Oxford, 1979).

*** البرانية.** إحدى رؤى تقر أن ما يعتقد فيه أو يقال (يرتبط) يرتهن جزئيا بعناصر تعد خارجية نسبة إلى العقل أو المتحدث. وفق إحدى الصياغات، تقر البرانية أن المحتوى مرتبط بالكيفية التي يتسخدم بها الخبراء الألفاظ. («التقسيم اللغوي للعمل»: هلري بنتام). ثمة صياغة أخر تزعم أن الاستخدام الاجتماعي يحدد المعنى بوجه أكثر عمومية (*ضد ـ الفردانية، تايلور برج). تأويل كربكي لمذهب فتجنشتين يجعل الاستخدام الاجتماعي مصدر إمكان المحتوى. فضلا عن صيغة البرانية الاجتماعية، ثمة رؤى تعتبر إدراك الأشياء والحوادث، أو علاقات أخرى معها، شروطا للتفكير والحديث عن مثل تلك الأشياء والحوادث. نظرية كربكي في ما يشير إليه أسماء العلم مثال على تلك الرؤى؛ وكذا شأن صيغ برج وديفدسون للبرانية الإدراكية.

د.د.

H. Pumam, 'The Meaning of Meaning', in *Philosophical Papers, ii: Mind, Language, and Reality* (Cambridge, 1975).

*** براونسن، اورستس اوجستس (1803–76).** ناقد اجتماعي من نيو إنجلند، داعية سياسي، مجادل ديني، فيلسوف، وصحفي، وقد كان لفترة ما أحد أشياع *ترانسندنتالية نيو إنجلند. ربما كان أذكى أنصار الترانسدنتالية اجتماعيا، وهو يجادل في «The Laboring Classes' (Boston Quarterly Review, 1840) بأن نظام الأجرة يستغل الأكثر في صالح الأقل وأن الإصلاح لا يكون إلا عبر تغيير النظام ولا يأتي عبر تحسن أخلاقي على المستوى الفردي (حل ترانسندنتالي نمطي لإشكاليات اجتماعية). أكثر مقترحاته الإصلاحية تطرفا إلغاء الملكية الوراثية: حين يموت المرء تؤول أملاكه إلى الدولة التي توزعها بالعدل. اعتناقه الكاثوليكية الرومانية عام 1844 أحزنت رفقاءه من أشياع الترانسندنتالية؛ بوصفه كاثوليكيا، كان مبدعا، صريحا ومجادلا قدر ما كان أيام نصرته لذلك المذهب.

سي.سي.

Arthur M. Schlesinger Jr., *Orestes A. Brownson: A Pilgrim's Progress* (Boston, 1939).

*** برايتمان، ادرج شيفلد (1884–1953).** نصير أمريكي في جامعة بوسطن *للمثالية الشخصية، يرى أن *الله خلق من «معطى» لا عقلاني مشوش ولم يخلق من العدم. بيد أن علاقة المعطى بالله تترك غامضة إلى حد. محاولته جعل تصوره متسقا عبر التمييز بين دلالات مختلفة لعبارة « داخلي نسبة إلى الله» ليست مقنعة تماما. على ذلك، فإن برايتمان يقر بطريقة لا لبس فيها أن الله متناه القوة، يتطور صوب الكمال عبر بذل جهد عبر الزمن. لمثل هذه الميتافيزيقا الدينية وشائج قربى بعملية الإيمان التي يقرها وايتهد وهارتشورن، فضلا عن آراء رويس الناضجة. تتسم إحدى تيارات فلسفة علم اللاهوت الأمريكية بالرغبة في التعلق بأساسيات الإيمان التوحيدي مع اعتبار الله قائدا شبه ديمقراطي يكافح ببطولة لتحسين نفسه والعالم، تماما كما يطلب من الأشخاص الأقل اقتدارا أن يقوموا بذلك.

ب.هـ.ه.

Andrew J. Reck, *Recent American Philosophy: Studies of Ten Representative Thinkers* (New York, 1964).

*** برايس، رتشارد (1723– 91).** وزير معارض من ويلز اشتهر بدفاعه عن فلسفة أخلاقية غير طبائعية. برهانه على عدم قابلية الخير للتعريف يستبق دفاع جي.إي. مور، كما أن عناصر من حدسيته ظهرت ثانية في أعمال هـ.أي. رتشارد ود و.د. روس. قام دفاعه عن الحرية الفردية والاستقلال الوطني بدور أساسي في نقده لإعلان بريطانيا الحرب على المستعمرات الأمريكية، كما أن نصيحته للأمريكيين بعد الحرب أفادت في تشكيل الدستور. حرر مقال بيز في مذهب المصادفة، وكان رائدا لنظرية التقديرات، كما أصبح عضوا في الجمعية الملكية. حماسه لقضية الثورة الفرنسية حثت ادموند برك على كتابة عمله الشهير النقدي على نحو بيّن *Reflections on the Revelution in France*.

أو.ر.ج.

*البيزية، في التدليل، نظرية.

D.O. Thomas, *The Honest Mind: The Thought and Work of Richard Price* (Oxford, 1977).

*** برايس، هنري هبرلي (1899–1984).** أستاذ كرسي ويكهام للمنطق وعضو إدارة نيو كوليج، في اكسفورد، بين عامي 1935–59. شخصية خجولة منعزلة لا تنتمي إلى أية مدرسة أو جماعة ولا تبتغي البحث عن أتباع.

في عمله الرئيسي *Perception*، حيث تبنى من رسل ومور مصطلح *المعطيات الحسية بوصفها موضوع الإدراك الحسي الأساسي، حاول توضيح معنى «انتماء» المعطيات الحسية إلى الأشياء المادية، رافضا من جهة نظرية لوك ورسل السببية، و*الفينومينولوجية التي قال بها جي.س. مل مثلا. واصل العناية بهذه المواضيع في كتابه *Hume's Theory of the External World* (Oxford, 194)0. في كتابه *Thinking and Experience* (London, 1953) يتقصى طبيعة التفكير، مقللا من أهمية استخدام «الرموز» التي شاع توكيدها آنذاك، ومجادلا بأنه يتوجب اعتبار المفاهيم «قدرات تعرفية».

ج.جي.و.

H.H. Price, *Perception* (London, 1932).

*** برتراند، مفارقة.** تعزى إلى جوزيف برتراند، وهي تظهر تناقضا في بعض سبل حساب *الاحتمال. ما احتمال أن يكون الطول ك لوتر دائرة «يختار عشوائيا» أقل من الطول ل لأحد أضلاع مثلث متساوي الساقين مرسوم داخل الدائرة؟ إذا اعتبرنا الوتر محددا عبر خط مستقيم بالنقطة ب على المحيط، فإن ك أقل من ل إذا وفقط إذا كانت الزاوية بين الوتر والمماس المرسوم من ب أقل من 60 درجة أو أكثر من 120 درجة. هذا يشكل ثلثي الزوايا، ما يعني أن احتمال أن تكون ك أقل من ل تساوي $\frac{2}{3}$. بيد أن ثمة طرائق متعددة لاعتبار الوتر، منها إقرار أنه محدد بعمود ساقط على نصف قطر. في هذه الحالة تكون ك أصغر من ل إذا وفقط إذا كان العمود يتقاطع مع نصف القطر في أكثر من نصف المسافة بين النقطة المتوسطة في الدائرة والمحيط، ما يعني أن احتمال أن تكون ك أصغر من ل تساوي $\frac{1}{2}$. هكذا يبدو أن الطريقة «القبلية» في إيجاد نهج «عشوائي» لتشكيل الوتر ثم تقسيم احتمالات ذلك النهج للحصول على الاحتمال تفضي إلى تناقض، ما لم يثبت أن نهجا بعينه هو النهج «الصحيح».

جي.سي.

Joseph Bertrand, *Calul des probabilities* (1889), 4-5; cited by William Kneal, *Probability and Induction* (Oxford, 192).

*** برتشارد، هارولد آرثر (1871–1947).** فيلسوف من اكسفورد أكد عدم قابلية بعض المفاهيم الابستمولوجية والأخلاقية للتحليل، خصوصا المعرفة والإلزام الخلقي (انظر كتابه *Knowledge and Perception* المعرفة أو التيقن، (London, 1949)). وضع عصموي للعقل، ليس بمقدور صاحبه أن يعرفه، رغم أنه يتوجب تمييزه عن مجرد الشعور بالتيقن، أو الاعتقاد دون ريبة. يقترح أيضا أن فلسفة الأخلاق مؤسسة على خطأ يكمن في أنها تحاول تبرير الإلزام الخلقي عبر رده إلى شيء آخر، مثال المصلحة، لكن مثل هذه التحليل لا ينجح إلا في تدمير ما كان يفترض تحليله؛ *الإلزام الخلقي كالمعرفة إنما يمثل مباشرة أمام حداسنا. لذا فإن فلسفته الأخلاقية تشتمل على نظائر بينة مع رؤية مور في الخير بوصفه غير قابل للتحليل ورؤية كانت في الواجب بوصفه مستقلا تماما عن المصلحة.

أي.ر.آي.

*** برج، تايلور (1946–).** فيلسوف أمريكي استقر في جامعة كاليفورنيا في لوس أنجلوس. عني أساسا بفلسفة العقل، اللغة، والمنطق. كان عمله المبكر في الحدود المفردة وأسماء الإشارة ضمن سياق نظرية ديفدسون في المعنى. اشتهر أيضا بمجموعة من الدراسات، بدأت عام 1979، دافع فيها عن *ضد - الفردانية، التي تقر أنه يستحيل تثبيت محتوى أوضاع المفكر القصدية عبر حقائق تتعلق به وتفهم بمعزل عن جماعته. يدافع برج عن هذا عبر تنويعة بارعة من تجربة بنتام الذهنية الخاصة بالأرض التوأم (*التهاب المفاصل في الفخذ). يزعم برج أن اعتبار التحديد الاجتماعي لمحتوى أفكار المفكر شرط لفهم الطبيعة المعيارية غير القابلة للرد التي تختص بها الأوضاع الذهنية القصدية.

ت.ب.

*الوجودية.

Tylor Burge, 'Individualism and the Mental', *Midwest Studies in Philosophy*, iv (1979).

*** برجسون، هنري - لويس (1859–1941).** فيلسوف فرنسي ذو نسب أنجلو - بولندي، عمل أساسا في كوليج دي فرانس في باريس. اشتهربمذهبين، مذهب الديمومة ومذهب القوة الحيوية *(elan vital)*. في رسالة كتبها عام 1915، يتحدث برجسون عن «حدس الديمومة» بوصفه «قطب الرحى في المذهب» الذي يتوجب أن يشكل أساس ومركز عود أي تلخيص لآرائه. الديمومة هي الزمن في أبلغ درجاته. عند العالم، الزمن وسط متجانس الخواص يمكن تقسيمه إلى فترات متساوية الطول، يوظف تحقيقا لمقاصد حسابية بوصفه شيئا قابلا في النهاية للتحليل إلى عدد لا متناه من لحظات لا طول لها. لا شيء من هذا يسري على الديمومة، فهي متغايرة الخواص تتغير باستمرار دون أن

تكرر نفسها، وهي لا تقبل القسمة إلى لحظات (رغم أن هناك تأويلا لهذا المذهب يقر أن برجسون قد خلص إلى الديمومة بالتأمل في الحساب عبر تعليم نيوتن الخاص «بالسريان»). الديمومة هي *الزمن كما يختبره الوعي. ربما يتعين أكثر رؤى برجسون أهمية في إقراره أننا لا نختبر العالم لحظة بلحظة بل بطريقة متصلة أساسا، كما يحدث حين نستمع إلى لحن، فاستماعنا إليه لا يكمن في الإصغاء إلى متتابعة من الأنغام المنفصلة. لا سبيل إلى الفصل بين الماضي والحاضر والمستقبل بحيث يستحيل علينا أن نعرف الماضي، لأن الحاضر وحده هو البادي للخبرة. الغريب أن أكثر فيلسوفين عنيا في القرن التاسع عشر بالزمن، برجسون ومكتاجرت، لم يعن الواحد منهما فيما يبدو بالآخر. لقد كتب برجسون أهم أعماله المتعلقة بالزمن قبل صدور مقالة مكتاجرت الشهيرة عام 1908، لكنه لم يفصح عن رد فعله إزاءها علنا ولم يبد أية علامة توحي بأنه تأثر بها في أعماله اللاحقة (رغم إتقانه الإنجليزية وقيامه بإلقاء محاضرات بتلك اللغة).

ولد عام صدور *The Origin of Species*، ولذا كان على ألفة كافية بالصراع بين مذهب التطور والدين. ربما ترجع شهرة كتابه *Creative Evolution* الذي يطرح *elan vital* بوصفها ضربا من القوة الحيوية، إلى محاولته المدعمة بالحجج العلمية والفلسفية تطوير تطورية لا داروينية تفسح مجالا للدين، ولكن دون أن تفسحه للمسيحية الأرثوذكسية. لقد تصور عملية تغير وتطور مستمرين، ذات مسار ثابت وغير قابلة للتكرار (ما يجعل البيولوجيا علما يختلف جذريا عن الفيزياء)، تحكمها قوة حيوية تبذل جهدا وبراعة للتغلب على مقاومة المادة (وهذا يحاكي الصانع الإلهي في محاورة تيماوس الأفلاطونية)، دون أن تكون محتمة من قبل غاية سبق تصورها، وإلا كانت مجرد «آلية معكوسة».

في فترة لاحقة من حياته، عني برجسون بالأخلاق. تماما كما أن الديمومة لا تنشأ عن الزمن باعتباره لحظات منفصلة (وهذه محاجة وظفها في الرد على مفارقات زينون في الحركة)، فإن الأريحية الكلية لا تنجم عن البدء بحالات الولاء للجماعة وجعل سعة الجماعات تتزايد. الولاء للجماعة يتطلب دائما جماعة خارجية مقابلة، ولا سبيل لتجاوز هذا الولاء إلا عبر قفزة نوعية من القبيل الذي يقوم به المتصوفون عبر حبهم للجنس البشري بأسره.

ثمة تطبيق آخر لفلسفة برجسون العامة نجده في تناوله *للضحك في الكتاب الصغير الذي يحمل هذا الاسم. الإنسان ثمرة روحية في عالم، يشتمل على جسده، يعمل وفق مبادئ ميكانيكية، والضحك إنما ينشأ حين يعود الإنسان إلى المستوى الميكانيكي، في الحالة البسيطة عندما يتزحلق على قشرة موز، وفي الحالة المعقدة حين تحاكي أفعاله الواعية بطريقة لا واعية ما هو ميكانيكي.

أي.ر.ل.

*التطور.

H-L. *Bergson*, The Creative Mind (New York, 1946; French Original 1934).

نقطة بدء جيدة.

L. Kolakowski, *Bergson* (London, 1985).

تقديم مختصر.

A.R. Lacey, *Bergson* (London, 1989).

نقد عام لفلسفة برجسون.

*** برجمان، جوستاف (1906–1987).** فيلسوف أمريكي ولد في النمسا، درّس في جامعة آيوا لمدة أربعين عاما. ازدرى كل أشكال *المادية، رغم أنه دافع عن *السلوكية الميثودولوجية. كان عضوا في حلقة فينا، وقد كتب متأثرا بمور، رسل، وفتجنشتين، في التفريد، الكليات، والقصدية. غالبا ما يطرح آراءه عبر مقارنتها بآراء فلاسفة آخرين، من قبيل ماينونج، برنتانو، هوسرل، كواين، وستراوسن. باعتباره أحد فلاسفة اللغة المثالية، حاول تصميم نسق صوري يمكّن من عقد التمييز بين التحليلي - التركيبي والسمات السنتاكتية التي تشير إلى حلول الإشكاليات الأنطولوجية. يستبان أكثر إسهاماته أهمية في محاولته تبيان أن حاملات الصدق في الأفكار عبارة عن أوضاع ذهنية تحتاز، رغم بساطتها، على علامات صدقية مركبة.

إي.ب.أي.

*المادية.

Gustav Bergmann, *Logic and Reality* (Madison, Wis., 1964).

*** بردجمان، برسي وليام (1882–1962).** عالم فيزيائي متميز، أحدث أثرا لا يستهان به في فلسفة العلم في القرن العشرين بتوكيده أن أعمال ونتائج العلم، خصوصا الفيزياء، «إجرائية». أعجب كثيرا بعمل أينشتين في النسبية ونتائجها التي تبدو مفارقية حول الزمن، وقد جادل بأن الملجأ الوحيد إنما يتعين في شكل صارم إلى حد كاف من الذرائعية، حيث تختزل مفاهيم العلم عبر العمليات الضرورية الخاصة بتحقيقها أو تطبيقها.

غير أن الكثير من الفلاسفة المحترفين يجدون تفكير بردجمان ممعنا في التبسيط، وهم يجادلون بأنه يتوجب على نهاية العلم أن تكون «مفتوحة»، وأن العلم يتجاوز نطاق قاعدته الامبيريقية، حيث يقر مزاعم تتخطى أي شيء يمكن رده إلى مجموعة من الإجراءات. الراهن أن بردجمان نفسه يسلّم بأن الارتباط بين المفاهيم والعمليات في العلم يكون أحيانا «غير مباشر». غير أن النقاد يرون أن الحديث عن الإجرائية غير المباشرة» أشبه ما يكون بوصف سيدة بأنها «حامل إلى حد ما».

م.ر.

*الذرائعية.

P. Bridgman, *The Logic of Modern Physics* (New York, 1927).

——, *The Way Things Are* (Cambridge, Mass., 1959).

P. Frank, *The Validation of Scientific Theories* (Boston, 1959).

* **البرهان.** لكلمة «برهان» "argument" ثلاثة معان أساسية:

1. شجار، كأن يتشاجر الجيران عبر الساحة حول ما يخصهم من عقارات [يسري هذا على الإنجليزية ولا يسري على العربية].

2. بالدلالة الأكثر أهمية من وجهة نظر فلسفية، البرهان مركب يتكون من فئة من القضايا (تعرف بالمقدمات) وقضية (تعرف بالنتيجة). تستطيع أن تستخدم برهانا عبر إقرار مقدماته واشتقاق نتيجته أو الاستدلال عليها. يتعين وضع علامة تحدد النتيجة، كأن تستخدام كلمة «لأن» أو ما في حكمها قبل المقدمات («لا بد أن الوقت تجاوز السادسة، لأن الفصل فصل صيف، والشمس قد غربت»)، أو باستخدام التعبير «ومن ثم»، «وفق ذلك» أو ما في حكمها، قبل النتيجة («النفس لا مادية؛ ومن ثم فإنه لا حيز تشغله»). يكون البرهان سليما حين تلزم نتيجته عن مقدماته (أو يمكن اشتقاقها من مقدماته). قد يكون البرهان جيدا رغم أنه ليس سليما، طالما كانت مقدماته تدعم نتيجته بطريقة لا استنباطية، استقرائيا على سبيل المثال.

الأسباب التي تجعل البرهان الرديء عاجزا عن تقديم دعم، أو يطرح دعما ضعيفا، لنتيجته أكثر من تحصى. غير أن هناك أمثلة عليها: «يبطل القول إن جم وبل معا ممن يمتنعون عن شرب المسكرات؛ جم ليس منهم؛ ولذا فإن بل منهم»، «ليس بمقدورك أن تركب الدراجة؛ فهي في الحمّام، وليس بمقدورك أن تركب دراجة في الحمام»؛ «أحاديث معظم المتملقين معسولة؛ ولذا من المرجح أن يكون ذو الحديث المعسول متملقا»؛ «معظم المتملقين وسيمون؛ ولذا فمن المرجح أن يكون المتملق الذي في وجهه ندبة وسيما»؛ «كل عدد إما أن يكون عددا أو تاليا له؛ كل عدد أو تاليه زوجي؛ ولذا كل عدد زوجي» (يعزى هذا البرهان إلى جيتش)، «العشب أخضر؛ ولذا فإن الثلج أبيض».

البراهين التالية جيدة (بمعنى أنها سليمة أو بمعنى أن مقدماتها تدعم نتائجها بشكل فعال): «كل ما لا يقبل الوصف يقبل الوصف الذي يقر أنه غير قابل للوصف؛ من ثم، كل شيء قابل للوصف»؛ «لأنه لم يوجد سوى عدد متناه من البشر، ثمة كائن بشري لا أم بشرية له»؛ «الله قادر على كل شيء؛ ولذا فإنه قادر على الانتحار»؛ «يتعين أن تقع لندن جنوب مسينا؛ ذلك أنها تقع جنوب روما، وروما تقع جنوب مسينا»، «إنه أثقل من الهواء؛ ولذا فإنه لن يحلق بعيدا دون قوة محركة».

تبين بعض تلك الأمثلة أنه بالإمكان أن يحتاز البرهان الجيد على مقدمة باطلة، وأن يحتاز البرهان الرديء على مقدمة صادقة. النهج المثالي للبرهان لن يفضي من مقدمات صادقة إلى نتيجة باطلة (اصطلاحا، يختص مثل هذا النهج بخاصية الحفاظ على الصدق)، غير أن الاستنباط وحده هو القادر على تحقيق هذا المثال. ثمة مناهج أخرى، الاستقراء مثلا، جديرة بالاستخدام طالما كانت تحافظ على الصدق عادة. إثبات النتيجة لا يتطلب فحسب برهانا جيدا. يتوجب أن تكون المقدمات التي يبدأ منها البرهان صادقة أيضا (أحيانا تخصص كلمة «صحيح» لوصف البراهين السليمة ذات المقدمات الصادقة)، كما يتوجب أن تكون تلك المقدمات «معطاة» مسبقا ـ أي تم قبولها أو قابلة لأن تقبل في مرحلة لم يتم فيها قبول النتيجة (لا تستطيع مثلا إثبات نتيجة صادقة من نفسها، رغم أنك سوف تجادل بطريقة صحيحة). (*المصادرة على المطلوب).

توضح الأمثلة أيضا أنه بالمقدور جعل البرهان أكثر قوة عبر إضافة مقدمات أخرى. الواقع أن أي برهان س، ...، ولذا ص»، مهما كان رديئا، يمكن أن يصبح برهان سليما عبر إضافة المقدمة «إذا س، ...، ف ص». وبالطبع، إذا كان البرهان الأصلي رديئا، سوف تكون هذه المقدمة الإضافية باطلة، ما يعني أنها لا تجدي نفعا في إثبات النتيجة. من شأن إضافة بعض المقدمات الإضافية إضعاف البرهان، إذا لم يكن استنباطيا؛ مثال ذلك، المقدمة «إنها بحيرة» تدعم النتيجة «إنها نقية» أكثر مما تدعمها المقدمة «إنها بحيرة مياهها غير متجددة».

3. في لغة الرياضيات، «حد» (argument) *الدالة مدخل من مدخلاتها، أو ما تنطبق عليه، في حين يسمى مخرج الحد المعطى بالقيمة. مثال ذلك، الدالة والد أو كون المرء والد س، قيمتها داود نسبة إلى الحد سليمان، والدالة ناقص، أو س - ص، قيمتها 3 نسبة لـ الحدين 17، 14 وفق هذا الترتيب.

سي.أي.ك.

*البراهين، أنواع؛ الاستنباط؛ الاستقراء؛ الاستدلال؛ السلامة.

P.T. Geach, *Reason and Argument* (Oxford 1976).
C.A. Kirwan, *Logic and Argument* (London, 1978).
R.M. Sainsbury, *Logical Forms* (Oxford, 1991).

*** البراهين، انواع.** البرهان فئة من القضايا تشكل إحداها، النتيجة، موضع الجدل أو الشك، في حين توفر سائرها، المقدمات، أساسا، فعليا أو ممكنا، لحسم الجدل أو تبديد الشك. هذا تعريف ضيق إلى حد، إذ يمكن للبرهان أن يحتاز على عدة مقدمات، كما في حال البرهنة التسلسلية، حيث تكون نتيجة أحد البراهين الفرعية مقدمة في برهان فرعي آخر. غير أنه أيضا تعريف واسع إلى حد، في علاقته بمعنى لكلمة «برهان» يستخدم على نحو سائد في الفلسفة، حيث تشير هذه اللفظة إلى مركب من القضايا (عادة فئة صغيرة ومحددة) يصنف إلى مقدمات ونتيجة.

فضلا عن ذلك، بالمقدور تطبيق ذلك التعريف في سياقات محادثية مختلفة، إذ قد تتعدد أنماط الجدل المتعلقة. يتعين أحد معاني "argument" [«شجار»] في تبادل الهجوم اللفظي والهجوم المضاد [يسري هذا على الإنجليزية ولا يسري على العربية]. هذا سياق تحادثي، ولكن ثمة سياق آخر يشكل النمط الأكثر منظومية من التبادل حيث يروم كل طرف تبرير إقراره والشك في إقرار الطرف الآخر أو دحضه، عبر وسائل مبررة، باستخدام معايير تدليلية مقبولة. براهين هذا النوع، التي تستخدم لحسم صراع ابتدائي بين الآراء، تطرح في النقاش النقدي (فرانس هـ. فان امرسون وروب جروتندورس *Argumentation, Communication and Fallacies)*. في المقابل، "argument" [المساومة] لعقد صفقات البضائع أو الخدمات تحدث في المفاوضات. ولكن في البرهان ثمة أساسا قضية أساسية تعد موضع شك، خلافا للتفسير مثلا، حيث يسلّم عادة بالقضية المراد تفسيرها، أو على الأقل فإنها لا تعد موضع شك أو تساؤل، فيما يتعلق بغاية التفسير.

في البرهان السليم استنباطيا، العلاقة بين المقدمات والنتيجة علاقة تامة بمعنى أنه يتوجب على النتيجة أن تصدق في كل حالة تصدق المقدمات، دون أي استثناء. التالي مثال تقليدي: «كل إنسان فان؛ سقراط إنسان؛ ولذا فإن سقراط فان». لا يتوجب أن تكون المقدمات صادقة، ولكن إذا كانت صادقة، فإنه يتوجب أن تكون النتيجة صادقة.

في البرهان القوي استقرائيا، الرابط بين المقدمات والنتيجة مؤسس على الاحتمال، بحيث إنه إذا صدقت المقدمات، يمكن إقرار صدق النتيجة بدرجة احتمالية (تقاس عادة بكسر يتراوح بين 0 و 1، حيث 1 القيمة التي تحدد للبرهان السليم استنباطيا، الحالة الحدية).

في البرهان *المعقول افتراضا، الرابط بين المقدمات والنتيجة مؤسس على عبء الإثبات، بمعنى أنه لا يعرف ما إذا كانت النتيجة صادقة أو باطلة، ولكن إذا كانت المقدمات صادقة، فهذا شرط كاف، أساس عملي للسلوك كما لو أن النتيجة صادقة، في غياب دليل على بطلانها. البراهين المعقولة افتراضا نوع من البراهين المؤسسة على الجهل يتوجب إبداء الحرص في التعامل معها، بسبب طبيعتها الاشتراطية، ما يجعلها عرضة للخطأ بل مدعاة أحيانا لارتكاب الأغاليط (ولتون *Plausible Argument in Everyday Conversation*).

البراهين المعقولة افتراضا شائعة في المحادثة اليومية، ويرتبط سوء استخدامها بكثير من الأغاليط التقليدية غير الصورية، المألوفة في كتب المنطق التدريسية. بعض من أنواعها الأكثر سوادا مشار إليه أدناه، فضلا عن بعض أنواع تقليدية أخرى من البراهين والأغاليط.

البرهان المؤسس على علامة يشتق نتيجة تقر حضور جانب من الموقف تأسيسا على ملاحظة جانب آخر يعد عادة مؤشرا لحضوره. مثال ذلك، «هذه (فيما يبدو) آثار أقدام دب على الثلج؛ ولذا ثمة دب مر من هنا».

البرهان المؤسس على رأي خبير يستحدث فرضا مفاده صدق قضية تأسيسا على ركون إلى رأي خبير مؤهل تأهيلا مناسبا زعم صحتها. وبوجه أكثر شمولية، غالبا ما تؤسس البراهين على لجوء إلى سلطة من نوع أو آخر، مثال السلطة القضائية، مغايرة لسلطة الخبراء. يقوم لوك (في *Essays Concerning Human Understanding*) بتعريف نوع من البراهين يسميه *argumentum ad verccundiam*. (البرهنة المؤسسة على الاحترام أو التواضع) حيث «تعزى سلطة إلى رأي شخص اشتهر بدوره، تعليمه، تفوقه، قدرته، أو أي

سبب آخر، وحظي باحترام عام»، وتوظيف ذلك في دعم رأي المرء. لا يقر لوك أن هذا البرهان أغلوطة، لكنه يوضح كيف يمكن أن يوظف بوصفه كذلك من قبل شخص يصور من يختلف معه في الركون إلى رأي الخبير على أنه متعجرف أو متكبر، لأنه لا يحترم السلطة على نحو كاف.

البرهان المؤسس على معتقدات تتعلق بالسلوك الاجتماعي لشخص أو جماعة يطرح قضية بوصفها أكثر معقولية تأسيسا على أنها أقرت من قبل شخص ذي طباع جيدة. النسخة السلبية من هذا البرهان هو البرهان التعسفي أو الشخصي *ad hominem* الذي يزعم أن البرهان ليس معقولا تأسيسا على أن من يدافع عنه ذو طباع سيئة (عادة ما يتم توكيد الطبيعة السيئة الخاصة بالمصداقية). في *Essays* يعرّف لوك *argumentum ad* *hominem* بأنه التكتيك الخاص بالضغط على الشخص «بنتائج مشتقة من مبادئه أو تنازلاته». هذا الوصف قريب من نوع البرهان المسمى ببرهان *circumstantial ad hominem* ، حيث يشكك في برهان أو دحضه تأسيسا على أن ظروف صاحبه لا تتسق مع ما يدافع عليه في برهانه. مثال ذلك، إذا جادل رجل سياسي في صالح تخفيض المرتبات في القطاع العام، لكنه غير راغب في تخفيض مرتبه، قد يقوم النقاد بالهجوم على برهانه بالإشارة إلى هذا التضارب الظاهر.

البرهان المؤسس على الجهل *Argumentum ad ignrantiam* هو البرهان الذي يقر بطلان (أو صدق) قضية تأسيسا على أنه لم يثبت صدقها (أو بطلانها). أحيانا يكون هذا نوعا مشروعا من البرهنة المؤسسة على عبء الإثبات. مثال ذلك، في محكمة الجنايات، إذا لم يتم إثبات أن المتهم مذنب، فإنه يستنتج أنه بريء. على ذلك، إذا تمادينا في تطبيقه، قد يوظف هذا البرهان بوصفه استراتيجية سوفسطائية. في الخمسينيات، في اجتماع لجنة ماكارثي البرلمانية التي عقدت لسماع الشهود ، اعتبر الفشل في إثبات عدم وجود ارتباطات مع الشيوعية دليلا على أن بعض الناس مذنبون بجريمة التعاطف مع الشيوعية.

Argumentum ad populum هي استخدام الركون إلى الرأي العام في دعم نتيجة ما. قد يتخذ هذا البرهان شكل اللجوء إلى مجموعة من المؤيدين، تيارات شعبية من نوع أو آخر، أو سبل غبر الناس على القيام بالأشياء وفقها. في حالات كثيرة يعد هذا نوعا معقولا من البرهنة، لكنه يمكن استخدامه تكتيكا سوفسطائيا للضغط على الخصم في برهان ما، أو في الركون إلى مصالح الجماعة أو المؤيدين بطريقة عاطفية، بدلا من عرض شواهد قوية يتعين توفيرها.

Argumentum ad misericordiam هو استدرار الشفقة لدعم نتيجة المرء. أحيانا يكون مثل هذا السلوك مناسبا، لكنه غالبا ما يوظف تكتيكا سوفسطائيا لتجنب حمل الإثبات عبر تغيير اتجاه البرهان بعيدا عن المسألة الحقيقية.

د.ن.و.

*الاستنباط؛ الاستقراء؛ مناهج مل؛ الشهادة.

Charles L. Hamblin, *Fallacies* (London, 1970).
John Lock, *An Essay Concerning Human Understanding* (1960), ed. P.H. Nidditch (Oxford, 1975).
Frans H. van Eemeren and Rob Grootendorst, *Argumentation, Communication and Fallacies* (Hillsdale, NJ, 1992).
Douglas N. Walton, *Plausible Argument in Everyday Conversation* (Albany, NY, 1992).

* **البرهنة.** الإثبات. يكون الشيء قابلا للبرهنة على صحته إذا كان بالمقدور إثباته، ويكون قابلا للبرهنة على بطلانه إذا كان هناك *إثبات لبطلانه. الإثبات الاستنباطي هو المقصود هنا عادة. تتكون البرهنة بوجه عام من مقدمات صادقة تفضي عبر خطوات منطقية إلى نتيجة. اعتقد فتجنشتين أن الإثباتات الأصيلة في الرياضيات أو المنطق يمكن مسحها، أي استيعابها. يمكن اعتبار كلمة «برهنة» («تبيان») تجسيدا لهذا المبدأ. إذا لهج حاسوب «ساحق للأعداد» بحل معادلة، سوف نقبلها، لكن ذلك لا يعني أنه برهن على ذلك الحل.

ر.ب.ل.ت.

P.T. Geach, *Reason and Argument* (Oxford, 1976).

* **المبرهنة.** في النسق *الأكسيوماتي، المبرهنة هي آخر قضية أو صيغة في سلسلة من القضايا أو الصيغ كل منها بدهية أو يلزم عن خطوات أسبق وفق قواعد محددة. مثل هذه السلسلة عبارة عن إثبات أو اشتقاق. الإثبات يكون صوريا على نحو بيّن حين تكون العملية كلها سنتاكتية ويمكن تنفيذها دون أي اهتمام آخر بالمعاني، كما في حساب الكومبيوتر.

في بعض الأنساق الصورية في المنطق التي تستخدم *الاستنباط الطبيعي، يمكن إنتاج مبرهنات المنطق دون ركون إلى بدهيات. في مثل هذه الحالات تكون مبرهنة المنطق مبرهنة يمكن استنباطها من فئة خالية من القضايا.

ر.ب.م.

A. Mates, *Elementary Logic* (Oxford, 1972).

* **البرجوازية والبروليتاريا.** في النظرية

الماركسية، البرجوازية والبروليتاريا هما أكثر الطبقات الاجتماعية تأثيرا في المجتمع الرأسمالي الحديث الذي تتعين علامته الفارقة في *صراع الطبقات. البرجوازيون هم الذين يحتازون على ملكية خاصة ووسائل الإنتاج ويعيشون من أرباح وفوائد رأس المال. أما البروليتاريا فطبقة من عمال الأجرة يستغلهم رأس المال. إلى البرجوازيين يعزو ماركس فضل خلق القوى المنتجة التي تشكل أسس المجتمع الحديث، لكنه يرى أن إمكانات تلك القوى في خدمة الإنسانية لا تتحقق إلا عقب قيام البروليتاريا بتثوير النظام الاجتماعي.

أي.و.و.

*ديكتاتورية البروليتاريا.

Harry Braverman, *Labor and Monopoly Capital* (New York, 1974).

G.A. Cohen, 'Bourgeoisie and Proletarian', in S. Avineri (ed.0, *Marxist Socialism* (New York, 1973).

E.P. Thompson, *The Making of the English Working Class* (Harmondsworth, 1968).

*** برديف، نيكولا الكسندروفتش (1874-1948).** فيلسوف روسي متدين ذو نفوذ مهم، غرم في صباه بماركسية الكانتية المحدثة، ثم طور شكلا من المثالية الروسية تسمى أحيانا «الوجودية المسيحية». عنده ما يوجد حقيقة هو الروح، بوصفها عملية خلق: كل كائن، حتى الله، ذات محددة لمصيرها منهمكة في تحقيق القيم. لا يكتسب الكائن البشري شخصيته إلا إذا لاحظ ماهيته الخلاقة، وهذا ما هو بمقدوره فعله في مجتمع يجسد الجماعة الحقيقية (sobonost) التي تتطلع إلى أن تتماهى غايتها مع الله. يعارض برديف برؤيته في «الاشتراكية الشخصية» الفردانية البرجوازية قدر ما يعارض بها أية جمعانية تخضع الفرد إلى الجماعة. ناقد حاد للاستبدادية، نفي من روسيا عام 1922 واستقر في باريس. منذ تقويض الاتحاد السوفيتي ذاع صيت أعماله ثانية في روسيا.

د.باك.

N.A, Bardyaev, *The End of Our Time*, tr., D. Attwater (London, 1933).

——, *Solitude and Society*, tr. G. Reavery (London, 1938).

——, *Dream and Reality*, tr. K. Lampart (London, 1950).

*** المبررات والأسباب.** ظواهر ترتبط العلاقة بينها بمنزلة الكينونات العاقلة أو الحرة في العالم الطبيعي.

كثير من التفسيرات السيكولوجية البدهية والتاريخية لمعتقدات الناس وأفعالهم تطرح عبر المبررات. ثمة أسئلة تثار بخصوص (1) ما إذا كانت التفسيرات سببية، و(2) ما إذا كانت تذكر أشياء تعد أسبابا لمّا يفسر. الإجابة السلبية لـ (1) يطرحها الفيلسوف الذي يعتبر دراسة الكائنات البشرية خارج المجال السببي (الذي يفترض غالبا أنه يتطابق مع مجال العلم الموضوعي). الإجابة الإيجابية لـ (2) تضمن أن التصورات التي تطرح من منظور بشري داخلي والتصورات المطروحة من منظور سببي أكثر خارجية معنية بالأشياء نفسها. المواقف الوسطى ممكنة.

حين تكون المسألة مسألة تفسير *فعل، غالبا ما يطرح السؤال الأساسي، ربما على نحو مضلل، بالصياغة «هل المبررات أسباب؟».

جي.هورن.

*الذهنية، السببية.

Donald Davidson, "Actions, Reasons and Causes", in *Essays on Actions and Events* (Oxford, 1980).

*** التبرير الابستمولوجي.** خاصية تعزى إلى المعتقد بسبب استيفائه مبادئ تقويمية بعينها تتعلق بما يتوجب على المرء الاعتقاد فيه. تقيس مثل هذه المبادئ «جودة» المعتقد بقدر ما تعنى بالغايات الابستمولوجية، من قبيل الاحتياز على الحقيقة وتنكب الخطأ.

تعتبر الرؤية الكلاسيكية التبرير ضروريا *للمعرفة، وترى أنه يتوقف على ملاءمة المبررات أو الشواهد التي يحتازها المرء نسبة إلى معتقد معطى. تفضي هذه الرؤية المؤسسة على المبررات إلى سؤالين ملحين: (1) هل كل معتقد مبرر مؤسس على معتقدات أخرى توظف بوصفها مبررات؟ أليست هناك أسس للمعتقدات لا تنقل جودتها إليها من معتقدات أخرى؟ (2) متى تكون مبررات المرء لمعتقده جيدة إلى حد يكفي لأن يكون المعتقد مبررا؟

*التأسيسية نظرية في بينة التبرير تقر أن بعض المعتقدات أساسية، أي مبررة دون أن تكون مؤسسة على معتقدات أخرى. المعتقدات غير الأساسية المبررة مؤسسة على تلك الأسس عبر استدلالات سليمة. يفترض أن تفضي نظرية مثل هذا الاستدلال إلى إجابة عن السؤال الثاني.

تنكر التساوقية وجود معتقدات تأسيسية، وتزعم أن التبرير مسألة تتعلق بدرجة «تساوق» المعتقد مع معتقدات أخرى. مختلف نظريات التساوق تعرف التساوق بطرق مختلفة، مثال كونه مسألة اتساق، تفسير، احتمال، أو «معقولية مقارنة». بعض مقاييس

درجة تساوق المعتقد ضرورية للإجابة عن السؤال الثاني.

تستعيض *الموثوقية عن الرؤية التبريرية التقليدية بفكرة مفادها أن المعتقد يكون مبررا حين ينتج عن عملية أو نهج مجاز، حيث يكون الجواز دالة لجدارة الإجراء بالثقة، في حين تقيس الجدارة بالثقة أرجحية صدق المعتقد. تحديد العمليات أو المناهج الجدارة بالثقة (وهي مسألة يبدو أن علم النفس وعلم الإدراك المعرفي على صلة بها) توفر إجابة هذه النظرية عن السؤال الثاني.

أي.آي.ج.

جي.و.ب.

B. Goldman, *Epistemology and Cognition* (Cambridge, Mass., 1986).
K. Lehrer, *Theory of Knowledge* (Boulder, Colo., 1990).
P. Moser, *Empirical Justification* (Dordrecht, 1985).

* **برستلي، جوزيف (1733–1804).** فيلسوف إنجليزي نفعي وعالم ولاهوتي غير متطرف. عمله السياسي الرئيسي هو Essays on the First Principles of Government (1768). هذا عمل مهم لأن بنتام ربما اكتشف هنا صياغة *القدر الأعظم من السعادة للقدر الأعظم من الناس. حاول قبل بنتام ربط مبدأ النفع بالأفكار الديمقراطية. إشكالية الحكومة إذن هي اكتشاف طريقة لمماهاة مصالح الحكومات بمصالح المحكومين. يقر حله أنه بالمقدور مماهاة المصالح عبر إلزام الحكام بالحكم في صالح الناس. «لا شيء سوى خشية الحكام المستمرة من الثورة في صالح منافس لهم تقيد مثل أولئك الأمراء». برستلي شخصية مهمة نسبة إلى الكثير من الاكتشافات في الكيمياء والفيزياء.

ر.س.د.

Elie Halevy, *The Growth of Philosophical Radicalism*, tr. Mary Morris (London, 1928).

* **بركلي، جورج (1685–1753).** بركلي شخصية آسرة وظاهرة فذة في تاريخ الفلسفة. قام فلاسفة بتشكيل أنساق ميتافيزيقية جريئة، شاملة، وغالبا ما تكون غريبة ومدهشة. آخرون، خصوصا في الموروث الإنجليزي (توماس ريد في القرن الثامن عشر، وجي. إي. مور في القرن العشرين على سبيل المثال)، كرسوا اهتمامهم لتوضيح «الفهم المشترك» والدفاع عنه. أيضا ثمة من عني أساسا بالدفاع عن الإيمان الدين والعقيدة الدينية ضد أعدائهما. إنجاز بركلي المتفرد يتعين في أنه تمكن، ببراعة وحذق متميزتين، من القيام بكل ذلك دفعة واحدة. لقد اختلف القراء في تقويمهم لقيمة تلك الانشغالات التي يتضح أنها ليست متساوقة. يسهل أن تعتبره أساسا ميتافيزيقيا حالما - مثلما اعتبره كل مجايليه، ما سبب له غما أربكه. في عهد متأخر، وكرد فعل لذلك الاعتبار، نزع البعض إلى توكيد تميزه بوصفه نصيرا *للفهم المشترك. لا ريب أن دفاعه عن الدين، إن كان بالكاد موضع انشغال حاسم، كان صادقا. ولكن يتوجب أساسا أن نحاول أن نفهم كيف تسنى له، ليس بطريقة مزاجية بل بوصفه منظّرا حكيما، أن يشكل كلا مترابطا من اهتماماته المتنوعة.

الأعمال التي يركن إليها ذياع صيته كان أنجزها عندما كان يافعا. ولد وتعلم في ايرلندا، وقد زار إنجلترا أول مرة حين بلغ الثامنة والعشرين، عام 1713، العام الذي صدر فيه كتابه *Three Dialogues between Hylas and Philonous.* لكنه كان آنذاك قد نشر كتابه *A New Theory of Vision* (1709)، وعمله الأساسي *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* (1710). أعماله الفلسفية اللاحقة اقتصرت على الدفاع والتفصيل، وإن عدل في جانب أو اثنين آراءه التي سبق أن خلص إليها. الراهن أنه يستبان من مراسلاته أنه اهتمامه اللاحق بالمشاغل الفلسفية قد أفسح الطريق أمام انشغالات مغايرة. في هذا الخصوص، يختلف بركلي كلية عن لوك - المستهدف أساسا من انتقاداته - فكتاب لوك *Essays Concerning Human Understanding* (1690) لم ير النور إلا بعد قيام مؤلفه بتأملات وتعديلات عديدة، وقد بلغ عمره آنذاك ستين عاما. لقد كان الفتى بركلي يميل إلى إطراء أفكار لوك، بطريقة لا تخلو من السخرية، لكونها جديرة بالإكبار نسبة إلى رجل بلغ من العمر عتيا.

تعين أحد الدوافع الأساسية في فلسفة لوك - التي كان بركلي على ألفة تامة معها أيام دراسته - في استنباط مترتبات الإنجازات العظيمة التي حققها العلم في القرن السابع عشر. لقد ثبت لديه بما لا يدع مجالا للشك أن الكون المادي منظومة حقيقية من الأجسام المتآثرة ميكانيكيا في الفضاء - أجسام «مصنوعة» من المادة، وتختص فحسب بخصائص «الصلابة، الشكل، الامتداد، الحركة أو السكون، والعدد» (*الكيفيات الأولية) المتطلبة لأسلوبها الميكانيكي في العمل. هذا هو صخر أديم مذهبه. إن تلك الأجسام تؤثر في أعضاء البشر الحسية، فضلا عن أشياء أخرى، عبر الاتصال الفعلي «بالأشياء الخارجية»، أو، في حالة الإبصار، عبر «جسيمات غير محسوسة» تنبعث أو تنعكس منها.

تصل هذه الاستثارة الميكانيكية عبر مسار طبيعي إلى الدماغ، حيث تسبب نشوء *أفكار في العقل. الأفكار هي الأشياء التي يعيها الملاحظ حقيقة. في بعض الجوانب، تمثل الأفكار للعقل بأمانة خصائص «العالم الخارجي» الفعلية ـ فالأجسام تحتاز فعلا على «صلابة»، الخ. غير أنها لا تمثلها في جوانب أخرى؛ لا شيء يناظر في الواقع المادي أفكارنا عن الصوت، اللون، والرائحة على سبيل المثال، فهذه مجرد سبل يتأثر عبرها الملاحظ الموجود في المكان المناسب بالمثير الميكانيكي الملائم.

منذ سني حياته الأولى، اعتبر بركلي هذه الرؤية للعالم منافية للعقل، خطرة، وبغيضة. إنها منافية للعقل، لأنها تستلزم *ريبة خيالية يستبان أن الفهم المشترك ينكرها. إذ كيف يتسنى للملاحظ، الذي لا يعي سوى أفكاره، أن يعرف أي شيء عن عالم لوك الخارجي؟ إن لوك نفسه يؤكد أن اللون مثلا مجرد خاصية ظاهرية غير حقيقية: ولكن كيف يتسنى له أن يعرف أن أفكارنا تمثل لعقولنا بطريقة صحيحة، في أي جانب، خصائص العالم الحقيقية؟ لن يحتاج الفيلسوف المرتاب سوى اقتراح إمكان أن تكون أفكارنا تضللنا ليس فقط في بعض الجوانب، بل في كل الجوانب، ومن البيّن أن لوك عاجز عن الرد على ذلك الاقتراح ـ الراهن أنه عاجز حتى عن أن يضمن لنفسه أن ثمة عالما خارجيا أصلا. بالتوكيد أن هذا موقف لا يقبله ذو حِجر.

لكنها رؤية خطرة أيضا، أو هكذا يزعم بركلي. ذلك أنه فضلا عن هذا النزوع العام شطر ريبة منافية للعقل، يبدو أن*العلموية، كما يمكن أن نسميها، التي يتسم بها مذهب لوك تفضي إفضاء طبيعيا إلى المادية، وعبر الحتمية السببية الشاملة، إلى الإلحاد، ومن ثم إلى إفساد الأخلاق. الله عند لوك هو مصمم وخالق ومبدئ الآلة العظيمة، ولكن هل يستطيع أن يثبت أن المادة نفسها ليست سرمدية، لا بدء لها ولا منتهى؟ هل يمكن أن يصبح الله الجبار زائدا عن الحاجة؟ مرة أخرى، رغم أن لوك نفسه افترض أن العقول «جواهر لامادية»، ورغم أنه أمّل حقيقة في دعم رؤية مسيحية في الروح، فإنه يعترف بعجزه عن دحض الزعم المقابل الذي يقر أن الوعي قد يكون مجرد خاصية من خصائص المادة، ما يجعله يرتهن كلية بالحفاظ على ظروف مادية خالصة. هذا يعني أن نظريات لوك تسمح في أفضل الأحوال، وتشجع في أسوئها على إنكار وجود الله وخلود الروح. وعبر هذا الإنكار يسقط الدين، وتسقط الأخلاق بسقوطه.

وأخيرا، يتضح أيضا من تعبيرات بركلي، ولكن بدرجة أقل، أن فكرة العالم بوصفه آلة ضخمة تكدره وتسبب اهتياجه. لوك يغرم بالميكانيكية. إنه يبتهج بمجاز *الساعة والمحرك، النابض، الرافعة، العجلة. الراهن أنه يعتبر الآلات نموذجا للقابلية المرضية للفهم. غير أن بركلي ينفر من كل ذلك. لقد أيقن من أنه لا سبيل أن يكون خلق الله شبيها بهذا ـ خصوصا إذا تطلب إقرار ذلك اعتبار ظاهرها الفعلي مضللا، وأن «جمال الخلق المرئي» مجرد «بريق زائف». لماذا نكذب شهادة الحس بغية اعتناق هذا الكابوس؟

ما الذي يتوجب فعله إذن؟ لقد اعتقد بركلي أن سبيل الخلاص من كل تلك الإرباكات بيّن، بسيط بطريقة مفيدة للفهم، وهو أصلا في المتناول. على حد تعبيره في مذكراته، «لست مندهشا من حكمتي في اكتشاف هذه الحقيقة البينة وإن ظلت مدهشة، بل من حمق خصومي الذين عجزوا عن اكتشافها قبلي». الحل هو إنكار وجود *المادة.

بداية يؤكد بركلي أن هذا الإنكار الذي يبدو غريبا مدعوم من قبل الفهم المشترك. لوك نفسه يسلم بأننا لا نعي حقيقة سوى أفكارنا. إنكار وجود «أشياء» الخارجية» لا يعني إذن أننا قمنا بسحب أي شيء سبق أن ولج في خبرتنا. ليس هذا فحسب، إذ بمقدور ذلك الإنكار أن يضع حدا لكل شكوكنا الارتيابية. السبب الذي جعل لوك يضطر إلى أن يسلم للفيلسوف المرتاب بإمكان أن تضللنا أفكارنا بخصوص الخصائص الفعلية التي تختص بها الأشياء، إنما يرجع إلى كونه اعتبر الأشياء شيئا مغايرا للأفكار، فالأفكار عند لوك مجرد «تمثيل» لها. ولكن إذا قمنا، عقب حذف الجسم المادي المفترض، بتبني مذهب يقر أن كل أشياء الخبرة العادية مجرد «مجموعات من الأفكار»، سوف تتضح استحالة اقتراح إمكان أن تكون الأشياء مغايرة لما تبدو لنا ـ بل سوف يستحيل حتى اقتراح الشك في وجودها. إذا لم تكن التفاحة جسما ماديا «خارجيا»، بل مجموعة من الأفكار سوف أكون متيقنا كلية ـ شأن أي شخص آخر ذي عقل راجح ـ من أنها موجودة وأنها تحتاز حقيقة على اللون، الطعم، والرائحة التي أجدها فيها. الريبة في مثل هذا الأمر البسيط لا تثار إلا عبر إقرار لا مدعاة له، إقرار وجود أشياء متمايزة عن الأفكار التي نحتاز ومضافة بطريقة زائدة عن الحاجة إليها.

قد يعترض بأنه لا ريب أن لأفكارنا عللا. إننا لا ننتج أفكارنا وفق مشيئتنا؛ بيّن أنها تأتي إلينا من مصدر مستقل. وما عساه أن يكون إن لم يكن «العالم

الخارجي»؟ بيد أن هذا الاعتراض، فيما يقر بركلي، ينعكس كلية بحيث يكون في صالحه. ذلك أن تسبب هو أن تفعل، ولا شيء فاعل حقيقة سوى إرادة الكائن العاقل. هذا يعني أن أشياء لوك الجامدة ليست الأسباب الحقيقية لأي شيء؛ الأفكار التي تحدث في عقولنا بالطريقة التي تحدث بها، بمثل هذا النظام والترابط والتواتر الجديرة بالإعجاب، يتوجب أن تكون نتيجة لإرادة كائن عاقل. وبالطبع فإننا ندري بوجود مثل هذا الكائن ـ الله، الخالد، الغامر الحضور، الكلي المعرفة، «الذي نعيش، نتحرك، ونحتاز على وجودنا فيه، الذي يعمل في كل شيء، وبه قوام كل شيء». إن بركلي يعجب من «حمق وغفل» الناس الذين رغم أنهم «محاطون بهذا التجليات البينة للألوهية، لا يتأثرون بها إلا أقل تأثير، كما لو أن الضوء الباهر أعمى بصائرهم» (*Principles*, para. 149).

وأخيرا، وهذا لا ريب ما أرضاه أكثر من أي شيء آخر، يجد بركلي نفسه في موقف يمكّنه من وضع العالم المادي في مكانه الذي يليق به. إذا لم تكن هناك مادة، ولا أجسام مادية، ليست هناك «جسيمات»، ولا «جسيمات غير محسوسة»، فإنه يستحيل على التنظير الفيزيقي الميكانيكي بأسره، الذي يعجب به لوك، أن يكون صحيحا، لأنه ليس ثمة ما يصدق عليه. في البداية، في عمله المبكر (رغم أنه أساسي) *Principles*، يتخذ بركلي هذا الموقف في شكله المتطرف. ثمة دور متواضع يمكن أن يقوم به العالم، يقتصر على ملاحظة ووصف أشياء الخبرة، بحثا عن تعميمات صحيحة حول مسار الأفكار، أي الظواهر الطبيعية. غير أن يتوجب اعتبار أي إشارة لأشياء يفترض أنها تشكل «أساسا» للخبرة البشرية تقوم بتفسير وتعتبر، كما عند لوك، أكثر حقيقية منها ـ مجرد هراء. غير أن بركلي يقوم في فترة لاحقة ـ ربما بعد أن لاحظ أنه قد اتخذ بإنكاره الكلي ليس فقط مذهب لوك، بل جاسندي ونيوتن وبويل، موقفا متطرفا ـ بطرح نسخة معدلة بارعة من مذهبه، رغم أنها ظلت تسير ضد التيار السائد في عصره، وبشرت بكثير من أفكار فلاسفة العلم المعاصر. في كتيبه *De Motu* الذي صدر عام 1721، ظل يقر استحالة صحة النظريات الجسيمية في الضوء أو المادة على سبيل المثال، لكنه شرع في إجازتها لا بوصفها حقائق بل باعتبارها قصصا خيالية مفيدة. «نظرية» البنية الجسيمية في المادة تمكّن من التعبير الرياضي الدقيق عن المعادلات، التي نستطيع عبرها القيام بحسابات وتنبؤات قيّمة؛ غير أنه لا مدعاة لافتراض وجود تلك الجسيمات. طالما أنه من المفيد لنا أن نتحدث ونحسب كما لو أنها توجد، دعونا نتحدث ونحسب. مثل هذه الحيل الفكرية «تخدم مقاصد العلم الميكانيكي والحساب، لكن تقديم خدمة في الحساب والبرهنة الرياضية شيء وتحديد طبيعة الأشياء شيء آخر. يمكن القول إن تنازل لوك للعالم الفيزيقي عن السلطة الميتافيزيقية هو ما عارضه بركلي بطريقة لا هوادة فيها منذ صغره.

ثمة عملان لاحقان لبركلي قد يذكران في عجالة. كتابه *Alciphron* (1732) عمل طويل في شكل محاورة يدافع فيه عن العقائد الإنجليكانية الأرثوذكسية ضد مختلف أنواع التفكير الحر و*الربوبية. رغم أنه عمل مقتدر إلى حد كاف، فإنه يعاني من تكلف الاصطلاح، كما أن أهميته أصبحت محدودة بعد احتضار المجادلات التي أثارته. آخر أعماله *Siris* (1744) كتاب غريب ومربك، حيث أفضى به إقرار مضجر وتأملي وغير مترابط مع آرائه المبكرة إلى بحث في مناقب *ماء القطران، وهو دواء أشهره بركلي وعمل على ترويجه بحماسة مدهشة في سنوات عمره الأخيرة.

تباطأ عمله الأساسي في إحداث أي أثر على الفلسفة، رغم أن كتابه المبكر المحدود *Essay* الذي كرسه للبصر كان معروفا إلى حد مناسب. نقده للوك، رغم أنه لم يكن منصفا دائما، كان في معظمه مؤثرا ومعتدا به؛ كما أن الانتقال إلى مذهبه الأخاذ في عالم لا مادي كلية، ذي نزعة لاهوتية مركزية، الوجود فيه هو الإدراك، وتقوم «الأرواح» البشرية فيه بالتحدث مباشرة مع الله، كان على أقل تقدير عمل عبقرية فائقة. غير أن مذهبه هذا كان أغرب من أن يحمل محمل الجد. لقد استشعر الكثيرون محقين أن حقيقة أنه كان بمقدوره، فيما يتعلق بمسار الخبرة الواقعية، أن يؤكد تطابقها مع رؤى مألوفة في الحياة العادية، لا تكفي لجعلها متماثلة ـ الراهن أنه كان بعيدا غاية البعد عن أن يقبل بوصفه صديقا للفهم المشترك. فلسفته في العلم الأصيلة على نحو آسر ـ الواقع، المجال الأساسي الذي اختلف فيه مع لوك ـ كانت أقل قدرة على الإقناع في عهده منها لو دوفع عنها اليوم. في بداية القرن الثامن عشر، كان بالإمكان، بل من الطبيعي، أن تعتبر النظرية الفيزيائية مجرد نوع من البسط للملاحظة العادية، يطرح، أو يروم طرح حقائق حرفية من القبيل نفسه، ويعبر عنه بعبارات قريبة من تعبيرات الخبرة اليومية. غير أن تعقيد النظرية الفيزيائية المعاصرة جعل تصديقها صعبا وربما مستحيلا. لقد بدا إنكارها آنذاك ليس فحسب فعلا

شاذا لا مدعاة له، بل يشكل محاولة لتقويض هيبة علماء الفيزياء، وهذا صحيح في حالة بركلي. لقد كان من سوء حظ بركلي أنه عارض، بل مقت، «الرؤية العلمية في العالم» في وقت كانت تمر بفورة صعودها الأولى.

ولد بركلي بالقرب من كلكني، ودرّس في كليتها، وبدءا من عام 1700 درّس في كلية ترنتي في دبلن. كان عضوا في إدارة تلك الكلية ـ رغم أنه كان يغيب في أغلب الأحيان ـ من عام 1701 حتى عام 1724. أصبح في عام 1709 راهبا، وفي عام 1724 عين عميدا لكلية ديري، وأسقفا في كلوين بعد ذلك بعشر سنوات. تزوج عام 1728 وتوفي بمنزله في شارع هولي ول في أكسفورد عام 1753، حين كان يشرف على إجراءات إدخال ابنه جورج إلى كنيسة المسيح. كانت حياته، بصرف النظر عن أعماله الفلسفية، لافتة أساسا بسبب محاولته المثيرة في منتصف حياته تأسيس كلية في برمودا. الغاية من ذلك كانت تبشيرية. لقد أمّل أن يجذب لكليته المقيمين في أمريكا من المستعمرين والهنود الأمريكيين الأصليين، بحيث يعودون في الوقت المناسب إلى مجتمعاتهم كهان دين ومتعهدي تنوير. بوصفه عميدا لديري، كرس لهذا المخطط طاقاته التي لا يستهان بها، قدراته على الإقناع، وفتنته الشخصية، وقد نجح في البداية في ضمان دعم خاص وحكومي. هكذا حصل على ترخيص، كما حصل على مبالغ هائلة عبر مساهمات الاشتراك الفردية، بل حصل على وعد بمساعدة يقدمها البرلمان. لكن المخطط لم يكن عمليا، وقد اكتشف هذا الأمر في النهاية. كانت برمودا، ربما خلافا لما حسب، أبعد عن الجزء الرئيسي من الأراضي الأمريكية من أن تكون مكانا جذابا لمؤسسته. في عام 1728 تجرأ على السفر بنفسه إلى أمريكا، لكن الشكوك، فضلا عن التردد، بدأت تساور المعنيين في لندن. لقد انتظر ما يقرب من ثلاث سنين للحصول على الهبة التي وعد بها، وفي عام 1731 أفصح إليه رئيس الوزراء وولبول مباشرة بأنه لا أمل في تحقيق آماله. المنزل الذي بناه بركلي وسكن فيه في نيوبورت في رود آيلند مازال في حالة جيدة.

ج.جي.و.

*الامبيريقية؛ الأيرلندية، الفلسفة؛ .esse percipi

George Berkeley, *Works*, ed. A.A. Luce and T.E. Jessop, 9 vols. (London, 1949-57).

J. Foster and H. Robinson (eds.), *Essays on Berkeley* (Oxford, 1985).

G.W. Pitcher, *Berkeley* (London, 1977).

I.C. Tipton, *The Philosophy of Immaterialism* (London, 1974).

G.J. Warnock, *Berkeley* (London, 1953; reissued Oxford, 1982).

* **برلن، إزيا (1909–).** ولد في ريجا، بلاتفيا، في أسرة يهودية هاجرت إلى إنجلترا عام 1919 في بداية الثورة البلشفية. درس في أكسفورد ودرّس الفلسفة بها في الثلاثينيات، حيث أصبح عنصرا مهما في حركة تطورت إلى أن أصبحت تعرف بفلسفة «اللغة العادية»، وقد نشر مقالات مؤثرة في منطق الاشتراطات الفرضية. ألف أول كتبه عام 1939 عن كارل ماركس. خلال الحرب، شغل مناصب دبلوماسية في واشنطن ولفترة قصيرة في موسكو («أسبوع من العمل في السفارة ـ هذه خبرتي ـ يحتاج إلى جهد أقل من التدريس يوما واحدا في أكسفورد») حيث قابل كتّابا روسا مبرزين من أمثال باسترناك واخماتوفا. رجع إلى أكسفورد وشرع في الاهتمام بتاريخ الأفكار مع إشارة خاصة للفكر السياسي، وفي عام 1957 ترقى إلى رتبة فارس وعين أستاذ كرسي النظرية الاجتماعية والسياسية في أكسفورد. كان أول رئيس لجامعة ولفسون بأكسفورد (1966–75) كما شغل منصب رئيس الأكاديمية البريطانية بين عامي 1974 و 1978.

برلن حالة نادرة بين مؤرخي الفكر والفلسفة، كونه هو نفسه فيلسوفا مهما. هذا، فضلا عن قدرة لا يستهان بها من التعاطف، وسعة المعارف، هو ما يمنح دراسته لأعمال وتأثير مفكرين مختلفين باختلاف فيكو، دي ميستر، ميكيافيلي وهردر، القوة والروعة التي تتمزى بها. كان طيلة حياته ليبراليا مدنيا، وأعماله في النظرية الليبرالية ذات وقع مستمر على الفلسفة السياسية المعاصرة ، حيث يعد مفهوما التحرر الإيجابي والسلبي أشهر إسهامته. على ذلك، يحتاز دفاعه عن المذهب الذي يقر استحالة أن تشكل غايات الحياة كلا موحدا على ذات القدر من الأهمية.

رغم أن اهتماماته وأبطاله أوربيين بطريقة انتقائية، فإن نهجه ومزاجه الفكري يتجذران في الموروث الفلسفي الإنجليزي بتوكيده الوضوح، البراهين، والمناظرات النشطة القوية.

سي.أي.جي.سي.

*التحرر.

I. Berlin, *Against the Current* (London, 1980).

——, *Four Essays on Liberty* (Oxford, 1969).

* **برنتانو، فرانز (1838–1917).** فيلسوف ألماني

تعلم في جامعات ورزبرج، مينخ، برلين، ومنستر. حصل على درجة الدكتوراه من جامعة توبنجن في ابستنتيا عام 1862. بعد ذلك بعامين أصبح كاهنا. في عام 1866 كتب رسالة الاستحقاق وعيّن محاضرا بجامعة ورزبرج. أشهر كتبه هو *Psychology from an Empirical Standpoint* (tr. London, 1973)، وقد طبع بداية في ليبزج عام 1874. في العام نفسه عرض عليه منصب أستاذ الفلسفة في جامعة فينا. بعد أن غادر الكنيسة المسيحية وتزوج عام 1879، قدم استقالته من وظيفة الأستاذية، لكنه استمر في عمله *Privatdozent* في جامعة فينا حتى عام 1894. أمضى معظم سنواته الأخيرة في فلورنسا، ثم في زيورخ حيث وافته المنية.

الخلفية: فلسفة أرسطو. فلسفة أرسطو هي التي ألهمت أعماله، وقد كان يعتبر أرسطو «رجلا لكل العصور». معظم أعماله، رغم أنها نقدية في طابعها، مكرسة لمسائل أرسطية. عنيت أطروحته التي نال بها درجة الدكتوراه، *The Several Senses of Being* (Freiburg im Breisgau, 1862; tr. Berkeley, Calif., 1981): ورسالة الاستحقاق التي كتبها في *The Psychology of Aristotle* (Mainz, 1867; tr. Berkeley, Calif., 1977) تركز على شاغليه الأساسيين، علم النفس و*الأنطولوجيا. أيضا فحص برونتانو تلك المواضيع في محاضراته في الميتافيزيقا التي بدأ في إلقائها عام 1867.

لنجعل من الميتافيزيقا علما دقيقا، فيما يقر برنتانو، يتوجب البحث عن أساس للتيقن. يتوجب على المعرفة العلمية أن تكون بدهية ومن ثم صادقة، أو على الأقل على درجة عالية من الاحتمال. الأفكار البينة مباشرة عنده هي «النقاط الارشميدية» في كل معارفنا وبراهيننا، وفي كل العلوم(*The True and the Evident* (tr. London, 1966). يتوجب أيضا على الميتافيزيقا أن تتعامل مع المسائل الأنطولوجية: (أ) بمعنى ضيق، حيث تكون *فينومينولوجيا العقل، و(ب) بمعنى أوسع، حيث تكون أنطولوجيا الأشياء المغايرة لأنفسنا: العالم، الله (*On the Existence of God*) (tr. The Huge, 1987)، والأكوان.

أنطولوجيا العقل: علم النفس والفينومينولوجيا. يبدأ علم النفس عنده من أساس امبيريقي. علم النفس الامبيريقي هو علم الخبرة الباطنة أو الوعي. هذا الوعي المدرك، معتبرا في ذاته، إنما يعرض نفسه بوصفه (أ) متعلق قصديا بكينونات خارجية، و(ب) متعلقا انعكاسيا بنفسه. يحلل برنتانو هاتين العلاقتين كي يصف العناصر النهائية لبنية العقل المختبرة والقصدية. هذا ما يقوم به في نظريته في *القصدية. إنه يعرض تحليلا للمنزلة الابستمولوجية التي تتنزلها تلك الظواهر في كتابه *Descriptive Psychology* (Hamburge, 1982; tr. London, 1994) يسميه «فينومينولوجيا وصفية» أو «تشخيص فينومينولوجي». وكده هو «أن يعرّف عناصر الوعي البشري والارتباطات القائمة بينها (قدر الإمكان) بطريقة شاملة، كي يصل إلى مفهوم عام في الوعي البشري بأسره» (ibid. 1-2.). إنه يطرح «وصفا محضا» لحقائق الوعي، عوضا عن أن يهتم بالأصول السيكولوجية لظواهرنا الواعية، لأنه يتعين على مثل هذه السيكولوجيا الوراثية أن تؤسس على سيكولوجيا وصفية. يتطلب طرح وصف كامل («تحليل مجهري») لظواهر العقل البشري قيام علم النفس الفلسفي أولا وأساسا بفحص «الظواهر الذهنية»، «الوظائف» أو «الأفعال» (*The Psychology of Aristotle; Psychology of from an Empirical Standpoint)*. هكذا أصبح برنتانو يعرف بأنه مؤسس «سيكولوجيا الفعل».

تنقسم كل معطيات الوعي عند برنتانو إلى فئتين: فئة الظواهر المادية وفئة الظواهر الذهنية. الظاهرة الذهنية مثلا هي: كل فكرة أو عرض نكتسبه عبر الإدراك الحسي أو الخيال... بالعرض لا أقصد ما يعرض، بل فعل العرض ... أيضا، كل حكم.. . هو ظاهرة ذهنية. يشتمل هذا أيضا على كل انفعال... مصطلح «ظاهرة ذهنية» يسري على العروض قدر ما يسري على الظواهر المؤسسة عليها... فعل العرض هذا يشكل أساس فعل الحكم كما يشكل أساس الرغبة وسائر الأفعال الذهنية. لا شيء يمكن الحكم عليه، أو الرغبة أو الأمل فيه، أو الخشية منه، ما لم يكن لدى المرء عرض له... أمثلة الظواهر المادية، من جهة أخرى، هي اللون، الشكل، المنظر الطبيعي الذي أراه؛ الوتر الذي أسمع، الدفء الذي أحس، العطر الذي أتنشى، فضلا عن صور مشابهة تظهر في الخيال (*Psychology of from an Empirical Standpoint*, 78-80).

الخاصية الإيجابية المشتركة بين كل الظواهر الذهنية هي:

«ما كان يسمى اللاوجود القصدي (أو الذهني) للشيء، ما يمكن أن نسميه، بشيء من الغموض، إشارة إلى المحتوى، توجه شطر الشيء (لكن هذا ليس هو معنى الشيء) أو موضوعية متأصلة... نستطيع لهذا أن نعرّف الظواهر الذهنية بالقول إنها تلك الظواهر التي تشتمل على الشيء قصديا ضمن أنفسها» (Ibid. 88-9).

يمكن إيجاز خصائص الظواهر الذهنية التي يقرها رنتانو هنا وفي مواضع أخرى في النقاط الثلاث التالية:

1. ثمة ثلاث فئات من مثل هذه الظواهر: عروض، أحكام، وظواهر انفعالية؛ وهي إما أفعال عرض توظف قاعدة لسائر الأفعال الذهنية، أي الأفعال الأخرى التي تشتمل ضرورة على عروض بوصفها «أجزاء» وترتهن بالعروض، التي هي «أسس» أو «بواعث» الأفعال «المفروضة» الأخرى. هذا يستلزم أن علم الأحكام، أي المنطق (The Theory of Correct Judgement; German edn, Die Lehre vom richtigen Urteil (Bern, 1956)، وعلم الظواهر الانفعالية، أي الأخلاق (the Origin of our Knowledge of Right and Wrong (tr. Westminster, 1902; repr. London, 1969); The Foundation and Construction of Ethics (tr. London, 1973)) يركنان إلى أسس الملاحظات السيكولوجية لأنماط العروض. في الحكم الصحيح، يكون عرض ما، أو جزء منه، مثبتا أو منفيا إذا كان بالمقدور بداهة تطبيق هذا التصنيف. وعلى نحو مماثل، في الفعل الانفعالي الصحيح، شيء ما يكون محبوبا أو مكروها بطريقة صحيحة، أو مفضلا بطريقة صحيحة، أي باعثه هو خيرية ما يعرض. على ذلك، تختلف أفعال الأحكام وأفعال الانفعال اختلافا جذريا عن أفعال العرض (أ) لأنه ليس هناك اختلاف باطني في العروض، فكلها موجبة، و(ب) لأن الحكم والفعل الانفعالي ليس مجرد ربط أو فصل بين عروض بل، على التوالي، قيام بحكم أو فعل انفعالي إضافي، يؤسس على ما يتم عرضه.

2. الظواهر الذهنية (أ) تحتاز أو تكون علاقة صور «محتوى» (فكرة) أو «شيء ذاتي» (موضوع الفكرة)؛ (ب) أفعال ذهنية واعية أو انعكاسية. وكما هو الحال في أية علاقة، ثمة متلازمان لا ينفصلان، الأول هو الفعل الذهني الواعي لنفسه («أساس» العلاقة) والثاني هو ذلك («نهاية» العلاقة) الذي تتجه شطره. الفعل الواعي هو دائما الملازم الحقيقي؛ ما يفكر فيه ليس بالضرورة مساعدا حقيقيا لفعل التفكير. قد أفكر في أحادي القرن قدر ما أفكر في محتواه. تفكيري فيه حقيقي، لكن أحادي القرن ليس كذلك. المفكر هو الذي يحتاز على ظواهر ذهنية أو خصائص؛ الأفراد، الأشخاص، وحدهم الذين يستطيعون الاحتياز على خصائص سيكولوجية. بنى الأنساق المجردة عاجزة عن ذلك. لا سبيل لتجسد وضع سيكولوجي إلا في أفراد.

3. تعرض الظواهر الذهنية «طاقة مزدوجة». كل فعل، بينما يكون موجها شطر شيء، يكون في الوقت نفسه وبوجه عارض موجها انعكاسيا شطر نفسه. حين يعرض علينا شيء مادي أو «الوعي»، صوت مثلا، نعي كونه يعرض علينا. في الظواهر الذهنية التي تكون من كذا قبيل، الوعي نفسه، «موضوع الإدراك الثانوي» يكون متضمنا. هذا «الإدراك الثانوي الباطني» إدراك حقيقي يشير إلى ذاته وبيّن بالمعنى الدقيق. حين نختبر ظاهرة قصدية، نعرف أنها تحدث، وعبر هذه الدراية نفهم طبيعتها الأساسية. حين نحكم، نعرف هوية خاصية الحكم وما يتطلبه منطقيا احتياز الفرد على مثل هذه الخاصية.

أنطولوجيا الأشياء. في فلسفة العقل، علم النفس، يعنى برنتانو أساسا بالخبرة الباطنة ويطّرح أشياء الخبرة الخارجية.

في السياق الميتافيزيقي، يجادل في صالح قيمة وسلامة معرفتنا غير المباشرة بالأشياء المادية وخصائصها، بخصائص كل الموجودات، خصائص الله والعالم. يفترض هذا المذهب الأنطولوجي بوجه عام أنطولوجيا العقل، ما يجعله يشكل جزءا أساسيا من أنطولوجيا الأشياء. وكما أن ظواهر الوعي البشري تحدد أساسا على اعتبار أنها «موجهة قصديا»، فإن «العالم الخارجي» إنما يحدد عبر بنيته الغائية.

في وصفه لظواهر الذهنية وعلاقتها البنيوية المتأثرة، يروم برنتانو طرح تحليل «مجهري»، كما سبق أن لاحظنا؛ غير أنه في مذهبه الكوني العياني يجد «الكل غاية للأجزاء». يطور مذهبه الأنطولوجي في الأشياء ما كان ارتآه في أطروحته للدكتوراه، حيث حاول وصف نظرية أرسطو في المقولات. يصنف برنتانو المقولات إلى (1) مفاهيم موضوعية («reelle") خاصة بأنواع (genera) الوجود، و(2) صيغ دلالية (logische) (إقرارات) خاصة بالتحدث عن الأشياء. الاختلاف هنا ليس تعارضا أساسيا، بل تغيير في جوانب النظرية الوصفية للوجود. يؤكد برنتانو أن الأشياء الحقيقية "res" (الأفراد) وحدها التي تشكل أشياء الوصف المناسبة، خلافا لمفاهيم الأشياء أو الكليات.

تأثير برنتانو. صممت فلسفته ذات البواعث الامبيريقية على غرار نهج العلم الطبيعي: «النهج المناسب للفلسفة هو نهج العلم الطبيعي». هذا هو موضوع رسالة الاستحقاق التي كتبها؛ كارل ستمبف الذي كان يدرس على يدي برنتانو يلحظ أنه قد جذب إليه الكثير من الطلاب. من بين هؤلاء الطلبة ستمبف

نفسه، الذي اشتهر بكتابه *Tonpsycholgie*؛ انتون ماري (وبعض من تلاميذه في حلقة براغ اللغوية، من أمثال فرانز كافكا وماكس برود) الذي اشتهر بفلسفته الوصفية في اللغة؛ سيجموند فرويد: «مدرسة جراز» التي أسسها الكسيوس ماينونج، والتي عرفت «بنظريتها الموضوعية»؛ كرستيان فون اهرنفلس، الذي عرف بنظريته في «الجشتالت»؛ ادموند هوسرل الذي اشتهر بنظريته الفينومينولوجية؛ تاديوس كوتاربنسكي الذي عرف بمذهب «التكرارية»؛ تومس ج. ماسيرك، الذي عرف بمذهبه في «العينية»؛ جورج ف. ستوت وطالباه برترند رسل وج.إي. مور؛ مدرسة ورزبرج التي أسسها ازوالد كولب والتي اشتهرت بعلم النفس التجريبي في التفكير؛ ماكس شلر الذي عرف بنظريته في الأخلاق؛ ومارتن هيدجر. عدد لا يستهان به من المفكرين المعاصرين المبرزين، من قبيل رودرك تشزم، يقرون تأثرهم برنتانو، وثمة سبب وجيه لاعتباره «سلف الفينومينولوجيا» (جلبرت رايل) و«معلمة الفلسفة النمساوية» (ردولف هتلر).

و.بز

Wilhelm Baumgartner, Franz-Peter Burkard, and Franz Wiedmann (eds.), *Brentano Studies. An International Yearbook of Franz Brentano Forschung* (Wurzburg, 1988-).

وفق موروث الفلسفة الفينومينولوجية والتحليلية، كل مجلد مكرس لموضوع خاص.

Roderick M. Chisholm, *Brentano and Meinong Studies* (Amsterdam, 19820.

Linda L. McAlister (ed.), *The Philosophy of Brentano* (London, 1976).

مجموعة دراسات من الطراز الأول عن برنتانو، كما يشتمل على بيبلوجرافيا.

*** برنولي، مبرهنة.** سميت على اسم أول من قام بإثباتها، عالم الرياضيات السويسري جيكوب برنولي. تعرف أيضا باسم «قانون الأعداد الكبيرة الضعيف»، وتاريخيا أول عنصر في فئة من براهين النهاية في *الاحتمال الرياضي. تقر هذه المبرهنة أنه إذا كان النتاجان المتتابعان س، وليس س، لسلسلة مكونة من العدد ك من المحاولات مستقلين، وكان احتمال س في كل محاولة هو ح، فإن احتمال أن يكون التكرار النسبي لما هو س في المحاولة الـ ك يختلف عن ح بقيمة اعتباطية صغيرة تنزع نحو 0 كلما زادت قيمة ك. العلاقة بين الاحتمالات والتكرارات التي تثبتها هذه المبرهنة جعلت الكثيرين، منهم برنولي نفسه، يعتقدون في إمكان اشتقاق الاحتمالات من التكرارات الملاحظة. بيد أن إمكان هذا الاشتقاق يظل مسألة محل جدل.

سي.هـ.

W. Feller, *An Introduction to Probability Theory and its Applications* (New York, 1950).

*** برنيت، ميلز فردريك (1939–).** أستاذ لورنس للفلسفة القديمة في جامعة كيمبردج منذ عام 1984. من بين ما اشتهر به أعماله في تاريخ الابستمولوجيا، وقد كتب دراسات مهمة عن أفلاطون وقام بدور مهم في إعادة توجيه اهتمام الدارسين بالفلسفة *الهيلينية، خصوصا أفكار *المرتابين.

ن.سي.د.

Myles Burneat, *The Theatetus of Plato* (Indianapolis, 1990).

(ed.), *The Skeptical Tradition* (Berkeley, Calif., 1983).

——, (co-ed.), *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology* (Oxford, 1980).

——, (co-ed.), *Science and Speculation: Studies in Hellenistic Theory and Practice* (Cambridge, 1982).

*** بروتاجوراس (نحو 490–نحو 420 ق.م.).** الأكثر شهرة بين *سوفسطائيي القرن الخامس قبل الميلاد، أتى من أبديرا على الساحل الشمالي من الإيجي، ذات المكان الذي ولد به ديمقريتس. ترحل كثيرا عبر بلاد اليونان، فزار أثينا عدة مرات، حيث ارتبط ببيركلس الذي دعاه لكتابة دستور المستعمرة الأثينية ثوري. القول القديم الشائع بأنه أدين بالفسق وفر من الأثينيين يفنده شاهد أفلاطون (*Meno*, 91e) القائل بأنه تمتع بسمعة جيدة حتى مماته وعقب ذلك. اشتهر في العهد القديم بلاأدريته فيما يتعلق بوجود الطبيعة والآلهة، وبمذهب الذي يقر «أن الإنسان هو مقياس الأشياء جميعها»، أي المبدأ القائل بأن كل المظاهر الحسية وكل المعتقدات صادقة نسبة إلى الشخص المعني؛ وفق أفضل التأويلات، يحاول هذا المبدأ استبعاد الموضوعية والصدق كلية، وقد هوجم من قبل ديمقريتس وأفلاطون (*Theaetetus*) لكونه يدحض نفسه؛ إذا كانت كل المعتقدات صادقة، سوف يصدق المعتقد بأنه ليست كل المعتقدات صادقة. وفي حين تخفق تهمة الدحض الذاتي على اعتبار أنها تغفل نسبية الصدق في النظرية، بالمقدور إعادة صياغتها على النحو التالي: إما أن النظرية تقوض نفسها بالإقرار كحقيقة موضوعية أنه لا

وجود للحقائق الموضوعية، أو أنها تقتصر على إقرار عدم وجود حقائق موضوعية بوصفها حقيقة ذاتية. لذا فإما أنها تدحض ذاتها، أو أنها لا تقر شيئا. في *Protagoras* يعرضه أفلاطون على أنه يتبنى شكلا محافظا إلى حد كبير من أشكال الأخلاقية الاجتماعية، مؤسسا على شكل من أشكال نظرية التعاقد الاجتماعي؛ يحتاج البشر لتطوير مؤسسات اجتماعية كي يظلوا بقيد الحياة في عالم عدائي، والفضائل الاجتماعية الأساسية، العدالة وضبط النفس، محتم توقيرها بوجه عام إذا أردنا لتلك المؤسسات أن تزدهر.

سي.سي.و.ت.

G.B. Kerfred, *The Sophistic Movement* (Caambridge, 1981).

*** بروتاسس** .(protasis) في القضية الشرطية، أي في الشكل «إذا س ف ص»، يسمى فعل الشرط بروتاسس أو المقدم، في حين يسمى جوابه أبوديسس (apodosis) أو التالي.

سي.أي.ك.

*** البروتوكولية، الجمل.** توفر الجمل البروتوكولية عند *الوضعية المنطقية ثبتا للخبرة العلمية يستخدم في تقويم النظريات والفروض. وفق هذه النوعة *الامبيريقية، يؤكد كارناب وجوب أن تسجل الخبرة مباشرة، بحيث لا تشتمل على شيء ينتج عن الاستقراء. مسألة ما إذا كان ينبغي وصف الجمل البروتوكولية *بالمعطيات الحسية أو أنها تشبه تقريرات الملاحظة العادية مسألة محل جدل، وقد ارتأى كارناب في النهاية أنها إنما تحسم بقرار.

سي.جي.هـ.

O. Neurath, "Protocol Ssentences", in A.J. Ayer (ed.), *Logical Positivism* (London, 1959).

*** برود، تشارلز دنبار (1887–1971).** فيلسوف من كيمبردج يتسم بالحكمة والذكاء، مؤلف الكثير من الأعمال الشاملة في العلم، العقل، الأخلاق، والبحث السيكولوجي. نهجه النمطي هو توضيح مفصل تام لكل الأجوبة التي تطرح لأسئلة يحرص على تبيانها، ومعايرة حكيمة للحجج التي تطرح في صالح كل منها أو ضدها، واقتراح مؤقت بخصوص أكثرها معقولية. يرى أننا في *الإدراك الحسي تعرض علينا إحساسات ناجمة عن حوادث تقع في الذهن بفضل نوع بعينه من السببية، وهذه الإحساسات ليست أجزاء زماكنية تماما من الأشياء المحسوسة لكنها توفر بالفعل معلومات عن خصائصها الزماكنية وعلاقاتها. يتوجب أن يختص الشيء بتلك الخصائص التي تشكل مادته النوعية. طور مفهوما في الصيرورة المطلقة لتفسير كيف أن واقعية الماضي أعظم من واقعية المستقبل، كما صادر على مكون (يتحد مع العقل كي ينتج الوعي. حكم بأن الشاهد الامبيريقي على البقاء بعد *الموت يعادل الشاهد ضده.

ò..Æ.Æ.

C.D. Broad, *The Philosophy of C.D. Broad*, ed. Paul Schilpp, The Library of Living Philosophers (Le Salle, Ill., 1959).

*** برودهن، بيير - جوزيف (1809–1865).** فيلسوف فرنسي وناقد اجتماعي أثر كتابه *What is Property?* في الكثير من اشتراكيي وفوضويي وشيوعيي القرن التاسع عشر. مفاده إجابته الشهيرة عن هذا السؤال أن *الملكية سرقة. الإنسان إنما يولد بوصفه كائنا اجتماعيا يروم العدالة والمساواة في كل علاقاته، لكن إقطاعيات الأراضي الواسعة التي تمكّن من تأجير ملكية خاصة من قبل المالك تجعل ذلك مستحيلا. أفضل حماية للحرية والعدالة والمساواة إنما تكون عبر اشتراك المنتجين والفلاحين الصغار وفق عقود حرة. تم تبين الكثير من آرائه من قبل حركة اتحاد التجارة النقابية. اعترف باكونين وسورل بدينهما له، في حين هاجمه ماركس واصفا أفكاره بأنها طوباوية أكثر مما يجب.

جي.أو.ج.

*النقابية.

George Woodcock, *Pierre-Joseph Proudhon* (London, 1956).

*** برور، ل.إي.جي. (1881–1966).** عالم رياضيات ألماني يعرف عند الفلاسفة بمؤسس *الحدسية بوصفها مذهبا في فلسفة الرياضيات. يدين هذا المذهب جزئيا إلى فلسفة كانت، لكنه مدين أكثر من ذلك إلى مفارقات وإحالات منطقية أقلقت المنطق والرياضيات في مطلع القرن. اعتقد برور أنها تنشأ بسبب تطبيق أعمى لمبادئ مألوفة في الاستدلال على موضوعات غير مناسبة؛ أي على كليات لا متناهية. عنده اللا متناهي «بالقوة» وحده القابل للفهم، ومن ثم فإن الجملة المتعلقة بكل الأعداد لا تعد صادقة إلا إذا كان لدينا نهج يثبتها نسبة إلى أي عدد عشوائي. يجادل برور بأنه على اعتبار وجود جمل كثيرة عن الأعداد نعجز عن إثباتها قدر ما نعجز عن دحضها، فإن قانون الوسط المرفوع لا يصح في حالة الرياضيات.

د.ب.

*الحدسي، المنطق؛ البنائية.

A. Heyting, *Intuitionism, 3rd edn.* (Amsterdam, 1971).

*** بروكلوس (نحو 410–485 ب.م.).** فيلسوف وثني من أنصار *الأفلاطونية المحدثة أصبح رئيس الأكاديمية في أثينا وكان آخر فلاسفة اليونان العظماء من ذوي الأنساق الفكرية. تشتمل أعماله التي بقي منها الكثير على: *The Elements of Theology* (tr. E.R. Dodds, 2nd edn., Oxford, 1963)، *Platonic Theology*، كما تشتمل على شروحات على العديد من محاورات أفلاطون وإقليدس. ثمة وفرة من كتبه في ثلاثيات: الانبثاق الأفلوطيني (الفيض) والعودة يحل محلهما عودة ـ انبثاق ـ مزمنة. إنه شعوذي، سحري، وخيالي غالبا، كما هو حاله حين يشتق *khrono* اليونانية (الزمن) من *khoros* و *nous*، حيث يجادل بأن الزمن هو «الرقص» الدائري الذي يقوم به العقل. أثر عبر ديونيسوس الأريوباجيتي (نحو 500 ب.م.) في الفكر الوسيط خصوصا في إحياء عصر النهضة للأفلاطونية. أعجب به هيجل، حيث قورن بيروكليس وقورن شلنج بأفلوطين.

م.جي.أي.

A.H. Armstrong (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* (Cambridge, 1967).

*** برونشفكج، ليو (1869–1944).** فيلسوف مثالي فرنسي يجهز إجابة هيجلية ـ جديدة مؤزرة للإجابة عن السؤال الكانتي: كيف تكون المعرفة ممكنة؟ ينكر المشروع الكانتي الخاص بالاستنباط الترانسدنتالي للمقولات، وهو يعتبر الفلسفة التأمل التاريخي لوعي بالوعي. هذا يفصح عن «تطور الوعي» (*le progres de la conscience*) الذي يتجسد في العلوم الطبيعية، التي يجادل برونشفكج بأن اكتشافاتها متسقة مع مثاليته.

عرف برونشفكج أيضا بتناوله العلمي الدقيق لديكارت وبسكال ولبسطه التاريخية المثالية على علم أخلاق الوعي.

س.ب.

*المثالية: الهيجلية.

Leon Brunschvicg, *La Philosophie de Leon Brunschvicg* (Paris, 1949).

——, *Le Progres de la conscience dans la philosophie occidental*, 2 vols. (Paris, 1927).

*** برونو، جوردانو (1548–1600).** فيلسوف إيطالي رام الإطاحة بالأرسطية والاستعاضة عنها بنسقه الفلسفي المستمد من مصادر متعددة والمتناقض غالبا. جمع بين علم فلك كوبرنيكس وميتافيزيقا نيكولاس كوسا والمذهب الذري، وقد اعتقد في وجود كون لا متناه يشتمل على عدد لا متناه من العوالم المسكونة، تتحرك خلال مكان لا مركز له ومكونة من جسيمات غاية في الصغر. رفض *الهيلومورفية (مذهب الحلول) في صالح *الأحدية التي تماهي كلا من العالم المتناهي والجوهر السرمدي بالله والطبيعة. حرم من الكنائس الكاثوليكية، واللوثرية والكلفانية، بسبب رؤاه الدينية غير التقليدية وسلوكه غير المنضبط، ثم حرق في النهاية بعد أن شد على خازوق من قبل محاكم التفتيش. مات هرطوقيا، لكنه اعتبر في القرن التاسع عشر شهيد البحث الفلسفي الحر.

جي.أي.ك.

*محاكمة الفلاسفة.

P. Michel, *The Cosmology of Giordano Bruno* (Paris, 1973).

*** بريث ويت، رتشارد بيفان (1900–90).** أستاذ الفلسفة في كيمبردج، اشتهر أساسا بسبب رؤاه الامبيريقية المكينة ضمن فلسفة العلم. هكذا التزم بمذهب هيوم الذي يقر أن قوانين الطبيعة لا تجسد أي نوع من الضرورة بل هي، موضوعيا، مجرد ارتباطات ثابتة. حاول أيضا أن يطبق نظرية الألعاب الرياضية ضمن فلسفة الأخلاق، وأن يعيد تأويل الجمل الدينية بوصفها إقرارات عن الرغبة في قبول سبل أخلاقية بعينها في الحياة.

عوضا عن اعتبار الإقرارات العلمية بتنوع استخداماتها المضطربة ضمن الجماعات العلمية، يصف بريث ويت في كتابه Scientific Explanation أنساقا صورية غير مؤولة، وبالكيفية التي يهب الفيلسوف الامبيريقي المتشدد معنى باعتبارها جملا علمية. ضمن هذا الإطار الأساسي، يناقش الإشكاليات المقياسية الخاصة بالحدود النظرية، النماذج، الاحتمال، الاستقراء، القوانين، السببية، والتفسير.

أي.جي.ل.

*كيمبردج، فلسفة؛ الامبيريقية.

R. B. Braithwait, *Scientific Explanation* (Cambridge, 1955).

*** بريلات- سافارين، جين آنثلم (1755–1826).** قاض استئناف وفيلسوف هاو. أثار علماء الجمال باعتباره *الذوق مجرد أداة للتمييز بين أنواع المذاق. الفتنة الشخصية التي احتازها والتي لم تصب بأذى عبر حياة من العنف الثوري ظلت تجعل قراءة تأملاته الذوقية مبهجة. إنه يفعل بالأكل أكثر مما يفعله ازاك ولتون

بالصيد بالصنارة. الطبخ، الذي ازدراه أفلاطون باعتباره مجرد «روتين»، يصبح فلسفة خارج ساعات الدوام. في تأملاته «On Dreams', 'On the End of the World'»، يخزي ديكارت وكانت؛ بمقدورنا أن نفيد من حكمه التي يستهل بها دراساته، مثال قوله «إن اكتشاف لون من ألوان الطعام يسعد الجنس البشري أكثر مما يسعده اكتشاف نجم من النجوم».

و.سي.

J.A. Brillat-Savarin, *The Physiology of Taste or, Meditations on Transcendental Gastronomy* (1825), tr. Peter Davies with biographical note (New York, 1926).

*** البساطة.** تعتبر أحيانا معيارا للتخير ضمن النظريات العلمية، وفق تصورات متنوعة في كيفية قياسها. إذا كانت النظريات الأبسط هي الأسهل على الاستخدام، فقد نؤسس تبنيها على أسس براجماتية. في المقابل، يعتبر بونكاريه البساطة الرياضية علامة للصدق، وهذا لا معنى له إلا إذا كانت الطبيعة بسيطة، وسوف تبدو كذلك عبر مصفى النظرية واللغة.

ر.ف.هـ.

*أوكام، موسى.

Henri Poincare, *The Foundations of Science*, tr. G.B. Halstead (Washington, DC, 1982).
Hans Reichenbach, *The Philosophy of Space and Time*, tr. M. Reichenbach (New York, 1957).

*** البشرية، الكائنات.** نحن البشر حيوانات، نصنف في النسق اللاينيني ضمن جنس الهومو (وهو جنس لم يعد يمثله أحد سوانا)، ولكن بنوعنا المتميز (جماعة يتناسل بعضها مع بعض) الهومو سبينس [الإنسان بوصفه نوعا بيولوجيا]. ثمة شك حول زمن ظهورنا أول مرة، والراهن أن المسألة برمتها مسألة تعريف ـ وبالتوكيد أننا لم نوجد منذ ما هو أكثر من مليون سنة بكثير، وربما ليس أقل من نصف مليون سنة بكثير، فالأمر يتوقف على مدى التنوع الذي تسمح به ضمن المجموعة قبل أن تصر على تقسيمها إلى مجموعتين. إننا ننتمي إلى مختلف المجموعات الفرعية («أجناس»)، لعلها تسمى «أنواعا فرعية» في حالة كائنات عضوية أخرى؛ لكنها كلها تتناسل مع بعضها بعض، واليوم (بفضل أشياء من قبيل سهولة التنقل) ثمة تصدع لا يستهان به في التقسيمات الحاسمة.

لاحظ اليونان، خصوصا عالم البيولوجيا الممتاز أرسطو، أننا نشبه الحيوانات، وتقليديا عادة ما نصنف معها في سلسلة الوجود نفسها: حيث يأتي البشر على رأس قائمة العالم العضوي، ولكن بعد الله والملائكة. غير أنه لم يربط البشر بطريقة مؤكدة عبر السلالة بكائنات عضوية أخرى إلا بعد مجيء تطورية نهاية القرن الثامن عشر. لقد أمضينا وقتا طويلا في التأمل في مسألة سلفنا المباشر، لكن كثيرا من المفكرين يوافقون لامارك على أن اورنجيوتان [نوع القردة الذي يعيش بورنيو وسومطرة] هو أفضل المرشحين.

دارون، خصوصا في *Descent of Man*، هو الذي نقل الجدل إلى طوره الحديث، حيث أثار أسئلة حول الكيفية التي تطورنا بها وحول مترتبات هذا الأمر نسبة إلى *الطبيعة البشرية، إن كان هناك أية مترتبات. بيد أن بعض أكثر الأسئلة أهمية لم يجب عنها بشكل ملائم إلا الآن. إننا نعرف الآن بفضل الأساليب الجزيئية أنه بالرغم من أن أسلافنا قد انقرضوا، فإن علاقتنا البيولوجية بالقرد الضخم آصرة. الراهن أنه بالرغم من المظهر، فإننا قد نكون أكثر قربا للشمبانزي منا للغوريلا. نعرف أيضا، بفضل اكتشافات الحفريات، أنه من الخاصيتين البشريتين المميزتين، الدماغ الكبير والمشية المنتصبة، ظهرت الثانية بكل توكيد قبل الأولى.

على ذلك تظل بعض الأسئلة ذات المترتبات الفلسفية الأكثر بيانا في حاجة إلى إجابة. بالرغم من العدد الهائل من الاختلافات الفردية ضمن نوعنا، يتضح أن ثمة فروقا بين عناصر الأجناس المختلفة، كما يتضح وجود بعض الاختلافات البيولوجية (ليس فحسب ما يتعلق منها بالتناسل) بين الذكور والإناث. ولكن هوية هذه الفروق ومترتباتها نسبة إلى مختلف المجالات، من التربية إلى السياسة، تظل مجهولة، رغم الإقرارات الواثقة والمهمة التي يقرها مفكرون من اليسار واليمين. أيضا فإن جدوى إثارة مثل هذه الأسئلة يظل موضع جدل.

ثمة اكتشاف بيولوجي يحتاز على أهمية فلسفية أساسية مفاده أن ما يجعل البشر ناجحين بوصفهم نوعا إنما يتعين في قدرتهم على التفاعل الاجتماعي المتبادل. بالرغم من الحروب المروعة والكوارث التي سببها البشر في هذا القرن، فإن معدل العنف بين البشر يظل أقل بكثير من معدل العنف بين الأسود. ليس هذا إنكارا لواقعية الشر، لكنه تحذير ضد الحجج المنافية للعقل المتعلقة بنا وبالبهائم، التي تزعم أننا وحدنا القردة القتلة، نتميز دوما بجرمنا، كما حدث مع قابيل. يتوجب أن يوظف هذا كتحذير وقائي للذين يستخلصون النتائج الأخلاقية المباشرة من طبيعتنا التطورية.

م.ر.

*التطور؛ الأشخاص.

S.J. Gould, *The Mismeasure of Man* (New York, 1981).
M. Ruse, *Taking Darwin Seriously* (Oxford, 1986).

* **بشلار، جاستون (1884–1962)**. تستشرف دراسته لانبثاق *الموضوعية العلمية بعض النتائج التي خلص إليها بوبر وكون، ولكن دون أن يمارس تأثيرا مباشرا عليهما. بيد أن سمعته لا ترتهن بنزعته ضد الوضعية و«قطيعته الابستمولوجية» بقدر ما ترتهن بدراسته للغة الشعرية، أحلام اليقظة، الفينومينولوجيا، وتطبيقاتها على وقائع في تاريخ العلم. مثل بيكون، يقر بشلار أن إسقاط القيم والمصالح الذاتية على خبرتنا بالعالم المادي تعوق الدراية به. في كتابه *Le Nouvel Esprit Scientifique* (1983) الذي يصفه بأنه «تحليل سيكولوجي للمعرفة»، يبين كيف أن انبثاق العلم الموضوعي والمكمم يتطلب التخلي عن الشخصنة والتجريد، كبح الانفعالات، و«نوافل الكلم». لم يكن يروم الريبة في الذاتية، بل أراد أن يموضع «التفكير الخيالي»، الذي اعتبره مصدر الشعر العظيم قدر ما هو مصدر العواطف الخسيسة والنظريات المادية الخيالية، في قطب رحى نظريته في العقل البشري، وهو يعتبر الارتباط الفعال مع «الأشياء» شرطا للإنتاجية العلمية. عنده، لا يشير «التحليل السيكولوجي» إلى الدراسة الفرويدية لبواعث الفرد المتسامية، بل هو كشف عن *النماذج الأصلية التي بينت دراسات يونج لها في الخيمياء في بداية الثلاثينيات أنها تتعلق بتأويل النظريات الكيميائية المبكرة وممارسة الخيمياء. في دراسته التجارب التي أجريت على النار في القرن الثامن عشر، *La Psychoanalyse du feu* التي صدرت عام 1938، يبين بشلار أن فينومونولوجيا النار بوصفها شيئا مؤلما، خطرا، مسّكنا، مطهرا، هداما، ورمزا للحياة والعاطفة، أسهمت في تحديد الخطاب العلمي. دراسات أخرى في الهواء، الماء، والتراب، التي اعتبرت منذ ذلك الوقت، شأنها شأن دراسته عن النار، مواضع للبحث العلمي، بينت كيف أنه قد «حُلم» بها في القرن الثامن عشر. تأثير بشلار على أعمال فوكو المبكرة وأعمال منظّرين فرنسين مجايلين تأثير مهم.

كات.و.

C.G. Christofides, 'Gaston Bachelard and the Imagination of Matter', *Revue Inernationale de philodophie* (1963).
P. Quillet, Bacehlard: *Presentation, choix de textes, bibliographie* (Paris, 1964).
Mary Tiles, *Gaston Bachelard: Science and Objectivity* (Cambridge, 1984).

* **الإبصار الكفيف**. غياب الوعي البصري رغم وجود القدرة البصرية.

بعض الذين يعانون من تلف في الدماغ يظلون يحتفظون بقدرات تمييزية في قطاعات من المجال البصري ـ تتجلى مثلا في «تخمينات» صحيحة عما يوجد حولهم ـ حيث يقرون أنهم لا يرون شيئاً. (يبدو أن إزالة اللحاء الدماغي البصري لقرود الريص يؤدي إلى الإبصار الكفيف). ترجع أهمية هذه الظاهرة من وجهة نظر فلسفية إلى كونها تشكك في العلاقة المفترض دوما قيامها بين *الوعي والإدراك.

جي.هورن.

L. Weiskrantz, *Blindsight: A Case Study and Implications* (Oxford, 1986).

* **البطة ـ الأرنب**. رسم غامض بصريا، اقترحه جي. جاسترو. يمكن إدراكه إما بوصفه بطة أو أرنبا، رغم أنه ليس بالمقدور إدراكه بطة وأرنبا في آن واحد. يشكل هذا الرسم نقطة بدء الدراسة التي أجراها فتجنشتين في *Philosophical Investigation* (II., ix) لدراسة إدراك الجانب. إنه يبين خاصية الشحن المفهومي التي تختص بها بعض أشكال *الإدراك الحسي، كما يرتبط بشكل قوي يفحص إدراك الكلام والكتابة.

*الوهم.

ب.م.س.هـ.

S. Mulhall, *On Being in the World: Wittgenstein and Heidegger on Seeing Aspects* (London, 1990), 1-52.

* **للإبطال، القابلية**. الخاصية أو الحكم أو العلاقة القابلة للإبطال عرضة للفسخ (أو الإلغاء أو الإنهاء، أو التعديل الجوهري) وفق المزيد من الاعتبارات (مثال الحقائق أوالشواهد جديدة).

لغة القانونيين الإنجليزية على ألفة تامة بالأوضاع والألقاب والمعاملات القابلة للإبطال. يطرح هارت هذا المصطلح في أول أبحاثه الفلسفية في *القانون، حيث يجادل بأن المفاهيم القانونية لا تصف (مثلا) أفعالا، بل تعزو مسؤولية أو مسؤولية قانونية، حيث يكون العزو قابلا للإبطال حال إثبات استثناءات (مثال، الإكراه، القصور). غير أن هارت ما يلبث أن يتخلى عن هذا المبدأ، وعن ذلك المصطلح. على ذلك، فإن فلاسفة القانون يجادلون في أمر إلزام القانون القابل للإبطال (المفترض، البادي) الأخلاقي. أيضا قدمت مفاهيم القابلية للإبطال خدمة كبيرة في الابستمولوجيا وعلوم الدلالة. مثال ذلك، تشير بعض تفسيرات معنى الإقرار

إلى ما يكون بمقدوره أن يهب الإقرار ضمانا شاهديا أو استدلاليا (أو حتى يقينيا)، رغم أن الضمان قابل للإبطال بسبب المزيد من الأدلة أو الاعتبارات.

جي.م.ف.

G.P. Baker, 'Defeasibility and Meaning', in P.M.S. Hacker and J. Raz (eds.), *Law, Morality and Society* (Oxford, 1977).

* **الباطن، الحس.** يعتبره لوك وكانت ملكة في العقل يستبطن عبرها محتواه بطريقة تناظر إدراك الأشياء الخارجية حسيا. ثمة مناصرون أحدث عهدا لهذا المفهوم يجادلون بأن أفضل نموذج للحس الباطن هو الإدراك الجسدي، أي وعي المرء «من الداخل» بموضع جسمه وحركته. تتعين إحدى الصعوبات في هذا المقترح، من منظور كانتي، في أن الإدراك الجسدي إدراك لشيء مكاني، في حين يفترض أن تكون موضوعات الحس الباطن الكانتي مرتبة زمانيا لا مكانيا.

كيو.سي.

*الاستبطان.

D.M. Armstrong, 'Consciousness and Causality', in D.M. Armstrong and Norman Malcolm, *Consciousness and Causality: A Debate on the Nature for the Mind* (Oxford, 1984).

* **التبطن.** كلمة يستخدمها ليبنتز للإشارة إلى الإدراك الباطني أو *الوعي الذاتي. يزعم ليبنتز أن الإدراك ممكن دون وعي، وأن ممارسة التبطن إنما تشكل المعلمة الفارقة بين الإدراك الواعي والإدراك غير الواعي. يميز كانت بين الحس الداخلي، التبطن الامبيريقي، وما يسميه «التوحد المتعالي للتبطن». في حين تتضمن الأولى ممارسة فعلية للاستبطان، فإن الأخيرة هي الترابطية المتبادلة بين كل الفكر التي يعتبرها كانت الاشتراط الصوري لأي تفكير أو خبرة بالعالم الموضوعي، بل اشتراط للتبطن الامبيريقي نفسه.

م.ج.ف.م.

*الاستبطان.

Paul Guyer, *Kant and the Claims of Knowledge* (Cambridge, 1987).

* **الاستبطان.** طبيعة الاستبطان وأحيانا حتى وجوده موضع جدل، ولذا يصعب طرح تصور محايد فيه. إنه ليس مجرد الوعي المصاحب لبعض الأوضاع الذهنية، بل طريقة داخلية عند الشخص في التحقق من هوية الأوضاع الذهنية التي تنتابه في الوقت الراهن.

أحيانا يعتبر الاستبطان نوعا من الإدراك وثمة حديث عن «العين الداخلية»، أو، إذا كانت العقول تعد مادية، مسحا للدماغ. ينكر آخرون أي تشابه مع الإدراك الحسي ويرون أن مثل ذلك الحديث مضلل. إنهم يقرون أنه لا معنى للحديث عن الاستبطان بوصفه إدراكا إلا حال توفر حد أدنى متعلق من فهم الإدراك، وفي تلك الحالة يكون قاصرا عن تبليغ أية معلومات. ثمة بديل آخر يتعين في اعتبار الاستبطان نوعا من التذكر، أو الاستعادة، وفي تلك الحالة يتوجب تعريفه على أنه طريقة الشخص الداخلية في التحقق من الأوضاع الذهنية التي مرت لتوها. الباعث على هذا البديل هو الاعتقاد أنه من المنافي للعقل أن يفكر المرء في الوقت الذي يحتاز على فكرة أخرى محتواها هو عين الفكرة الأولى.

ركز الكثير من النقاش الفلسفي على منزلة المعتقدات التي نحصل عليها عبر الاستبطان. «هل هي مبررة؟» و«إلى أي حد يرجح أن تكون باطلة؟»، أسئلة عادة ما تطرح.

ب.جي.ب.ن.

*الوعي الذاتي؛ الداخلي، الحس.

W. Lyons, *The Disappearance of Introspection* (Cambridge, Mass., 1986).

* **ينبغي.** قد تعبر «ينبغي» عن خطة شخصية صرفة - «ينبغي علي أن أحرك الوزير، أو وإلا فقدته في النقلة التالية». بمقدورها أيضا أن تعبر عن أمر أخلاقي لا شخصي أو «فوق شخصي». قد أحث نفسي (أو شخص آخر في ظروف مشابهة) شطر فعل مرغوب فيه أو ضروري أخلاقيا، وقد أحضه ضد القيام بفعل مستهجن أخلاقيا. قد يقتصر سياق استخدامها على الفعل الفردي، وقد يتسع بحيث يشمل رؤية لما «ينبغي أن تكون عليه» الحياة البشرية. الإحساس بقيد قوي مفروض على الإرادة أمر مهم لـ «ينبغي» الأخلاقية». إنها تقابل عمل مثال أخلاقي يقوم بالمقابل بإغواء الكائن المسؤول أخلاقيا.

«لماذا ينبغي علي؟» سؤال مشروع يستدعي إجابة تركن إلى قواعد أو ممارسات أخلاقية مفهومة بوصفها مثلا احتراما لأشخاص أو لحق في الحياة. قد يجادل بأن «ينبغي تستلزم يقدر» بالمعنى الضيق الذي يقر أن مراعاة «ينبغي» أخلاقية غير مقيدة توفر بذاتها البعث على الاستجابة.

ر.و.هـ.

*«ينبغي» و«يكون»؛ الإلزامات؛ المثل الأخلاقية.

J.N. Findlay, Values and Intentions (London, 1961)

* **بلاكبرن، سيمون (1944-).** أستاذ في جامعة نورث كارولاينا في تشابيل هل، اشتهر بدفاعه عن

*شبه الواقعية فيما يتعلق بأشياء طال الجدل حول واقعيتها ـ مثال القيم، الأسباب، والأعداد. بخصوص القيم يجادل بأن آثار العالم المحسوس على العقل، صحبة المعتقدات التي تشكل نتيجة لتلك الآثار، تكوّن عادات، انفعالات، عواطف، وميولا تسقط على العالم بحيث تعتبر خصائص فيه؛ هذا يعني أن الالتزامات الخاصة بالاستحسان أو الاستهجان تصبح أحكاما تحتاز على قيم صدقية هي أهل لها. من ثم فإن القيم تعوّل على خصائص طبيعية. إن تلك الأحكام ليست مجرد تعبيرات عن عواطف ذاتية ولا حقائق تصدق بشكل مستقل عن الميول البشرية. يتوجب إذن ألا نكون أشياعا لواقعية القيم ولا معادين لها؛ الموقف الصحيح هو شبه الواقعية.

أ.ر.جي.

*اللغة، تاريخ فلسفة؛ اللغة، إشكاليات فلسفة؛ الواقعية وضد الواقعية؛ فلسفة اللغة.

Simon Black, *Spreading the Word* (Oxford, 1984).
—— *Essays in Quasi-Realism* (Oxford, 1993).

*** بلاك، ماكس (1909–88).** فيلسوف مؤثر بإسهاماته في فلسفة اللغة، فلسفة الرياضيات، وفلسفة العلم، فلسفة الفن، التحليل المفهومي، والدراسات التأويلية لشخصيات من قبيل فتجنشتين وفريجه.

ولد في باكو، اذربيجان، ودرس في إنجلترا، ثم هاجر إلى الولايات المتحدة عام 1940. في عام 1977 تقاعد من وظيفته أستاذا في جامعة كورنيل، لكنه استمر في الانشغال بمسائل العلم والتقنية والمجتمع.

ثمة ما يربو عن 200 عمل في بيوبلوجرافيا بلاك. في كتابه الأول قام بعرض نقدي للتصورات الصورية، المنطقانية، والحدسية في الرياضيات. لم يكن معنيا بتشييد الأنساق، بل عني بالوضوح المفهومي والبرهنة الصحيحة في مسائل أو أحاجي محددة بدقة تتعلق، ضمن أشياء أخرى أخرى، بالمعنى، القواعد، الغموض، التخير، والمجاز. عبر أعماله أفصح عن تقدير استثنائي للغة العادية والفهم المشترك.

ر.ب.م.

Max Black, *Language and Philosophy* (Ithaca, New York, 1949).
—— *Models and Metaphors* (Ithaca, New York, 1962).
—— *The Nature of Mathematics* (London, 1933).
—— *The Prevalence of Humbug* (Ithaca, New York, 1983).

*** بلانتيجا، آلفن (1932–).** فيلسوف أمريكي عرف بطريقته في تطبيق نتائج أعماله في مجالات أخرى في الفلسفة التحليلية على قضايا تقليدية في فلسفة الدين. في كتابه God and Other Minds (1967)، دافع عن رؤيته القائلة بأن الاعتقاد في *العقول الأخرى لا يختلف ابستمولوجيا عن الاعتقاد في *الله؛ إذا كان الأول عقلانيا، فكذا حال الأخير. في كتابه The Nature of Necessity(1974)، استخدم منطق المقامات والميتافيزيقا المعاصرين في صيغة *برهان أنطولوجي سليم على وجود الله ودفاع محكم يتعلق بالإرادة الحرة عن اتساق وجود الله المنطقي مع وجود *الشر. في عمل أحدث في الابستمولوجيا، جادل بأنه بمقدور الإيمان بالله، في بعض الظروف، أن يكون عقلانيا ومضمونا حتى إن لم يكن مؤسسا على شواهد قضوية.

ب.ل.كيو.

J.E. Tomberlin and P. van Inwagen (eds.), *Alvin Plantiga* (Dordrecht, 1985).

*** بلانشارد، براند (1892–1987).** أمريكي درس لسنوات في إنجلترا بعد أن حصل على منحة رودز الدراسية من جامعة اكسفورد، أيد *المثالية في وقت عز مؤيدوها. درّس في جامعة ميتشجان، سوارثمور، كولمبيا، لكنه أمضى معظم حياته العلمية يدرّس في جامعة ييل. جادل ضد مذهب هيوم الذي يقر أن السببية مجرد ارتباط ثابت بين الحوادث وضد رؤية *الوضعية المنطقية التي تقر أن القضايا القبلية مجرد نتائج لأعراف لغوية. ثمة عنده «ارتباطات ضرورية» في العالم. ناصر المذهب الطبيعي في الأخلاق، وكان يرى أن «إقرار أن خبرة ما خيّرة بشكل جوهري يعني أنها محققة ومرضية». ولأنه يسلم بأن لكلمة «خير» دلالة إيحائية وعاطفية إضافية، فإنه يستطيع أن «يحافظ على دلالتها العاطفية وأن يحافظ أيضا عليها في موضعها». أيضا فإنه يشايع المذهب الطبيعي في الدين، ويعتبر «خدمة العقل» دينا له. «تستدعي هذه الخدمة توظيف العقل لفهم القدر الذي يستطيع من العقل المتضمن في الكون، وإلى توظيفه في الوقت نفسه لتحديد وإحداث التجانس بين غايات الحياة العملية». سلوك بلانشارد الشخصي كان غاية في الكياسة.

ب.ب.هـ.

P.A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Brand Blanshard* (La Salle, Ill., 1980).

*** بلانك، ماكس (1858–1947).** عالم فيزياء ألماني اكتشف صياغة إشعاع الجسم الأسود. بالتعويل على إعادة صياغة بولزانو الإحصائية للقانون الثاني في الديناميكا الحرارية، اكتشف أنه يمكن التعامل مع الطاقة

الإشعاعية إحصايا كما لو أنها تبدلت فحسب في أجزاء منفصلة تشتمل على ثابت جديد، هو h، عرف بعد ذالك باسم «ثابت بلانك». مهد هذا الطريق لاكتشاف أينشتين إمكان التعامل مع الضوء على أنه موجة وجزيء في الوقت نفسه. حصل هذا الثابت على أهمية عالمية حين بسط علماء الفيزياء نظريتهم على المادة بوجه عام ولم يعودوا يقصرونها على الضوء، حيث اقترحوا إمكان تغير الطاقة التي تحتازها المادة على طاقة إشعاعية فقط في تعدديات ضرورية من الكموم. أسس هذا *لميكانيكا الكم، التي دشنت انفصالا ثوريا عن الفيزياء الكلاسيكية. حصل بلانك على جائزة نوبل لإسهامه في الفيزياء عام 1918.

سبب ظهور ميكانيكا الكم نشوء تنويعة من الإشكاليات الفلسفية، وقد أثارت صعوبات *للمنطق التقليدي، قدر ما شكلت تحديا *للواقعية العلمية عملت على إضعاف رؤى حتمية في الكون، فضلا عن آثارها السيئة على الابستمولوجيا.

أو.ر.جي.

*الحتمية؛ الحتمية، العلمية.

Thomas Kuhn, *Black-Body Theory and the Quantum Discontinuity 1894-1912* (Oxford, 1978).
Hilary Putnam, Mathematics, *Matter and Method: Philosophical Papers*, i (Cambridge, 1975).

*** بلتمان، ردولف (1884–1976).** عالم لاهوت ألماني طرح تأويلا هيدجريا ضد ـ ميتافيزيقي ووجودي للعهد الجديد. يجادل بلتمان بأن الوعي بالموت بوصفه إمكانا مباشرا هو ما يقتضي الحاجة إلى المسيحية، ويزعم أن الحياة دون المسيح زائفة والحياة به أصيلة. وفق محاولته «تفريغ المحتوى الميثولوجي» للعهد الجديد، تعاليمه التاريخية واللاهوتية أوصاف للظرف البشري بقدر ما يكون هذا الظرف ظرف احتياج إلى الله. أعمال بلتمان موضع جدل لأنها قد تكون متسقة مع الإلحاد.

س.ب.

Rudolf Bultmann, *Theolgie des Neuen Tesaments* (Tubingen, 1948-53); tr. as *Theology of the New Testamrnt*, vols. 2 (New York, 1952).
Ronald W. Hepburn, 'Demythologizing and the Problem of Validity', in A.G.N. Flew and A. MacIntyre (eds.0, *New Essays in Philosophical Theology* (London, 1955).

*** بلوخ، ارنست (1885–1977).** اعتقد أن الواقع «توسط» مستديم بين الذات والموضوع. يتوجب فهم هذا الزعم المربك في ضوء حقيقة أنه على الرغم من أن بلوخ اشتهر في الغرب بوصفه فيلسوفا ماركسيا قياديا، فإنه مدين في جوانب إلى الأصول الأعمق والأقدم الخاصة بـ *ناتيورفيلوسوفي *Naturphilosophie*. بيّن أن مادة الوجود الأصلية *(Ugrund)* تحتاز على نوع من الدافع التيلولوجي شطر غاية العمليات الحيوية *(Endziel)*. سببيا، كل هذا تحركه قوة كونية أساسية ـ «الجوع» ـ ارتأى بلوخ أنه بالإمكان ترجمتها إلى «الأمل» في النوع البشري. سياسيا، تترجم نقطة النهاية إلى يوتوبيا يبطل فيها استغلال الإنسان لأخيه الإنسان.

م.ر.

E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung* (Berlin, 1954-9).
W. Hudson, *The Marxist Philosophy of Ernst Bloch* (London, 1982).

*** بلوك، ند (1942–).** فيلسوف أمريكي، اشتهر بأعماله في *الصور واعتراضاته المبدعة ضد *السلوكية، و*الوظيفية. اعتبر حاسوبا قادرا على لعب الشطرنج خُزن في ذاكرته كل موضع ممكن، فضلا عن نقلة جيدة يقوم بها حال اتخاذ ذلك الموضع. قدرته المتميز على اللعب لا تكاد تعزى إلى ذكائه. يصف بلوك برنامجا مناظرا (بل أبعد عن الإمكانية العملية) يقوم به إنسان آلي. سوف تكون لديه القدرات السلوكية التي يحتاز عليها الشخص الذكي، «لكنه ذكاء محمصة خبز آلية». إذا كان لنا إغفال استحالته العملية، يبدو أنه حالة مضادة للسلوكية. ضد الوظيفية يستخدم بلوك أمثلة لا تقل براعة لتوكيد الإشكاليات التي تثيرها الإمكانات المزعومة الخاصة *بنوعية ذاتية حاضرة ومنقولة. يرد الوظيفيون بأن هذا الاستدلال يصادر على المطلوب.

ر.ك.

N. Block, 'Troubles with Functionalism', excerpt repr. in *Mind and Cognition*, ed. W.G. Lycan (Cambridge, Mass., 1990).

*** بليخانوف، جورجي فالينتينوفتش (1856–1918).** المنظِّر الماركسي الروسي الرئيسي لعقدين قبل عام 1914، اشتهر بوصفه معلم لينين وأول من صاغ تعليم *المادية الديالكتية صيغة جادة. في عمله الرئيسي *The Devolepment of Monist View of History*، يطرح تصورا في الفكر الاجتماعي والفلسفي الحديث على اعتبار أنه تتوج عند هيجل وماركس واتضح عبر مادية فويرباخ، الذي كان بيلخانوف يحترمه كثيرا. طبّق على نحو متسق هذا النهج المادي الديالكتيكي على كل فروع المعرفة البشرية، مما ساعد على استحداث العقيدة الفلسفية التالية في الاتحاد السوفيتي.

د.مكل.

S. Baron, *Pleckhanov: The Father of Russian Marxism* (London, 1963).

* **بليسبو** .(placebo) مادة خاملة صيدليا تعطى عشوائيا لمجموعة ضابطة كطريقة في اختبار المادة الفعالة في علاج المرض. يزعم أن اعتقاد المريض في فعالية الدواء أو العلاج عادة ما تسبب الشفاء أو التحسن («أثر بليسيبو»). يثير هذا رابطا يستدعي معالجة فلسفية. قد تكون هناك أوضاع بعينها (الأثل مثال) لا توجد طريقة ناجعة لعلاجها ما لم يكن لدى المريض إيمان بها. كيف يمكن إشفاء الشخص الذي يلحظ هذه الحقيقة؟ هبني أشك في إمكان علاج الأثل وأنني واقعي إلى حد يقنعني فعلا بأنني إذا اعتقدت جازما أن الأثل سوف يختفي، فإنها سوف يختفي. كيف أستثمر هذ الاعتقاد دون خيانة موقفي النقدي؟ حتى الآن تخبرني استشاراتي أنني لا أستطيع أن أفيد مما قد يكون العلاج الوحيد المعروف ما لم أرتكب سلوكا لاعقلانيا. اعرف نفسك ومت. من قال إن للعقلانية قيمة بقائية؟

جي.إي.ر.س.

* **البنائية.** مفاد مبدأ هذا المشروع هو أن إقرار وجود شيء رياضي (عدد مثل) يختص بخاصية معطاة إقرار بأن المرء يعرف طريقة إيجاد هذا الشيء أو تشكيله. من ضمن خصوم البنائية الفلسفيين، الواقعيون، الذين يرون أن كون الأشياء الرياضية توجد مفارقة لعقل الرياضي إنما يعني أن المرء يستطيع إثبات وجود الشيء دون تبيان كيفية العثور عليه. يرى معظم أنصار البنائية أن مبادئ الاستدلال المتعلقة بالمجالات المتناهية العادية لا تسري على الرياضيات. مثال ذلك، إذا أثبتنا أنه ليست كل الأعداد الطبيعية تعوز خاصية بعينها، لن نستطيع أن نخلص إلى وجود عدد يختص بها، فالبرهان المشار إليه لا يوفر طريقة لتشكيل مثل هذا العدد. وعلى وجه مشابه، يرفض كل من قانون *الوسط المرفوع والسلب المضعف. يمكن استخدام نهج *reductio ad absurdum* (برهان الخلف) لإثبات صيغ سالبة فحسب. يمكن أن تنشأ البنائية عن التأمل إما في طبيعة الرياضيات (برور) أو في قابلية اللغة الرياضية للتعلم (دمت).

س.س.

*الحدسية؛ الحدسي، المنطق؛ الرياضيات، إشكاليات فلسفة؛ الرياضيات، تاريخ فلسفة.

Erret Bishop, *Foundations of Constructive Analysis* (New York, 1967).

* **بنتام، جيرمي (784–1832).** فيلسوف إنجليزي تطلع عندما كان صغيرا إلى تأسيس طائفة من الفلاسفة يسمون بالنفعيين وعاش إلى أن حقق تطلعه. أيضا خطط لأن يجعل من جسده عقب وفاته ما أسماه «بتمثال - ذاتي» (أي تمثيلا للنفس) يمكن استخدامه نصبا تذكاريا لمؤسس تلك الطائفة. وكذا حدث، حتى ظلت اجتماعات أشياعه تعقد إلى يومنا هذا في حضرته شخصيا (حيث بقي جالسا في صندوق زجاجي في جامعة لندن).

كان ابنا وحفيدا لمحاميين في مدينة لندن وقد رغب والده في أن يقتفي خطاهما وأن يتفوق عليهما في ممارسة المحاماة. ورغم أنه واصل دراساته القانونية، إلا أنه غدا يستهجن الوضع الراهن آنذاك في القانون الإنجليزي، وعوضا عن تحصيل المال عبر ممارسة القانون، عكف على دراسة ما يمكن أن يكونه القانون. لقد شكلت هذه الدراسة مركز حياته المديدة، التي كتب خلالها عددا هائلا من المخطوطات في القانون، علم الاقتصاد، السياسة، والفلسفة التي تنبثق بشكل طبيعي عن تلك العلوم.

في سني حياته المبكرة أصدر تلك المخطوطات في شكل كتب، من قبيل *Fragments on Government* (1776)، *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1989) (رغم أن هذين الكتابين، كما يستبان من عنوانيهما، لم يكونا سوى أجزاء من مشاريع كبيرة). في مرحلة لاحقة، نزع إلى نشر حتى الشذرات تاركا إلى الآخرين مهمة تحريرها. على هذا النحو، نشر أحد أشياعه، اتينيه دومو من جنيف، عام 1802 *Traites de legislation civile et penale*، بالفرنسية في باريس، وهذا أول كتاب يحقق لاسمه شهرة، كما حرر دومو أعمالا أخرى ترجمها أشياع بنتام إلى الإنجليزية وقاموا بتحريرها مباشرة. هذا يعني أن كثيرا من أعماله مرت على أيادي أخرى، وفي بعض الأحيان كانت تترجم وتعاد ترجمتها قبل أن تنشر. الراهن أن أعظم أعماله في فلسفة القانون لم ينشر إلا هذا القرن (في طبعته الأخيرة التي حررها هـ.ل.أي. هارت، ظهر تحت عنوان *Of Laws in General*).

مشروعه الكبير إنما يتعلق بالتشريع: استكشاف ووضع الأسس النظرية لنظام في القانون والحكومة، وهذا استدعى مقياسا للكمال، أو للقيمة. عنده يتعين هذا المقياس في النفع، أو فيما يعرف باسم *مبدأ

السعادة القصوى. في كتابه سالف الذكر *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* الـذي يـقـدم لهذا الموضوع، يبدأ الفصل الأول بتصريح مثير: «لقد وضعت الطبيعة الجنس البشري تحت سطوة سيدين، الألم والمتعة»، ويختتمه بقوله «إن مبدأ النفع يدرك هذا الوضع وهو يفترضه لتأسيس النظام، الذي يستهدف تشييد صرح الهناءة بأيدي العقل والقانون». إن غايته إنما تتعين في توفير الهناءة، السعادة، أما وسائله فهي «العقل والقانون»: سوف تنتج السعادة عن القانون الصحيح، والقانون الصحيح واحد وفق ما يقر العقل، أي وفق ما يقر مبدأ النفع. في مخططه الدستوري، يربط كل قانون في دستوره بـ «تعليقات تسوغ هذا القانون». تقوم التعليقات بالبرهنة على قيمة القانون كما تقوم، فيما يأمل بنتام، بتحسين تأثيره. ذلك، وفق ما يبين في موضع آخر، «أن القوة تطرح سببا مؤقتا للقانون، أما استقراره فيرتهن بالعقل».

في ذلك الكتاب، يقر بنتام صراحة أن *النفع يعني عنده «تلك الخاصية التي يختص بها الشيء والتي تجعله ينحو صوب إنتاج فائدة، ميزة، متعة، خير، أو سـعـادة،...، أو ... يـحـول دون وقـوع الأذى، الألـم، الشر، أو الشقاء». صحة الفعل ترتهن بنفعه، ونفعه إنما يقاس بالنتائج التي ينزع صوب إنتاجها. من بين كل التعبيرات التي يستخدمها بنتام لوصف تلك النتائج، المتعة والألم، التعبيران اللذان يبدأ بهما كتابه، هما الأكثر أهمية. ذلك أنه يرى أنهما واضحان، يسهل فهمهما للآخرين، ما يمكّن من توظيفهما لمنح دلالة لسائر التعبيرات. هكذا يعد الخير عنده مضاعفة السعادة إلى حدها الأقصى والتقليل من الألم إلى حده الأدنى. خلافا لذلك، كما يقول في كتابه، سوف نتعامل مع «الأصوات بدلا من المعاني، مع الهوى عوضا عن العقل، والعتمة محل الضوء». عنده، يشكل مبدأ النفع، حين يؤول وفق المتعة والألم، المعيار الوحيد للقيمة، كونه الوحيد القابل للفهم.

غايته المتعلقة بمضاعفة السعادة غاية عملية؛ وقد كان له العديد من المقترحات العملية الصرفة، من قبيل إنشاء قطار من العربات بين لندن وأدنبره، إنشاء قناة بنما، تجميد البازيلا. بيد أن أشهر وأهم تلك المقترحات العملية الفردية تعين في إنشاء سجن أسماه «panopticon» [المكان الذي تستطيع منه رؤية كل شيء]. لقد تصور أن يكون دائريا بحيث يستطيع الحراس الجلوس في الوسط ومراقبة كل المساجين، وأن يسيّر عن طريق القطاع الخاص، بإدارة يتعاقد معها يرأسها بنتام نفسه. لم يكن بنتام إذن راغبا فحسب في إنشاء ما أسماه «طاحونة تجعل من الأوغاد فضلاء»، بل رغب أيضا في كسب بعض المال أثناء قيامه بذلك. الواقع أنه بسبب العوائق التي واجهها، من قبل الملاك المجاورين لموقع السجن المقترح (تيت جالاري في لندن الآن)، خسر مالا ووقتا، ولم يتمكن من استرجاع أمواله إلا بعد عشرين عاما من «الكفاح»، حيث عوضه البرلمان. بعد أن استرد أمواله، أجّر بيتا في ديفون، وبدلا من العمل على الإصلاح من أخلاق الأوغاد، شرع في الاهتمام بالمنطق، حيث تسنى له إنتاج أعمق أعماله في فلسفة اللغة.

في نظريته الأكثر شمولية في الحكومة ، تماما كما حدث بخصوص مقترحاته الأكثر فردية، احتاج إلى الركون إلى علم النفس. ذلك أن البشر ينزعون إلى السلوك وفق مصالحهم، ومصالحهم إنما تفهم عبر المتعة والألم. البشر عنده يسعون وراء السعادة ويتنكبون الألم. وفق هذه المعرفة بسيكولوجيا الناس، يستطيع المشرع المعتدل تشكيل نظامه القانوني بحيث يقاد الناس، الذي يعنون فحسب بتحقيق مصالحهم، إلى تحقيق ما قصد منهم أن يحققوه؛ مضاعفة مصلحتهم العامة (أو الحد الأقصى من سعادة الجميع).

عن هذا تترتب نظرية البنتامية في*العقاب. إنها تصور ردعي. الغاية المناسبة من العقاب، شأن أي شيء آخر، هي تحقيق السعادة وتجنب الألم. لكن كل عقاب ألم، ولذا فإن كل عقاب أذى، ما يعني أنه ليس ثمة مبرر لأي عقاب ما لم يتم موازنته بالتقليل من الألم الذي يسببه (أو مضاعفة قدر السعادة). إذا ارتدع الناس بسبب العقاب عن القيام بأشياء تسبب قدرا أكبر من الآلام (مثل الاغتصاب، السرقة، أو القتل)، سوف يكون العقاب مبررا. خلافا لذلك، ليس ثمة مبرر للعقاب. لا معنى للعقاب أو الثواب في ذاته. إن هذا الدفاع عن العقاب لا يبرر العقاب فحسب بل يمكّن من حيث المبدأ، في الآن نفسه، من حساب دقيق لقدر العقاب المناسب. إنه ذلك القدر الذي يتم التفوق على ألمه من قبل الآلام الناتجة عن السلوكيات التي يحول دونها.

مذهبه العام في القانون والعقاب واستخدامه مبد في النفع وسيلة لتبرير دستوره مذهب ثابت لم يتخل عنا طيلة حياته. غير أن هناك تطورا طرأ على أفكار بخصوص النظام السياسي المفرد الذي يتوجب أن يشكل مصدر ذلك الدستور. في البداية ذهب إلى أنه لا يحتاج إلا إلى الركون إلى الحكومات المستنيرة لتنفيا

مثل هذه الترتيبات التي يستبان أنها مفيدة. حين أكتشف أن هذا لم يحدث (أو حين تعرقلت مشاريعه كما حدث في حالة السجن)، أصبح مؤيدا للديمقراطية. إذن ليست هناك فقط حاجة لتغيير القانون، بل حتى الحكومات. وفق ذلك أصبح نشطا في حركة بسط الحقوق الانتخابية البرلمانية، وهذا ما تم بالفعل عام رحيله (رغم أنه رغب في شيء أكثر تطرفا من البسط الذي تم، فقد أراد الانتخاب الذي يعتمد طريقة الشخص الواحد، الصوت الواحد، والاقتراع السري).

ومهما يكن من أمر، كانت مثل هذه المقترحات الديمقراطية أكثر اتساقا مع نظرياته العامة. وفق النظرية السيكولوجية، إذا قام كل فرد بالسلوك بغية تحقيق مصالحه، فكذا شأن الحكومات والحكام. يتوجب الاستغناء عن الصورة التقليدية للمشرع الخيّر ذي الأوصاف شبه الإلهية التي سادت في القرن الثامن عشر. ليس بالمقدور وضع الثقة في الديكتاتوريين (المفترض أن يكونوا مستنيرين أو خلاف ذلك)، الملوك، وحكم الأقليات. الغاية المناسبة للحكومة، الذي أشهرها بنتام بوصفها «القدر الأعظم من السعادة للعدد الأعظم من الناس»، لا تكون آمنة إلا في أيدي العدد الأعظم من الناس أنفسهم. إذا ضُمن للناس ككل القوة السياسية، سوف يكرسون ـ بمجرد السعي وراء مصالحهم ـ ما يشكل أيضا الغاية المناسبة. في النظام الصحيح في السياسة أو الحكومة ـ تماما كما في النظام الصحيح في القانون ـ السلوك الفعلي والسلوك المناسب متطابقان.

يستبان أن مشروع بنتام كان في أساسه مشروعا توضيحيا. لقد رغب في توضيح القيم، كي نرى ما يتوجب رومه، في توضيح علم النفس ليبين ما يرومه البشر حقيقة، كما أراد تشكيل النظام المناسب في الحكومة، القانون، أو العقاب ليرينا كيف يمكن إنجاز ذينك الأمرين في خطوة واحدة. غير أن اهتمامه بالتوضيح ذهب إلى أبعد من ذلك. لقد أراد أيضا توضيح فكرة القانون نفسها، بوجه عام ووفق اعتباراتها المركزية. الراهن أن هذا المشروع هو الذي أفضي به إلى أكثر مذاهبه أصالة.

يتضمن فهم القانون فهم أشياء من قبيل *الحقوق والواجبات. في الموروث التقليدي، الذي ارتبط به بنتام إلى حد كبير، الإدراك هو سبيل الفهم. يعقد لوك، ومن بعده هيوم، تمييزا بين الأفكار البسيطة والأفكار المركبة التي تمكّن من فهم أشياء لا تدرك على نحو مباشر. يمكن فهم الأفكار المركبة، من قبيل فكرة الجبل الذهبي، لأنه بالمقدور تحليلها إلى مكوناتها البسيطة، التي لدينا خبرة مباشرة بها. بيد أن هذا الأسلوب لا يسعف التعبيرات التي رغب بنتام في تحليلها، من قبيل الواجب أو الحق، ما اضطره إلى استحداث أسلوب جديد اسمه «إعادة الصياغة».

يستبق هذا الأسلوب مناهج في التحليل طرحت في القرن العشرين، كما هو شأن زعم بنتام المتعلق الذي يقر أن وحدة المعنى الأساسية تتعين في الجملة عوضا عن الكلمة. ليس مفاد فكرته عن إعادة الصياغة ترجمة الكلمة المشكل إلى كلمات مغايرة، بل «ترجمة جملة بأسرها تشكل الكلمة المعنية جزءا منها إلى جملة أخرى». وفق تحليل بنتام لما يسميه «الكينونات المتخيلة» (مثال الحق، الواجب، الملكية، الإلزام، الحصانة، الامتياز ـ لغة القانون بأكملها)، يوظف أسلوب إعادة الصياغة لوضع تلك التعبيرات في جمل يستعيض عنها بجمل أخرى لا تشتمل على الألفاظ المقلقة. الجمل المتعلقة بالحق مثلا يفسرها عبر جمل تتعلق بالواجب. الحق المفرد عنده هو النفع الذي يوهب للمرء عبر فرض وجبات على آخرين. وبالطبع فإننا نظل نحتفظ بخصوص الواجبات بكينونات متخيلة. غير أننا نستطيع وضعها في جمل تترجم إلى جمل أخرى تتعلق بالتهديد بالعقاب. العقاب عند بنتام هو التهديد بإيقاع الألم. هكذا نصل في النهاية إلى ما يسميه بنتام بالكينونات الواقعية. إننا نصل إلى أفكار بسيطة وبينة يمكن فهمها مباشرة عبر الإدراك. وكما يقر في كتابه *Fragment on Government*، «الألم والمتعة تعدان على أقل تقدير كلمات لا يحتاج فهمها، فيما نأمل، أن يستشير المرء محاميه». عبرها يمكن توضيح القانون؛ لرجالات القانون ولغيرهم. الموضح النهائي للقيمة، لما يتوجب أن يكون عليه القانون، سوف يوظف أيضا في توضيح ما يكون عليه القانون بالفعل.

هذه مشاريع تطرح بغية إحداث تغيير: فالظروف الراهنة تتعرض للنقد. ولكن رغم أن أهداف بنتام تماثل أهداف كثير من الحركات المعاصرة التي استهدفت التغيير، لم تكن أسسه مماثلة لأسسها. لم يكن بنتام في جانب الصراع من أجل إصلاح القوانين في إنجلترا فحسب، بل حتى قوانين الثورة الأمريكية والفرنسية. التبرير المركزي المعاصر لتينك الثورتين تم عبر الحقوق الطبيعية. غير أنه عارض بشكل واع توظيف الحقوق الطبيعية ونقد من ثم التبرير الخطابي الذي عرضه أشياعهما.

يعتقد بنتام أن عبارة *«حق طبيعي» تنطوي على تناقض. الحقوق الطبيعية عنده «هراء»، كينونات متخيلة.

غير أنه أضاف محركا جديدا للتحليل في أسلوب إعادة الصياغة لمجرد إيجاد معنى لمثل هذه الكينونات، ما يعني، فيما قد يحسب البعض، أنه قد يعثر على دلالة للحقوق الطبيعية. الواقع أنه يكتشف فرقا بين الحق الطبيعي والحق القانوني عبر عقد مقارنة بينهما. بالمقدور تحليل كل منهما عبر واجبات مناظرة. ولكن بنتام، وكما سلف أن أوضحنا، يحلل الواجب القانوني عبر القانون (أو التهديد بالعقاب) الذي يخلق ذلك الواجب. بيد أنه ليس هناك قانون مناظر في حالة الواجبات الطبيعية المزعومة. من ثم، فيما يخلص بنتام، الحقوق الطبيعية مجرد حقوق متخيلة خلافا للحقوق القانونية التي تنجم عن أنظمة قانونية قائمة. على حد تعبيره، «الحقوق القانونية تنبثق عن قوانين واقعية... أما الحقوق الطبيعية فتنبثق عن قوانين متخيلة». ما يسمى بحقوق الإنسان مجرد «حقوق مزيفة».

أشهر شعار يعبر به بنتام عن هذه الرؤية هي «هراء يسعى على عكازين». هذه عبارة مقتبسة من تحليله النقدي للإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان والمواطن الوارد في عمل له يعرف باسم *Anarchical Fallacies* (وهو عنوان اختاره دومو). مفاد زعم بنتام أن اللغة التي تبدو كما لو أنها تصف ما تكونه الحقوق بالفعل إنما تقترح ما يتوجب أن تكون عليه القوانين. بكلمات أخرى، عوضا عن الاستشهاد بحقوق قائمة، يعرض الإعلان الفرنسي أسبابا تسوغ لماذا يتوجب أن تكون هناك حقوق. وكما يقر بنتام في ذلك العمل، «السبب الذي يجعلنا نأمل في تكريس حق ما ليس هو ذلك الحق؛ الرغبة ليست إشباعها، والجوع ليس خبزا». لذا فإن افترض وجود تلك الحقوق مجرد هراء. الأسوأ من ذلك هو افتراض أننا نستطيع أن نتيقن من أن الحقوق الصحيحة قد وجدت منذ القدم. بنتام داعية من دعاة التجريب. يتوجب أن نستمر في مراقبة ما أنتجه النفع بالفعل عبر أنظمة في الحقوق بعينها. لذا فإن اعتبار الحقوق ثابتة (غير قابلة للإبطال أو الانتهاك) خطأ إضافي، وهو خطأ ارتكبه الفرنسيون. من هنا جاء ذلك الشعار الشهير. السياق الذي ورد فيه يقر: «الحقوق الطبيعية هراء: الحقوق الطبيعة غير القابلة للانتهاك، هراء خطابي، *هراء يسعى على عكازين».

العقد لن يكون بديلا مناسبا عند بنتام، فكل العقود، مثلها مثل الحقوق، عقود قانونية. هذا يعني أنها صادرة عن القانون والحكومة، ما يحول دون توظيفها في إيجاد أساس للقانون والحكومة. حتى لو يكن من المفترض أن تكون سلطة العقد سلطة حقيقية، بل مجرد وعد، اتفاق، فإن هذا لن يكفي لطرح تبرير. ذلك أن مسألة ما إذا كان يتوجب على شخص ما (أو على الحكومة أو القانون) أن يلتزم بما اتفق عليه إنما تحسب عبر حساب النفع. ولكن إذا كان النفع هو التبرير النهائي للبر بالوعود، أليس الأجدى أن نبدأ به أصلا، عوضا عن المضي (كما فعل بلاك ستون) في طريق ملتو عبر العقود، العقود الأصيلة، والعقود المتخيلة إلى حد كبير. مرة أخرى، يسم بنتام مصدر البديل المقترح للتبرير بأنه مجرد متخيل، وكما يقر في Fragment «امتيازات الجنس البشري غير القابلة للإتلاف ليست في حاجة إلى دعم أسس المتخيل الواهية».

رغم أن النفع هو مصدر كل التبريرات، فإن هذا لا يعني أن بنتام عاجز عن دعم الغايات الثانوية، أي الغايات التي يرجح تحقيقها الحصول على المزيد من النفع. إنه يحدد أربع غايات متوسطة يتوجب السعي وراء تحقيقها من قبل النظام القانوني أو الحكومي الصحيح: مورد رزق، وفرة، أمن، ومساواة. تشكل هذه الغايات أربعة أزواج، حيث تكون هناك أسبقية لمورد الرزق (تأمين الناس سبلا للعيش) على الوفرة؛ لتأمين توقعات الناس أسبقية على المساواة. المحاجة النفعية على هذا الترتيب ترتهن بالزعم السيكولوجي بأن الحرمان من العنصر الأسبق في كل زوجين يسبب قدرا من الألم يفوق الحرمان من العنصر التالي.

أيضا فإن الافتراضات السيكولوجية تكمن خلف تكريس بنتام *للمساواة. إنه يزعم أن الزيادة المتساوية في الخير لا تنتج (بوجه عام) زيادة في النفع. (هذا يعني أن ثمة نفعا هامشيا يتضاءل). على ذلك، يشترط على الخير المفرد أن يفضي إلى قدر من النفع عند من يملكون الأقل من القدر الذي يفضي إليه عند من امتلكوا أكثر؛ من ثم ثمة نزوع عام شطر توفير السلع لمن أحوالهم أقل سعة، أي شطر المساواة.

مذهبه في الأخلاق مذهب عاقبي. إنه يتطلع إلى أوضاع راهنة ومستقبلية لتبرير السلوك الصحيح، ولا يعنى بما حدث في الماضي. (مثال ذلك، العقاب ليس جزاء على سلوك مضى، بل حول دون أذى مستقبلي؛ مبرر الامتثال للدولة لا يرجع إلى وعد سابق، بل للحيلولة دون وقوع ضرر مستقبلي). هذه عند بنتام الطريقة الصحيحة، بل الطريقة الصحيحة الممكنة الوحيدة، للتفكير في تلك المسائل. إنها تفسر موقفه من إصلاح القانون. القانون الذي وجد كان قانونا عرفيا، وضعه قضاة، مؤسسا على سوابق وعادات. التاريخ هو مأتاه. لذا رغب بنتام في أن يستعيض عنه بقانون

تشريعي، تضعه برلمانات ديمقراطية ومؤسس على أسباب مستقلة عن التاريخ وترتهن بالنفع المستقبلي.

ر.هـ.

*النتائجية، النفعية.

J. Dinwiddy, *Bentham* (Oxford, 1989).
Ross Harrison, , *Bentham* (London, 1983).
H.L.A. Hart *Essays on , Bentham* (Oxford, 1982).
David Lyons, *In the Interest oh the Governed* (Oxford, 1991).
Gerald J. Postema, , *Bentham and the Common Law Tradition* (Oxford, 1989).
Frederick Rosen, *Jeremy , Bentham and Representative Democracy* (Oxford, 1983).

*** بتنام، هلري (1926–).** فيلسوف من هارفارد، تدرب أساسا في موروث *الوضعية المنطقية، خصوصا على يد ردولف كارناب. عقب ذلك تأثر بفلاسفة من قبيل و.ف. كواين، لودفيج فتجنشتين، ونيلسون جودمان. إبان ذلك، استقل عن هذا التيار، وأصبح في النهاية ناقدا عنيفا للحركة. جادل ضد الوضعية منكرا وجود أساس متميز (مثال *المعطيات الحسية) لمعرفتنا، كما أنكر وجود مبدأ ثابت للتحققية، فضلا عن إنكاره وجود تمييز بين *الحقيقة [الواقعة] والقيمة وفق تعريف الوضعيين، كما أقر استحالة تقويم الجمل (والمعتقدات) بوصفها صادقة أو باطلة على نحو فردي (أي شايع *الكليانية على حساب *الذرية).

بتنام أيضا ناقد لمذهب تأسيسي آخر، يسميه بالواقعية الميتافيزيقية. كل الرؤى الشمولية التي تزعم طرح التصور الوحيد لأثاث العالم مخططة في مسارها سواء جاءت من منظور وضعي - نسباني أو واقعي - مادي. يصف موقفه «الوسط» «بالواقعية الداخلية»، التي هي نوع من *الكانتية المتأخرة يتحدث عن العالم (الواقعي) ولكن دائما ضمن إطار عقولنا (مفاهيم، مجموعات من المعتقدات، والالتزامات). يزعم أن موقفه يحدد في آن خصائص موضوعية العلم والأخلاق بطريقة أفضل من تلك التي تتبناها المواقف المتطرفة التي يعارضها. إن هذه الرؤى المتطرفة، إذا كانت تقوم بأي شيء، إنما تقوض الموضوعية عوضا عن دعمها.

في وقت متأخر، رفض *الوظيفية التي تقر أن الأوضاع الذهنية أوضاع حسابية - وهي نظرية أسسها هو نفسه في بداية سيرته المهنية، كما كتب في مسائل الأخلاق والسياسة. وكما هو شأن رؤاه في الميتافيزيقا والابستمولوجيا، ينزع شطر اتخاذ موقف وسط ، وإن كان ليبراليا، بين الأطراف - رغم أنه يعترف بأنه مرت عليه أوقات - خلال الحرب الفيتنامية مثلا - مال فيها إلى الماركسية، التي أصبح يجدها الآن نزعة متطرفة.

ن.ف.

*التحقق، مبدأ.

Hilary Putnam, *Representation and Reality* (Cambridge, Mass., 1988).

*** بنجامين، ولتر (1892–1940).** فيلسوف وأديب ألماني، وناقد اجتماعي، وقد كان أحد أعضاء *مدرسة فرانكفورت. حين جاء النازيون إلى السلطة عام 1933، نفي إلى باريس. بعد سقوط فرنسا في يد النازيين، توجه إلى أسبانيا، لكنه منع من الدخول فانتحر.

أعماله المبهمة، الغامضة، الساخرة مدينة إلى اليهودية المخلصة المقدسة قدر ما هي مدينة للماركسية والسيريالية. الفن عنده يخدم غايات لاهوتية وفلسفية ودينية. في مقاله "The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction' الذي صدر عام 1936، يدافع بنجامين عن التصوير الفوتوغرافي والسينما، بوصفها أدوات في «تسييس الاستاطيقا»، ضد «أجواء» الفن التقليدي، خلافا لأدورنو، الذي يجد قدرة نقدية في الفن المستقل تفوق نظيرتها في وسائل الإعلام. هكذا دافع بنجامين عن مسرح صديقه برخت الملحمي. كان ممارسا «للنقد الداخلي»، فالمبادئ النظرية يجب أن تنبثق عن العمل الذي نقوم بدراسته لا أن تستجلب من الخارج. استخف بهيدجر، رغم أن لديه أعمالا، من قبيل «On Language as Such and on Language of Man" و ، "Fate and Character" اللذين نشرا في مجموعته *One-Way Street* (1929; tr., London, 1979)، تتميز بنكهة هيدجرية عوضا أن تكون ماركسية: «استعباد اللغة في الهذر قد انضم إليه استعباد الأشياء في الحمق» و«القدر هو سياق الذنب الخاص بالحياة».

م.جي.آي.

G. Smith (ed), *Benjamin: Philosophy, Aesthetics, History* (Chicago, 1989).

*** بنيوما** .(pneuma) النفس [بفتح الفاء]، أحيانا يماهى عند اليونانيين بالهواء، نفس الكون. اعتقد أرسطو أن الحرارة بنيوما تمكن نقل النفْس [بتسكين الفاء] إلى الجنين، وأنها توجد قرب قلب الكائن العضوي الناضج، كي تتوسط بين الحركة والإدراك الحسي. اعتبره الرواقيون جسما لطيفا دقيقا يشكل *نفْس الكون، ويفسر النمو والسلوك والعقلانية. أما ديكارت فقد استخدم مرادفا لاتينيا، spiritus، الذي اشتقت منه كلمتا "spirit" [الروح] و "sprite" [الشبح] الإنجليزيتين.

أو.ر.جي.

*السايك.

Martha Craven Nussbaum, *Aristotle's* De Motu Animalium (Prinveton, NJ, 1978).

* **البنية التحتية والفوقية.** استخدم أصلا من قبل تشومسكي بوصفه جزءا من نظرية في *النحو تولّد كل وفقط كل جمل لغة المتحدث. البنية التحتية للجمل (مثلا بل رأى من) قريبة من *صورها المنطقية: مستوى التأويل الدلالي. البنى الفوقية (من رأى بل؟) مشتقة عبر قواعد تحويلية تحرك المكونات إلى مواضع جديدة، وأحيانا تحذفها. وفق نظرية تشومسكي الراهنة، المناظرة بين التحتي والفوقي يحافظ على البنية. البنود المحركة (مثل «من») تبقي آثارا في البنية ف لتشير إلى مواضعها الأصلية (مثال مفعول به أول)، في البنية ت. يشير وجود تلك الآثار إلى أن البنى الفوقية ليست صورا فوقية: إنها بنى ضحلة ترد تحت مستوى الكلام المدرك مباشرة. تحل البنى ف أو الصور المنطقية محل البنى ت كي تصبح مستويات تحدث فيها عملية التأويل الدلالي.

ب.سي.س.

N. Chomsky, *Knowledge of Language: Itts Nature, Origin, and sse* (New York, 1986).

* **البنيوية.** حركة بينية فكرية حظيت برواج كبير في الستينيات والسبعينيات ـ حين اكتسبت شعبية رائجة ـ لكنها أثرت أكثر ما أثرت في حقول علم الدلالة، الأنثروبولوجيا، والنظرية الأدبية. ما يوحّد بين البنيويين في هذه الحقول المختلفة هو المبدأ المشتق من فرديناند دي سوسير، الذي يقر أن الأشكال الثقافية، أنساق المعتقدات، و«خطابات» كل نوع يمكن فهمها أفضل ما يكون الفهم عبر مناظرتها باللغة، أو بالخصائص المتجلية في اللغة حيث تتناول من رؤية متزامنة تروم تحليل بناها المتأصلة الخاصة بالصوت والمعنى.

في النقد الأدبي، ينكر المنظّرون الآن مجرد الاقتصار على التأويل بوصفه محاولة عقيمة عرضة لكل تقلبات الاستجابة البدهية الآدهوكية. فقط عبر تقصي الجوانب البنيوية من النص ـ أدوات شعرية، وظائف سردية، أساليب «الإغراب اللغوي» ـ يكون بمقدور النقد تأسيس نفسه على أسس منهجية صلبة (استقرائية يتم تنظيرها على نحو مناسب). بهذا المعنى تعد الحركة جزءا من ذلك المشروع الصوري الذي بدأه أرسطو في كتابه *Poetics* وحظي منذ الوقت بفترات انتعاش، خصوصا (كما يحدث الآن) استجابة لأفكار جديدة في اللغة، الخطابة، أو وظيفة النقد عبر فروع معرفية أخرى. بمقدور البنيوية الزعم بأنها تمثل تقدما حقيقيا في معالجتها المركبة لكينونات خطابية من قبيل الاستعارة والكناية، التي تعد (عند رومان جاكبسون) المحاور البنيوية في كل اتصال لغوي، والتي ترقى إلى أشد قواها التعبيرية في الشعر وأشكال فنية أخرى.

سي.ن.

*مابعد ـ البنيوية.

Michael Lane (ed.), *Structuralism: A Reader* (London, 1970).

* **البنيوي، العنف.** روج له عالم الاجتماع النرويجي جوهان جالتونج، مفاده تفسير واسع للعنف يروم تبيان أن مخاطره حاضرة بطريقة مؤسساتية حتى حال عدم وجود *عنف بالمعنى الحرفي أو «الضيق». لا يتضمن العنف البنيوي قيام شخص بإلحاق الأذى عبر القوة، لكنه مكافئ للإجحاف الاجتماعي. إضافة إلى أن هذا المفهوم قد يثير خلطا، فإن ثمة إشكالية مركزية يواجهها تتعين في اقتراحه المشكوك في أمره أن مشاكل اجتماعية تبدو مختلفة تشكل في الواقع المشاكل نفسها، ما يجعلها قابلة لأن تفهم وفق النهج ذاته.

سي.أي.جي.سي.

J. Galtung, "Violence, Peace and Peace Research", *Journal of Peace Research* (1969).

* **بهاجافادجيتا** "(Bhagavadgita). أغنية الرب»، جزء من ملحمة قديمة (بين القرنين الخامس والثاني ق.م.) تعرف باسم **ماهابهاراتا** (Mahabharata). في بهاجافادجيتا، أمير شجاع لكنه ذو ضمير يضعف ويصبح سلميا في بداية حرب أهلية تدور بين الأخوة. ثمة حديث فلسفي مع كرشنا، إله الهندوس في هيأة بشرية، يستهدف إقناعه بالعودة إلى واجبه العسكري و«لطبيعته الخاصة به». يتكون هذا الجزء من الملحمة من 650 بيت باللغة السنكريتية علق عليها فلاسفة هنود ذوو اتجاهات مختلفة لما يربو عن ألف سنة. اشتهرت ببراهينها الميتافيزيقية على خلود الروح، وبمذهبها في شخص أعظم (الله) متسام لكنه يقوم أنطولوجيا بدعم الوعي الفردي والمادة، وبسيكولوجيا أخلاقية بارعة في الفعل عبر الإحجام عن الفعل. تعظ بالفصل الروحي حتى في خضم الالتزام الثابت بأكثر الحرف عنفا. العمل الصناعي، العبادة، والحكمة، تشكيل أخلاق التوسط، اللارغبوية، والمساواة تشي بعلم واجب كانتي. أيضا، هناك الموضوع الشامل الخاص بالتحرر المقدس من دورات التقمص.

أي.سي.

*فانديتا؛ علم أخلاق الواجب؛ الهندوسية،

الفلسفة؛ الهندية، الفلسفة.

Sri Aurobindo, *Essays on the Gita* (Pondicherry, 1987).

* **بوبر، كارل (1902–94).** فيلسوف بريطاني (نمساوي الأصل) تركن شهرته التي لا يستهان بقدرها على نظريته في فلسفة العلم والفلسفة السياسية. في أعماله المبكرة ارتبط بوضعيي *حلقة فينا، وشاركهم الاهتمام بالتمييز بين العلم والأنشطة الأخرى. غير أنه لم يعتقد في إمكان حل هذه الإشكالية (أو أية إشكالية أخرى) عبر تحليل اللغة أو المعنى، كما أنه لم يرجع نجاح العلم إلى كونه أكثر قابلية للتحقق من علم الأخلاق والميتافيزيقا مثلا. ذلك انه اتخذ باستمرار موقفا هيوميا من *الاستقراء، ما جعله يزعم استحالة التحقق أو حتى التدليل على نظرية علمية كلية بأي قدر إيجابي من الاحتمال. غير أننا نستطيع تفنيدها. في حين أنه لا عدد من الملاحظات المتسقة مع الفرض القائل بأن لكل كوكب فلكا اهليلجيا، بمقدوره إثبات صحة الفرض أو حتى إثبات أن كوكب الغد سوف يكون له فلك كهذا، تكفي ملاحظة واحدة لكوكب ذي فلك غير اهليلجي لدحض الفرض. بمقدور الدحض أن ينتج شيئا، في الوقت الذي يكون الإثبات الإيجابي خارج نطاق قدرتنا؛ معيار التمييز بين العلم واللاعلم إنما يكمن في طريقة طرح النظرية العلمية لتنبؤات قابلة للاختبار وفي طريقة التخلي عنها حال اخفاقها في الاختبارات.

خلافا للوضعيين المنطقيين، لم يعتقد بوبر في أن النشاطات اللاعلمية لا معنى لها أو حتى أنها سيئة السمعة فكريا. سيء السمعة هو *العلم المزيف، الذي ينشأ حين يرفض معتنقي نظرية امبيريقية تغيير اتجاههم بالدحض الملاحظي أو حين تخفق نظرية يفترض أنها علمية في طرح أية تنبؤات امبيريقية. لقد اتهم بوبر الماركسيين بارتكاب الخطيئة الأولى وعلماء التحليل النفسي بالثانية، مقابلا أياهم بالعلماء الحقيقيين من أمثال أينشتين.

على ذلك تظل هناك بعض المسائل. هل صحيح أن العلماء ينبذون دوما نظرياتهم حين يواجهون أدلة مضادة، كما يزعم بوبر أنه يتوجب عليهم القيام به؟ إذا كان مبلغ ما نستطيع القيام به في العلم هو دحض النظريات، كيف نستطيع أن نعرف النظريات التي يتوجب علينا الاعتقاد فيها والسلوك وفقها؟ يقول بوبر إنه يتوجب علينا السلوك وفق تلك النظريات التي قاومت اختبارات صارمة. غير أن نقاده يجدون صعوبة في تمييز هذا عن الاستقراء الذي يرفضه رسميا.

مسائل الجهل البشري والحاجة إلى التدقيق الناقد للأفكار مسائل بارزة في نظريته في الفلسفة السياسية. هذا دفاع عما يسمى بالمجتمعات المفتوحة ضد طموحات المخططين والساسة الذي يزعمون حق فرض خططهم على سائرنا بفضل معرفتهم المفترضة بمسار التاريخ. ليس ثمة معرفة من هذا القبيل. فضلا عن ذلك، لكل سياسة، مهما كانت درجة قصديتها، مترتبات غير مقصودة. السبيل الوحيدة للتغلب على جهلنا إنما تتعين في السماح للمتأثرين بالسياسات بالتعبير عن انتقاداتهم وبتمكين الناس في المجتمع بأن يغيروا على نحو سلمي ومنتظم حكامهم. إن هذا الحق الأخير، عوضا عن الديمقراطية الرسمية، هو علامة المجتمع المفتوح، وهو مفهوم تسلم به أوربا الغربية، لكن الاهتمام به يتزايد الآن في أوربا الشرقية وأمريكا الجنوبية.

في سنواته الأخيرة، وضع بوبر نظريته في البحث عن الأخطاء العلمية والسياسية ضمن نظرية معممة في التطور. دافع أيضا عن أشكال من الواقعية العلمية، *اللاحتمية، و*الثنائية بطريقته الخاصة إن لم يكن دائما بدقة عظيمة في البرهنة.

أي.أوه.

*الفرضي - الاستنباطي، النهج؛ المنطقية، الوضعية؛ لندن، فلسفة.

A. O'Hear, *Karl Popper* (London, 1980).

K.R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery* (London, 1959); tr. *Of Logik der Forschung* (Vienna, 1935).

—, The Open Society and its Enemies, 2 vols. (London, 1945).

—, Conjectures and Refutation (London, 1963).

—, Objective Knowledge (Oxford, 1972).

* **بوبي، نوربرتو (1909–).** أبرز فلاسفة السياسة والقانون الإيطاليين، درّس في بلدته تورينو وأصبح عام 1984 عضوا في مجلس الشيوخ مدى الحياة. رام الجمع بين الانشغال الليبرالي بالتحرر الفردي، الحقوق، وحكم القانون، مع الانشغال الاشتراكي بالمساواة والعدالة الاجتماعية. تتعين أهم إسهاماته في النظرية الديمقراطية. من جهة، نقد منظري التشارك لكونهم يركزون على من في يديه السلطة مغفلين المسائل الأخلاقية العملية المتعلقة بكيفية ممارسة السلطة. ارتأى أن الديمقراطية الدستورية الليبرالية، التي تشتمل على الحقوق الاجتماعية صحبة الحقوق المدنية والسياسية، هي الشكل العملي والمشروع الوحيد من أشكال الحكم الديمقراطي في المجتمعات الحديثة. من جهة أخرى،

اعتقد أنه بمقدور، بل يتوجب على عملية اتخاذ القرار الديمقراطية أن تمتد إلى أن تشمل نطاقات أوسع من مراكز القوى، بحيث لا تقتصر على الحكومة المركزية. أيضا فإنه يزعم أن الصراع حول المكان الذي يمكن أن يدلي فيه الناس بأصواتهم قد حل محل المناظرة حول من يحق له التصويت، بوصفه المجال الأساسي لإحراز تقدم ديمقراطي.

ر.ب.ب.

*الإيطالية، الفلسفة.

Richard Bellamy, Modern Italian Social Theory (Cambridge, 1987), ch. 8.

* **بوثيوس، انوسيوس مانليوس سيفينوس (نحو 480– نحو 526)**. نبيل روماني، قائد الضباط تحت إمرة الملك الإيطالي، اتهم لاحقا بالخيانة والسحر، وسجن في بافيا، عذب ثم نفذ فيه حكم الإعدام؛ شخصية بارزة في موروث الفلسفة اللاتينية الذي يمتد حتى يشمل كانت. فضلا عن شروحاته لشيشرون، فرفريوس، وأرسطو، ودراسته في المنطق، ورسائله القصيرة في الثالوث المقدس، لديه كتب تدريسية في «رباعية» الموسيقا، علم الحساب، علم الفلك، والموسيقا، خصصها لأيامه المعتمة، رغم أنه قدر لها أن تخدم العصور الوسطى اللاتينية. النغمة السائدة فيها أفلاطونية، ولم تكن تستهدف التطبيق بل فهم الأكوان بحيث «تناسب» التعليم. في السجن، كتب عمله الذي لا يضاهى Consolation of Philosophy الذي يشتمل (في 6.5) تعريفا شهيرا للأبدية يقر أنها «احتياز كامل على حياة لا متناهية كلها في آن واحد»، ولعله يشتمل أيضا على أول صياغة واضحة للفرق بين الضرورة الشرطية والضرورة البسيطة (ضرورة أنه يمشي - إذا - كنت - تعلم - أنه - يمشي لا «تجر معها» - حين تضاف إلى حقيقة أنك تعلم أنه يمشي - ضرورة أنه - يمشي). لقرون عديدة، لم يكن الغرب يعرف أرسطو إلا عبر ترجمات بوثيوس.

سي.أي.ك.

*الأفلاطونية.

H. Chadwick, Boethius: The Consolation of Music, Logic, Theology, and Philosophy (Oxford, 1981).

* **بوجدانوف، الكسندر الكسندروفتش (1873 - 1928)**. اسمه الحقيقي هو مالنوفسكي، ، وهو فيلسوف بولندي ومنظّر أيديولوجي طور «أحدية امبيريقية»، المذهب الذي يجمع بين الماركسية «النقدية - الامبيريقية» والوضعية التي نادى بها ماخ وافينيروس. تطرح الأحدية الامبيريقية نظرة جماعية متطرفة حيث يكون الواقع «منظم اجتماعيا عبر الخبرة» والتمييز بين العقول الفردية (أي بين السبل الفردية في تنظيم الخبرة) سوف يتبدد بمجرد أن يبطل الصراع عبر الشيوعية.

كان بوجدانوف قياديا مهما في الحزب البلشفي حتى عام 1909، حين شجب لينين النقدية الامبيريقية باعتبارها هرطقة سلفية. عقب ذلك أفل نجمه السياسي، رغم أنه استمر في تطوير آرائه، في الخيال العلمي بداية، ثم في «العلم التنظيمي العام الخاص بـ tektology. بعد ثورة عام 1917، أصبح شخصية مؤثرة في حركة «الثقافة البروليتارية». مات في خدمة أفكاره الجماعية بعد أن مارس على نفسه عملية نقل دم أجريت لتكريس فكرة «تبادل الحياة بين الرفاق».

د.باك.

A.A. Bogdanov, *Empiriomonism*, 3 vols. (M0skow, 1904-6(.

——, *Essays in Tektology*, tr. George Gorelik (Seaside, Calif., 1980).

* **بودن، جين (1530– 96)**. منظّر سياسي فرنسي اشتهر بكتابه *Six livers de la republique* (1576). خشي بودن، كما خشي هوبز الذي شاركه بعض الأفكار، من الحرب الأهلية. الراهن أن ذلك الشعور هو ما ألهم جمهوريته، وقد انتمى إلى جماعة تعرف باسم السياسيين، الذين رغبوا في دعم الحكم الملكي بوصفه ضمانا للسلام. اعتبر التجمع الطبيعي الذي تشكله العائلة عماد النظام الاجتماعي، كما جعل مبدأ السيادة المطلقة المبدأ المحدد للدولة. أجاز أن تكون الدولة، التي تنهض فحسب على القوة السيادية، ملكية أو ديمقراطية، لكنه جادل أن الدولة المنظمة حقيقة هي التي تحكمها قوة موحدة، أي الدولة الملكية. دفاعه عن السلطة السياسية الموحدة لا يتسق دوما مع اعتقاده في المذهب الدستوري.

ر.س.د.

*المحافظة.

G.H. Sabine, *A History of Political Theory* (London, 1937).

* **البوذية، الفلسفة**. أراء أخلاقية وميتافيزيقية وابستمولوجية اعتنقها أمير هندي تحول إلى زاهد، هو سيدهارتا غوتاما (ولد 563 ق.م.)، كما اعتنقتها مدارس فكرية لاحقة زعمت الولاء له. لقب سدهارتا باللقب «بوذا»، التي تعني «الموقظ».

تعاليم بوذا. في مواجهة هشاشة الحياة، حقائق المرض، الوهن، الموت، ترك الفتى سيدهارتا عائلته

بحثا عن السلام والتنوير، اللذين لم يحصل عليهما عبر التزمت أو المشاحنات الفلسفية بل بالتأمل عبر «الطريق الوسطى». بعد أن أصبح «موقظا»، وعظ بأربع حقائق مهيبة:

1. الحياة معاناة.
2. المعانات تتضمن سلسلة من الأسباب.
3. يمكن للمعاناة أن تتوقف.
4. ثمة سبيل لإيقافها.

توظف الميتافيزيقا الردية اللاسرمدية واللاروحية الشاملة في دعم الحقيقة الأولى، التي تماهي الخبرة بالمعاناة. إننا نعاني لأننا نتوقع جوهرا أساسيا في الأشياء، في حين أنه لا شيء من هذا القبيل في الداخل أو الخارج. *الجواهر البادية قابلة لأن ترد إلى أجزاء ثانوية، *الأشخاص إلى تيارات من مجموعات متآثرة سببيا من التجمعات الفيزيقية ـ السيكولوجية، «الجوهر» مثل «القططية» قابل لأن يرد إلى استبعاد من فئة مختلطة من كائنات مفردة لا تختص بالخصائص القططية. ولأن الأنفس والأشياء ليست مستقرة ولا ماهية لها، فإن رغبتنا الفطرية في الاحتفاظ بهويتنا والتعلق بماهية ما نرغب تفضي إلى الإحباط. حقيقة الألم الكوني تصبح في النهاية حكما تقديريا عوضا عن أن يكون حكما تقريريا. إن بوذا يحثنا على النظر إلى الحياة باستمرار عبر الكرب.

الحقيقة الثانية المتعلقة بسبب المعاناة تتجسد عبر سلسلة سببية تتكون من 12 حلقة متآثرة: الجهل ← قوى كارما ← الإحساس الفطري ← الجسم والأنفس ← الحواس الخمسة والملكة التأملية ← الاتصال بين الحس والشيء ← الخبرة ← العطش ← التعلق ← الولادة الثانية ← الوهن ← الضعف.

تسمى هذه «عجلة الصيرورة»، وهي ترتبط بوضوح بنظرية مسخ الأرواح المؤسسة على *الكارما. ولكن إذا لم تكن هناك نفس، فما الذي يولد من جديد؟ يجيب بوذا عبر عقد قياس مماثلة ـ يذكرنا برايل ـ بين «الفرد الذي يولد من جديد» و«ذيوع الأخبار». من الجهل أن نتصور أن الأخبار كينونة ترتحل من موضع إلى آخر. وعلى نحو مماثل نخطئ حين نتصور فاعلا مستمرا، يدفعنا شطر القيام بأفعال أنوية ـ إننا نجد أنفسنا مقحمين في سلسلة صيرورة. ما يسمى بالشخص مجرد حزمة من خمس عوامل فيزيقية ـ سيكولوجية (الأشكال الفيزيقية، الإحساسات، المشاعر، الأحكام، والنزعات الفطرية) التي تشكل الفرد لحظة مماته تسبب نسخة خماسية أخرى أكثر براعة تسبب بدورها نسخة أخرى، وهكذا إلى أن ينتج الشكل المادي الجديد للجنين، الذي يرث آثار وتوق والإحساس الواهم بهوية الحزمة المحتضرة. «النفس» اسم حزمة مرتبطة سببيا تستغرق عددا لا يحصى من حالات الحياة والموت. مفهوم الفئة ـ السلسلة الردي في الشخص، الذي يعرف باسم «اناتا» في اللغة البالية، حقق رواجا في الآونة الأخيرة بين الفلاسفة الناطقين بالإنجليزية عبر أعمال درك بارفت.

الحقيقة المهيبة الثالثة تطرح *النرفانا بوصفها الانعتاق النهائي من ألم التجسد المكرور، وهي لا تحدث إلا حال تبدد الجهل الناجم عن اعتبار المرء نفسه أنا جوهرية مستديمة. يتم الوصول إلى حالة الهدوء النهائي الخالد حين تتوقف كل الرغاب، حتى الرغبة في الموت، دون أن تترك خلفها أية بذرة. على اعتبار أنه بمقدور أي كائن مفكر بلوغ هذه المرحلة، بصرف النظر عن الطبقة، الجنس، الطائفة، أو حتى النوع، فإن البوذية ليست تشاؤمية ولا تشكل دعوة ميزية.

وأخيرا، الحقيقة المهيبة الرابعة المتعلقة بطريق النرفانا إلى *summum bonum* (الخير الأسمى) تطرح نظرية في الأخلاق. هذا هو الدرب الثماني: آراء أخلاقية صحيحة، تصميم، حديث صحيح، فعل صحيح، عيش صحيح، جهد صحيح، يقظة، وممارسة منتظمة للتركيز. من شأن هذا الفضائل الاجتماعية والتأملية التمكين من بلوغ السجايا الأخلاقية الخاصة بالوضوح، الإحجام عن الرغبة، صداقة الجميع، الشفقة. تنتهي المعاناة عبر الإيثار الميتافيزيقي والأخلاقي. باستخدام معايير كلية تعظ البوذية بالتالي: «ترتعد فرائص كل الناس ساعة العقاب، كلهم يخشون الموت. مشبها غيره بنفسه، على المرء ألا يقتل أو يعين على القتل».

المدارس اللاحقة. رغم أن كل البوذيين يدينون بولائهم «للسلال» المقدسة التي جمعت فيها تعاليم (قانونية وسلوكية، وأقوال بوذا الفلسفية)، حدث انشقاق أساسي بين ما يسمى «العربة الصغرى» (Hinayana) و«العربة الكبرى» (Mahayana) قبل مرور قرنين على وفاة المعلم. الطائفة الأولى باقية إلى اليوم في سيرلنكا وبورما، والثانية في التبت، الصين، كوريا، واليابان. ربما سميت هذه الطائفة الأخيرة من البوذية «الكبرى» لأن غاية الحياة عندها لا تتعين فحسب في إنهاء معاناة المرء بل في الكفاح، حتى عقب بلوغه حالة النرفانا الشخصية، من أجل تنوير الآخرين وسعادتهم. من هنا جاء مثَل الرجل المستنير الغيري الذي يدعو عاقدا النية

إلى أن «تزيح ثمار تقشفه وتأملاته معاناة كل المخلوقات التي تحس، حتى النساء اللائي يضعن أحمالهن». هذه شفقة أخلاقية عالية.

العربة الصغرى. انقسمت العربة الصغرى نفسها إلى مدرستين. الأولى هي فيبهاسيكا الواقعية، التي تصادر على نحو 72 نوعا من العناصر المركبة وحتى بعض الكينونات السرمدية من قبيل المكان وحالة غياب الألم المستديمة. عرفت هذه المدرسة باسم «مدرسة كل ما يوجد». بعض من أعضائها يطرحون تصورات مفصلة في كيفية تجمّع الذرات كي تشكل شكلا محسوسا من المادة. ثمة مناظرات داخلية حادة نشأت بخصوص واقعية الماضي والمستقبل أفضت إلى ملاحظات من قبيل: «الماضي»، «الحاضر»، و«المستقبل» أوصاف على القدر نفسه من الموضوعية للقطاع نفسه من الواقع، تماما كما أن المرأة ذاتها قد توصف بأنها «أم»، «زوجة»، و«ابنة».

المدرسة الثانية في العربة الصغرى، ساترونتيكا الواقعية ـ التمثيلية، تتهم الأولى بالهرطقة السرمدية وتطرح القبيل التالي من البراهين لدعم اللاسرمدية بمعناها الدقيق: إذا دام س لأكثر من لحظة، بحيث دام مثلا عبر ت1، ت2، ت3، فإنه وفق التعريف البوذي للواقع لا يكون واقعيا إلا إذا كان منتجا سببيا في ت1، ت2، وت3. ولكن إما أن ينتج س أثرا ما في كل لحظة أو يظل قادرا لكنه يستريح في ت1 وت2 وينتج في ت3، حين تنضم ظروف إضافية عاملة إلى س. إذا كان ينتج أثرا في كل لحظة، يتعين أن تكون له ثلاثة آثار، إذ ليس بالمقدور إنتاج الأثر نفسه ثلاث مرات. هكذا ينحل س إلى ثلاث واقعات مؤقتة، تناظر ثلاث قدرات سببية مائزة. إذا ظل مسترخيا في ت1 وت2 في انتظار ظروف إضافية، كما يحدث للبذرة في مخزن البذور التي تنتظر التربة والمطر، فإن الكينونة النهائية س ـ في ـ ت3 وحدها التي تعد واقعا، أما الجزآن المؤقتان الآخران فليسا كينونات، أو كينونات متميزة، ينتج أحدهما الآخر. هذا لب التعليم الشهير الخاص بالمؤقتية.

وفق هذه المؤقتية المتطرفة، لن يتسنى الوصول إلى الواقع الحقيقي إلا عبر الحس الخالص، القادر على فهم هذه الفرديات اللحظية التي لا تحتاز على خصائص. إذن، ابستمولوجيا ساترونتيكا في أفضل الأحوال مذهب واقعي نقدي في المناضد والكراسي حيث يشكل العالم المجهري استدلاليا. أي إدراك ملفظن يثير مفاهيم تصنيفية يحلل بوصفه استدلالا وخيالا.

في مرحلة لاحقة هجم أشياع هذا المذهب من البوذيين، من أمثال جنيسيري، على كل وعي ناتج عن الألفاظ على اعتبار أنه مشحون خياليا. الكلمات تشير إلى الأشياء عبر أساليب تمثيل عمومية ـ فهي تخفق في أسر الشيء بفرديته الحيوية. يعرف هذا باسم نظرية الاستبعاد في المعنى، وهي تشكل لب الاسمية البوذية. حتى التعبير «تلك البقرة» لا ينجح إلا في تمييز المشار إليه عن الكلاب والخيول والحمير وسائر البقر. ليس هناك، فضلا عن هذه الشبكة من التمييزات المستحدثة من قبل الإنسان أي نوع طبيعي اسمه «البقر».

العربة الكبرى. التمثيلية الاسمية الخاصة بـ ساترونتيكا أفضت ضرورة إلى مثالية بركلية أخذت بها المدرسة الأولى من مدارس العربة الكبرى. توجاكيرا، التي تسمى أيضا «مدرسة العقل ـ وحده»، تروم دحض الذرية والواقعية الذرية عبر أربعة براهين أساسية.

1. تطرح الكثير من الاعتبارات الدقيقة ضد وجود أشياء في المكان. يقر أشياع مدرسة فيبهاسيكا، أنه إذا انضمت ست ذرات إلى ذرة سابعة من ست جهات، إما تنقسم الذرة المركزية إلى ستة أجزاء، وهذا يتناقض مع القول بأنها ليست قابلة للقسمة، وإما أن تحدث كل حالات التماس في نقطة واحدة، الأمر الذي يخفق في تفسير أية زيادة في الحجم. هذا يعني أن ذات فكرة التماد غير مترابطة منطقيا.

2. ليست هناك أشياء خارجية ـ عيانية أو مجهرية ـ تختص بالخصائص السببية والفينومينولوجية لأشياء الوعي الحقيقية. ما يعد شيئا حقيقيا هو ما يسبب ويحمل الشكل المُظهر لحالة وعي. إذا رأيت ماء يتلألأ لكن رؤيتي يسببها هواء ساخن يعكس ضوء الشمس، سوف ينفصل السبب الفعلي والمحتوى الفينومينولوجي الواحد منهما عن الآخر. الوعي مسبب من قبل ذرات لا تحس في حين أنه يفترض الشكل المحسوس من الكراسي وأزهار الكرز.

3. من ثم فإن حالات الوعي اليقظة والصحيحة لا تتميزى عن حالات الوعي الحلمية والخاطئة، وكلاهما خلو من أية أشياء مغايرة للذهن.

4. وأخيرا، إذا لم يكن س وص متماثلين، أمكن الفصل بينهما، لكن اللون الأزرق غير قابل لأن يعزل عن الوعي، ما يعني أنهما متماثلان.

تعرضت هذه البراهين المثالية التي يطرحها فاسوباندو (القرن الخامس ق.م.) إلى هجوم عنيف من قبل واقعي جينا، أشياع مدرستي الميماسا والنايايا. حتى

سانكارا، الذي يشايع المثالية المطلقة، يسخر من بوذية العقل ـ وحده: «إذا كانت الخارجية مستحيلة إلى هذا الحد، فلماذا تبدو الأشياء خارجية؟ ليس ثمة حتى من يخطئ بخصوص ابن امرأة عاقر!» إن فلاسفة مدرسة النيايا يستبقون ج.إي. مور في الركون إلى *الفهم المشترك، وإلى وعي معزول لا شكل له بوصفه العنصر المشترك في الوعي الخاص بالأزرق والوعي الخاص بالأصفر، وبذا فإنهم يشككون في عدم إمكان الفصل بين الأشياء والإدراك. يزعم خصوم جينا من اليوجاكارا أن الإدراك نفسه يشير إلى التمييز بين الفعل والشيء، لكن يوجاكارا يتورطون في التعامل مع «الخاص بـ» (of) المتعلقة بالقصدية على غرار «المدينة خاصة روما»، كما لو أن التميز لفظيا وزائفا.

آخر وأكثر مدارس العربة الكبرى تأثيرا في الوقت الراهن ـ بفضل داليا لاما الذي يظل بقيد الحياة ـ هي الخوائية، أو ميدهاميكا، التي قام طورها كاملة *نيجرجونا بمساعدة براهين شكية من القبيل التالي. وسائل المعرفة الجديرة بالثقة تثبت بالركون إلى واقعية الأشياء التي تمكننا من معرفتها؛ لكن واقعية الأشياء، بدورها، إنما تثبت عبر سلطة وسائل المعرفة. على اعتبار أن معيار المعرفية نفسه دائري بطريقة لا أمل في علاجها، كيف يتسنى لنا أن نعرف أن أي شيء يحتاز على طبيعة بعينها؟ عبر التفوق في الديالكتيك السلبي، تبلغ ضد الواقعية أوجها الصوفي في الخوائية. وبطبيعة الحال، فإن هذه الصوفية لا تتعلق بالإيمان بالله. في الفصل 10 من *Twelve-Gate Treatise* يجادل نيجرجونا بأنه:

«ليس بالمقدور أن يكون الله أبانا لأنه يتوجب أن يشابه الأبناء آباءهم بعض الشيء، لكننا في معاناتنا أبعد ما نكون عن الألوهية. لأنه موجد لذاته، يتوجب ألا تكون لديه أية حاجات، لكنه يتضح أنه احتاج إلى أن يخلق، وخلافا لذلك سوف يكون نزويا كما الأطفال. ولأنه كلي القدرة، لا عوائق تحول دون تلبية رغبته؛ فما الذي يفسر إذن الكشف التدريجي عن الخلق عوضا عن خلق كل شيء دفعة واحدة؟ وأخيرا، إذا كان هو الصانع، يتوجب ألا يكون هناك شر ولا قبح في الأشياء، غير أنه بيّن أن ثمة شرا وقبحا».

يتم تبيان أن المعاناة، السببية، والتتابع الزمني ليست قابلة لأن تحد خصائصها بأية طريقة محددة، فكل التحديدات فارغة على حد السواء. إن هذا الإصرار على فراغية كل الأشياء هو ما يجعل نيجرجونا «خوائية». لقد ترتب تعليم الخوائية على كون كل الأشياء فارغة. يقال إن هذه الـ epoche [تعليق للحكم] التي هي أبعد ما تكون عن التناقض الذاتي، غير قابلة للدحض. «لو كانت لدي رؤية، لكان بالمقدور أن تعاني من أوجه القصور، لكن كوني خلوا من كل الآراء، يجعلني خلوا من أي قصور». هذا ما يقره نصير الخوائية، وهو يستمتع بحالة السكينة.

أي.سي.

*الهندية، الفلسفة؛ البوذية، الفلسفة.

A.K. Chatterjee, *The Yogacara Idealism* (Benares, 1976).

E. Conze, *Buddhist Thought in India* (Ann Arbor, Mich., 1970).

S. Mookherjee, *The Buddhist Philosophy of Universal Flux* (Delhi, 1980).

T. Stcherbastky, *Buddhist Logic*, 2 vols. (Paris, 1958).

*** بورالي ـ فورتي، مفارقة.** تعزى إلى بورالي فورتي، وتنشأ من افتراض وجود سلسلة س1 تتكون من كل الأعداد الترتيبية وأنها سلسلة مرتبة. عن هذا يلزم أن لـ س1 عدد ترتيبي ص، وعن هذا يلزم وجود سلسلة س2 من الأعداد الترتيبية تصل إلى وتشتمل على ص ولها عدد ترتيبي هو ص+1. لكن هذا يتناقض مع افتراضنا بأن س1 تشتمل على كل الأعداد الترتيبية. غير أنه هذا التناقض الخاص بالأعداد الترتيبية لا يشكل في الغالب موضعا للدراسة في النقاشات العامة لأن مفهوم العدد الترتيبي بعد المتناهي أكثر صعوبة على التفسير من مفهوم الأعداد الأصلية. بهذا المعنى، لا سبيل لنا للحديث عن الأعداد الترتيبية بعد المتناهية.

جي.سي.

*العدد.

Cesare Burali-Forti, 'Una questione sui numeri transfiniti', *Rediconte di Palermo* (1897); tr. in J. van Heijenooort (ed.), Source Book in Mathematical Logic 1879-1931 (Cambridge, Mass., 1964).

*** البورترويـاليون.** كانت بورت رويال مجموعة أديرة قرب باريس ملتزمة بتعاليم القسيس كورنيلوس جانسن (*الجانسينية). كتب أنتوني آرنولد، بليز باسكا، وبيير نيكولي إطروحات لاهوتية جانسينية مؤثرة في بورت رويال، وقد ألف آرنولد ونيكول La Logique; ou L'Art de penser (1662) (المنطق أو فن التفكير)، الذي يعرف بوجه عام بأنه المنطق البورت روياليّ. كان هذا العمل دليلا للمنهج في المنطق وعلم الدلالة، مع توكيد الابستمولوجيا، وقد بني على أسس التعليم الديكارتي الخاص بالأفكار الواضحة والمتميزة وهجم على *البيرونية والنظريات الوسيطة في المنطق. أثر بقوة في

أدلة المنطق اللاحقة لما يربو عن قرنين. شكل العمل أيضا مصدرا أساسيا للتأمل في الجدل حول المعجزات، بما في ذلك كيفية تقويم الشهادات البشرية بادية الموثوقية في صالح المعجزات وضد لااحتمالية حدوثها.

ت.ل.ب.

*الديكارتية.

Jean Racine, Abrege de l;histoore de Port-Royal (Brief History of Port-Royal)(Cologn, 1742, in part ; 1747, in whole).

*** بورخاردت، جيكوب كرستوف (1818–97).** مؤرخ عاش معظم حياته في مدينة بازل التي ولد بها. رغم أنه تلميذ لرانك، كان أقل اهتماما باكتشاف الحقائق الموضوعية منه بدراسة *الثقافة الأوروبية (الثقافة عنده هي إحدى «القوى» الثلاثة العظمى، صحبة الدين والدولة، التي تحكم التاريخ)، غالبا عبر الحكايا النادرة التي مكنته من «تمييز العام في الفردي والشعور به». تشتمل أعماله المؤثرة على *The Age of Costantine the Great* (1852; tr. London, 1949) و *The Culture of the Renaissance* (1860; tr. London, 1878). أعماله الفلسفية الأساسية، التي اتخذت شكل محاضرات (حصرها نيتشه) ألقيت في بازل بين عامي 1868 و 187، نشرت تحت عنوان *Reflections on History* (1906; tr. London, 1943). مثل شوبنهور (الذي قال عنه لنيتشه إنه يعتبره «فيلسوفنا»)، نفر من رؤية هيجل العقلانية والغائية في الفلسفة، وهكذا فضل التركيز على ما هو «متواتر، ثابت، ونمطي»؛ أيضا اعتبر الديمقراطية والتصنيع تهديدا للتحرر والثقافة.

م.جي.آي.

K. Lowith, *Jakob Burckhardt: Der Mensch inmitten der Gesschichte* (Lucerme, 1936).

*** بوريدان، جون (نحو 1295/1300 – نحو 1360).** درس ودرّس في جامعة باريس، التي تولى رئاستها مرتين، عام 1328 و عام 1340. يصنف بوجه عام نصيرا للاسمية، وقد كان واحدا من كبراء مناطقة العصور الوسطى، لكنه كان أيضا فيلسوفا وعالم لاهوت. كتب شروحات لعدد من أعمال أرسطو، وقد اشتهرت على وجه الخصوص شروحاته على كتاب الفيزيقا لأرسطو بسبب نقاشه للقوة الدافعة، حيث حاول بوريدان تفسير علة عدم سقوط المقذوف على الأرض مباشرة عقب مغادرته القاذف (عندما يغادر الحجر يد الرامي مثلا)، شأنه شأن أي جسم ثقيل، واستمراره في الارتفاع. يحل بوريدان هذه الإشكالية بقوله إن القاذف ينقل دفعة أو قوة محركة تحافظ على حركة المقذوف إلى أن تهيمن قوى مضادة، سيما مقاومة الهواء ووزن المقذوف، فيسقط الجسم في النهاية على الأرض. خلال نقاشه، يطور بوريدان مفهوم العطالة على الأقل نسبة إلى الأجسام السماوية، ما يجعله يحدث قطيعة واضحة مع الفيزياء الأرسطية.

أي.برو.

*حمار بوريدان؛ الأرسطية.

E.A. Moody, 'Jean Buridan', in *Studies in Medieval Philosophy, Science and Logic: Collected Papers* 1933-1969 (Berkeley, 1975).

*** بوست هوك، إرجو بروبتير هوك** post hoc, ergo propter hoc **«بعد هذا، إذن بسبب هذا».** بمعنى دقيق، *أغلوطة الاستدلال على أن حدثا قد سبب من آخر لمجرد أنه وقع بعده. بصياغة أكثر مرونة، أغلوطة (تتميز بها المعتقدات التطيرية) افتراض متعجل مفاده أن الحدث الذي يعقب آخر مسبب من قبله دون اعتبار لعوامل من قبيل الأدلة المخالفة أو إمكان وجود علة مشتركة. (*السببية). يبدو أن الاسم مشتق من كتاب أرسطو Rehetoric (1411b 29-34).

ب.جي.م.

H.W.B. Joseph, *An Introduction to Logic*, 2nd edn. (Oxford, 1916), ch. 27.

*** بوسنكويت، برنارد (1848–1923).** فيلسوف بريطاني تأثر بـ ب.هـ. جرين، وكان يشكل مع ف.هـ. برادلي أبرز أنصار *المثالية أو الهيجلية المطلقة في إنجلترا نهاية القرن التاسع عشر. درّس لفترة في اكسفورد (ولمدة أقصر في سينت اندروز)، لكنه أمضى معظم حياته كاتبا معنيا بسياسة الإحسان. كان أقل ريبة وأكثر هيجلية من باردلي، وقد كتب في الميتافيزيقا والمنطق: *Knowledge and Reality* (1885)؛ *Logic; or The Morphology of Knowledge* (1888). لعل أفضل أعماله هو *The Philosophical Theory of the State* (1899; 4 ends.) الذي أعيدت طباعته عدة مرات، حيث يماهي إرادة المرء الحقيقية بالدولة ويرى من ثم أن «النفس المشتركة أو الشخص الأخلاقي الذي يمثله المجتمع أكثر حقيقية من الفرد البادي». بسبب هذه الأهمية البالغة التي تحظى بها الدولة بوصفها «دولاب موازنة حيواتنا»، سهل على بوسنكويت تشكيل نظرية جزائية في العقاب تعتبر العقاب «حق شخص يتوجب ألا يتم سلبه».

ر.هـ.

A.J.M. Milne, *The Social Philosophy of English Idealism* (London, 1962).

*** بولتزمان، لودفيج (1844–1906).** بوصفه فيلسوفا في العلم، أكد مخالفا الفينومينولوجيين الوضعيين من أمثال ماخ ودوهيم الدور الذي تقوم به الفروض المستحدثة وأهمية الكينونات والخصائص النظرية غير المحسوسة التي يصادر عليها. دافع عن الذرية في وقت تعرضت لنقد ارتيابي. صحبة جي.سي. ماكسويل، بولتزمان هو مستحدث الميكانيكا الإحصائية الحديثة، وقد اشتملت إسهاماته على معادلة بولتزمان، مبرهنة H التي تزعم إثبات طريقة للتوازن غير قابلة للعكس، فضلا عن الفرض السببي. أيضا اكتشف ارتباط الانتروبيا (درجة التعادل الحراري) باحتمال أوضاع النسق الدقيقة. لقد طرح أول محاجة «مشبهة» في علم الفيزياء في نقاشه لموضع عدم التوازن في كون (يزعم أنه) متوازن في معظمه، كما زعم أن الزيادة الانتروبية عبر الزمن أساس كل التمييزات البدهية بين الماضي والمستقبل.

ل.س.

*النظرية.

E. Broda, Ludwig Boltzman (Vienna, 1955).

*** بولزانو، برنارد (1781–1848).** فيلسوف وعالم رياضيات ومنطق من بوهيميا بتشيكوسلوفاكيا، وداعية متأخر لعقلانية ليبنتز وناقد لفلسفة كانت في الرياضيات. طور ذرية منطقية ـ أنطولوجية خاصة تناهض الارتيابية والذاتانية المتطرفتين. يتوجب ضمان غاية المعرفة عبر وجود كينونات ليست لغوية (أفكار، قضايا، وحقائق) مستقلة عن الكائنات البشرية وسابقة للإدراك المعرفي. بوصفه عالم رياضيات، أسهم بولزانو في إرساء دعائم التحليل (مثال مبرهنة بولزانو ـ ويرسراس) وحاول تطوير النهج الرياضي، كما استشرف بعض الأفكار الرئيسة في نظرية الفئات. يشتمل عمله الأساسي *Wissenschaftslehre* (1837)، على مختلف الإسهامات في المنطق وعلم الدلالة التي ترتبط بعلاقات القابلية للاتساق، القابلية للاشتقاق، النتيجة، مبرهنة الاستنباط، منطق الفئات، الاستلزام، والاحتمال. أيضا كان له أثره بوصفه عالم أخلاق اجتماعي.

م.ب.

.ب.

J. Sebestik, *Logique et mathemaique chez Bernard Bolzano* (Paris, 19992).

*** البولندي، الترميز.** ترميز منطقي استحدثه لوكاشيفتز. تعرض الثوابت القضوية عبر حروف كبيرة: Kpq هي p و q، Apq هي p أو q، Cpq هي إذا p فـ q، وهكذا. أدوات مشابهة تستخدم للمكممات والمقاميات. لأن *الثوابت تكتب قبل *حدودها، يتم الخلاص من التعبيرات الغامضة من قبيل p و q أو r دون استخدام أقواس: ((q, p) أو r) هي AKpqr، في حين أن (p و (q أو r)) KpAqr.

سي.و.

A.N. Prior, *Formal Logic, 2nd edn.* (Oxford, 1962).

*** البولندية، الفلسفة.** الانشغال القومي والمنطق الصوري ـ هذان هما مميزا الفلسفة البولندية. لقد تكونت بوصفها فرعيا أكاديميا في جامعة كراكاو في القرن الخامس عشر، وبعد ذلك اهتم بكل مواضع الجدل في الفلسفة الوسطية في بولندا.

خلال عصر *النهضة، كان كوبرنيكس أشهر مفكري بولندا. رغم أنه لم يكن مهتما على وجه الخصوص بالمسائل الفلسفية النمطية، كان لنظريته الفلكية مصادر فلسفية. أيضا كان لنهجه الرياضي في علم الفلك جذوره في إيطاليا، حيث درس وتأثر بالأفلاطونية، وقد جمع بين هذه الرؤية والامبيريقية الأرسطية التي تبناها معلموه في كراكاو. من جهة أخرى شكلت النهضة البولندية حقبة تطور مكثف في الفلسفة السياسية والاجتماعية. لقد كتب اندرزج فرايك ـ مودرزوسكي مثلا أطروحة عام 1551 اقترح فيها إصلاحا شاملا للدولة البولندية.

أدى الإصلاح إلى نشوء تيار مهم آخر في الفكر الفلسفي، خصوصا مع السوسونيين (برثرن بولندي)، الذين اهتموا أساسا بالفلسفة الأخلاقية والسياسية، حيث أسسوا مذهبهم على مثال اللاعنف، العدالة، والتسامح، كما أثروا في عدة فلاسفة أوربيين عظماء، منهم لوك. أما الفترة التالية لعصر النهضة، فقد شهدت عودة المدرسية، حيث كانت *الأرسطية و*الرواقية أهم تيارين.

طرأ تغير حاسم في القرن الثامن عشر بسبب تأثير *التنوير وعلى نحو مرتبط جدا بمحاولات الحفاظ على استقلال بولندا، الذي تعرض لتهديد روسيا وبروسيا والنمسا. نوع من *الوضعية شكل أكثر الفلسفات رواجا في التنوير البولندي، غير أن *الكانتية والفلسفة الاسكتلندية كانتا مؤثرين أيضا.

شكلت المسينية البولندية، التي مثلها عدد من الفلاسفة والشعراء القوميين (آدم مكوزتش خصوصا)، رد فعل لفقد الاستقلال عام 1795 ولهزيمة النهضة القومية عامي 1830–31. الفلسفة المتعلقة *بالرومانسية

و*المثالية الألمانية جددت الأمل للأمة ووعدت بعهد تاريخي جديد. في فترة لاحقة، تعرض اليوسوعية لنقد شديد على يد وضعيي وارسو، الذين جلبوا أفكار كونت، مل، وسبنسر إلى هولندا.

اشتد ساعد الفلسفة في بولندا في بداية القرن التاسع عشر وقد استمر هذا عقب استقلال بولندا عام 1918. أسس تواردوسكي، وهو تلميذ لبونتانو، حركة تحليلية في جامعة لفوف، وبين عامي1918 و 1939 تطورت جماعة لفوف بحيث شكلت مدرسة لفوف ـ وارسو للمنطق (لوكشيفتز، لينيوسكي، وتارسكي). نتج تطور المنطق الرياضي في بولندا، جزئيا نتيجة برنامج تواردوسكي في *الفلسفة التحليلية، عن اهتمام رياضيي بولندا بنظرية الفئات والطوبولوجيا. كانت لمدرسة لفوف ـ وارسو روابط مع *حلقة فينا، لكنها تجنبت تطرفها ضد الميتافيزيقي. ثمة مناصران آخران مبرزان للفلسفة التحليلية البولندية هما ادجوكوتش وكوتاربنسكي. أيضا كان *للفينومينولوجيا وضع قوي في بولندا ـ انجاردن هو الذي قدم أفكار هوسرل وطور نسخة واقعية من الفينومينولوجيا ـ كما كانت التوماوية مؤثرة أيضا.

بعد عام 1945 أصبحت بولندا جزءا من المعسكر الشيوعي. في حين نتجت عن هذا هيمنة الإدارية الماركسية، استمرت تيارات أخرى في الحياة الفلسفية البولندية، وقد أسهمت هذه الظاهرة المتفردة في أوربا في التمرد ضد الشيوعي الذي حدث عام 1989. في الوقت الراهن، تشكل الفلسفة التحليلية، الفينومينولوجيا، والفلسفة الكاثوليكية الجوانب الأساسية في الخريطة الفلسفية. غير أن التعددية والحساسية تجاه إشكاليات الحياة القومية تظلان خصائص مميزة للفلسفة البولندية. بالرغم من تبجيل اليسوعية المثالية بوصفها الفلسفة البولندية القومية، ينزع معظم الفلاسفة البولنديين شطر التفكير الواقعي ضد التأملي.

جي.ولت.

G. Krzywick-Herburt, "Polish Philosiophy" in P. Edwards (ed.), *Encyclopedia of Philosophy* (New York, 1967).

H. Skolimowski, *Polish Analytic Philosophy* (London, 1967).

J. Wolenski, *Logic and Philosophy in the Lvov-Warsaw School* (Dordrecht, 1989).

* **بومبونازي، بيترو (1462–1525).** فيلسوف أرسطي إيطالي أثار جدلا عام 1516 برسالته *De Immortalitate Animae*. أقر، متحديا مرسوما أصدره المجلس اللاتيري الخامس (1513) ينصح الفلاسفة بتدريس أن الخلود الشخصي للنفس قابل للبرهنة وفق أسس عقلية، أنه لا الفلسفة الأرسطية ولا العقل يطرح دعما للعقيدة المسيحية. زعم أنه يقبل سلطة الكنيسة باعتبارها مسألة إيمان، لكنه رفض السماح لمثل هذه الاعتبارات بأن تؤثر في حكمه في مجال الفلسفة، التي دافع بقوة عن استقلاليتها. رغم المحاولات التي بذلت لاتهامه بالهرطقة، تسنى له الحفاظ على كرسيه في جامعة بولونيا. خشية إثارة أية اضطراب، أحجم عن نشر رسالة فسر فيها المعجزات عبر تأثيرات فلكية وأشكال أخرى من السببية السحرية.

جي.أي.ك.

M. Pine, *Pietro Pomponazzi: Radical Philosopher of the Italian Renaissance* (Pauda, 1986).

* **بومة مينيرفا.** مينيرفا، آلهة *الحكمة عند الرومان، تناظر أثينا، الآلهة الإغريقية. ارتبطت بالبومة، التي اعتبرت تقليديا حكيمة، ومن ثم فإنه يكنى بها عن الفلسفة. لقد كتب هيجل في مقدمة كتابه *Philosophy of Right*: «إن بومة مينيرفا لا تشرع في الطيران إلا حين يتراءى لها الغسق». لقد كان يريد أن الفلسفة لا تفهم الواقع إلا بعد اكتمال الحدث؛ إذ ليس بمقدورها أن تحدثنا عن الكيفية التي يتوجب أن يكون عليها العالم.

ب.س.

G.W.F. Hegel, *Hegel's Philosophy of Right*, tr. T.M. Knox (Oxford, 1967).

* **بونافنتور، القديس (1221–74).** من سكان تسكاني، انضم إلى الرهبنة الفرنسيسكانية، ثم درس في باريس على يدي الكسندر الهيلي الذي أثر فيه كثيرا. عقب ذلك أصبح أستاذا لعلم اللاهوت في باريس، قبل أن يعين كاهنا عاما للطائفة الفرنسيسكانية عام 1257، وكاردينالا قبل أن يتوفى بعام. تنتمي أعماله إلى الموروث الأوغسطيني، لكنه لم يتغاض عن أعمال أرسطو. كان أقرب إلى علم اللاهوت منه إلى الفلسفة، وقد رفض أجزاء مهمة من نسق أرسطو، لأن هذا النسق يخفق في اعتبار حقائق مركزية من قبيل ألوهية المسيح وثالوثية الله. ضمن تعاليم أخرى، أنكر مذهب أرسطو في أبدية العالم. كان معاصره العظيم توما الأكويني قد جادل مخالفا أرسطو بأنه ليس بمقدور العقل وحده حسم مسألة سرمدية العالم، لكن بونافنتور رفض موقف الأكويني وأصر على أن مذهب أرسطو مستحيل، إذ لو سبق للعالم أن استمر زمنا لا متناهيا، لتوجب أن يطرد حجم الزمن، إذ سوف يصبح كل يوم جديد فترة إضافية تنضاف إلى فترة لا متناهية الطول؛ ولكن يستحيل

وجود لا متناهيين أحدهما أكبر من الآخر. لذا فإن مسألة أن العالم لم يوجد منذ الأزل مسألة عقلية وليست إيمانية.

أي.برو.

E. Gilson, *The Philosophy of Bonaventure* (London, 1938).

* **بونز اسينيوريوم** (pons asinorum) (لاتينية: جسر الحمير). إثبات للمبرهنة الخامسة في الكتاب الأول من عمل إقليدس Elements (يتعلق بزوايا المثلث متساوي الزاويتين): العجز عن فهم الإثبات يفترض أن يبرهن على الغباء. في العصر الوسيط وصفت المبرهنة على أنها *elefuga* [الهروب] فرار البائس (عن الهندسة). أحيانا يطبق هذا التعبير على مبرهنة فيثاغورس، وأحيانا على الأدوات المساعدة لتدريس المنطق الوسيط، وأحيانا على أي برهان يفترض أن يميز بين شيئين ذهنيين.

م.سي.

* **بونكاريه، جوليه هنري (1854–1912).** مساهم أساسي في الموروث الفرنسي اللافت في الرياضيات التطبيقية والفيزياء. كتب أيضا بغزارة في *الميثودولوجيا وفلسفة العلم، حيث يصنف عادة على أنه نصير للمواضعتية (العرفية). يعتبر البنى العلمية مشتملة على عناصر عرفية إما أن تكون مبادئ نقر صحتها بالتعريف أو مختارة من بدائل متنافسة وفق أسس *البساطة والملاءمة النفعية. غير أنه يتوجب أيضا على العلم أن يكون مناسبا امبيريقيا، ولذا يمكن أيضا اعتبار بونكاريه واقعيا ميتافيزيقيا، لأن العلم عنده مؤسس على الاعتقاد في وحدة الطبيعة وبساطتها، ومهمته (غير المنتهية) هي اكتشاف النظام الأكثر عمومية. غير أنه يشارك دوهيم في التمييز بين المزاعم العلمية والميتافيزيقية. رغم أن أفكاره لم يقدر لها أن تطور، فقد أثرت على علماء من امثال أينشتين وعلى فلاسفة علم وضعيين ونفعيين متأخرين.

أي.بيل.

*المحافظية؛ النفعية.

Peter Alexander, "The Philosophy of Science 1850-1910", in D.J. O'Connor (ed.). *A Critical History of Western Philosophy* (New York, 1964).

* **بوهر، نيلز (1885–1962).** عالم فيزياء دنمركي، وحائز على جائزة نوبل (عام 1922). قام بإسهامات أساسية في النظرية الذرية والفيزياء النووية (نموذج قطرة السائل)، وقد أثر بطريقة غير مباشرة في ظهور علم البيولوجيا الجزيئية. فوجيء باكتشاف أن اعتقاده المبكر (1910) بأن الخبرة غامضة أساسا تشد من أزره شواهد علمية «راسخة»: المفاهيم المؤسسة بثبات على الخبرة تنقسم إلى مجموعات متنافية أو «متممة». ثمة حاجة إلى كل منها لإقرار ما نعرفه، رغم أن استخدام أية مجموعة يبطل استخدام سائر المجموعات. الثقافات المختلفة، المفاهيم أو المواقف المختلفة ضمن ثقافة مفردة (الحقيقة والوضوح، الحب والعدالة)، ومختلف المقاربات الميثودولوجية (الميكانيكية والغائية في علوم الحياة) مرتبطة بسبل متماثلة. لقد ذهب بوهر إلى أن الإشكاليات الناجمة عن الوضع المفارقي الذي توجد فيه الكائنات البشرية ـ كونها جزءا من العالم رغم أنها تضع نفسها خارجه حين تزعم أنها تعرف ـ يمكن حلها عبر استخدام أوصاف تكاملية عوضا عن «إطار» «موضوعي» مفرد.

ب.ك.ف.

A. Pais, *Niels Bohr's Times in Physics, Philosophy and Polity* (Oxford, 1991).

أدب، تحليل، وبيبلوجرافيا.

* **بو ـ هوريه** (boo-hoorah)، لقب ـ نظرية مناسب لشكل فج من *الانفعالية. تقر هذه النظرية أننا نستخدم التعبيرات الأخلاقية للتعبير عن مشاعرنا أو ميولنا ولاستثارة مشاعر وميول مشابهة في الآخرين. من ثم فإن مفاد «... خطأ» أو «... صحيح» إنما هو «بوو» [عبارة تطلق للتعبير عن الاستهجان بمعنى تبّا] أو «هوريه» [التي تعبر عن الاستحسان بمعنى مرحى]. لكن هذه مجرد نظرية مبتسرة في اللغة الأخلاقية، تتضمن تمييزا حاسما بين الحقائق والقيم، وقد اتخذت أشكالا أكثر حذقا من الانفعالية.

ر.س.د.

*الانفعالية، نظرية، في الأخلاق.

A.J. Ayer, Language, Truth and Logic (London, 1936), ch. 6.

* **بوول، جورج (1815–64).** عالم رياضيات ولد في لنكولن وتوفي حين كان أستاذا لرياضيات في كوين كوليج، في كورك. في عام 1847 اقترح *حسابا لإثبات *القياسات [الكمية] يشتمل على ترجمة كل قياس إلى ترميز حسابي ثم حذف متغير باستخدام قوانين علم الحساب (من قبيل س + ص = ص + س)، فضلا عن القانون الجديد (س2 = س). أفكاره المضطربة بطريقة مبدعة أفضت مباشرة إلى استحداث *حساب القضايا وعلوم الجبر *البوولونية، بعد أن نظمها و.س.

جيفونز، سي.س. بيرس وآخرون. يطرح بوول تأويلات متعددة لحسابه، بحيث يؤول المتغيرات إما باعتبارها قضايا أو فئات أو حتى فترات زمنية. يتضح الآن، وفق ما آل إليه التطور المعني، أن اقتراح بوول تطابق تلك التأويلات يشكل خطوة مبكرة شطر *علم الدلالة الصوري.

و.أي.هـ.

George Boole, *An Investigation of the Laws of Thought on which are founded the Mathematica Theories of Logic and Probabilities* (London, 1854; repr. New York, 1958).

*** البوولوني، الجبر.** نوع بسيط وأنيق من البنية الجبرية. في عام 1847 عرض جورج بوول بنية أول أوصافه الخام كجزء من تطور جبر المنطق. لقد رام ترجمة الجمل التي تعبر عن علاقات منطقية إلى معادلات جبرية يفترض أن تتم مداولتها وفق قوانين جبرية لتحديد ما يمكن استنباطه من الجمل الأصلية. يمكن اعتبار القوانين الجبرية بدهيات تحكم العمليات التي تأتي على ذكرها. لقد ارتأى بوول أن البدهيات لا تعنى بموضوع متفرد بل تحدد خصائص نوع من البنية. مكنت هذه النقلة التعميمية من جعل البنية البوولونية قابلة لأن تميز في نطاقات غاية في التنوع؛ فمثلا، ثمة جبريات بولونية للقضايا، والفئات، ودارات المفاتيح الكهربية.

بتعبير صوري، الجبر البولوني بنية تشتمل على فئة B، دوال ثنائية، هي $\wedge$ (التقاطع أو التقابل) و $\vee$ (الاتحاد أو الفصل)، تطبق على B، دالة أحادية ((المكمل) على B وعنصرين مميزين هما 0 (الفئة الخالية) و 1 (عنصر الوحدة) على B، تحقق البدهيات التالية، نسبة إلى كل x, y, x أعضاء في :B

1. $x \vee (y \vee z) = (x \vee y) \vee z$ & $x (y \wedge z) = (x \wedge y) \wedge z$.
2. $x \vee y = y \vee x$ & $x \wedge y = y \wedge x$
3. $x \vee (y \wedge z) = (x \vee y) \wedge (x \vee z)$ &
   $x \wedge (y \vee z) = (x \wedge y) \vee (x \wedge z)$
4. $x \vee x' = 1$ & $x \wedge x' = 0$
5. $x \vee 0 = x$ & $x \wedge 1 = x$

ثمة علاقة ثنائية $\leq$ تطبق على B تعرّف على النحو التالي: $x \leq y \leftrightarrow x \wedge y = x$

$\leq$ تقوم بترتيب B جزئياً. لتعرف ما إذا كان جبر فئات ما بولونيا، دع B تكن قوة أية فئة S، $\wedge$ هي التقاطع الحساب ـ فئوي، $\vee$ الاتحاد الحساب ـ فئوي، مكمل S، 0 الفئة الخالية، و 1 هو S. آنذاك تكون $\leq$ الاشتمال الحساب ـ فئوي.

أي.د.أو.

R.R. Soll, *Set Theory and Logic* (San Francisco, 1961), ch. 6.

*** بويل، روبرت (1627–91).** اشتهر كثيرا بوصفه عالما غير أنه عادة ما يُقلل من شأنه فيلسوفا. كتب كثيرا وبطريقة مثيرة، وأكثر تركيبا فلسفيا من لوك الذي كان مصدرا لإعجابه، في مواضيع من قبيل الإيمان بالله، الذرية، الابستمولوجيا، وجود الله، المعجزات، القوانين الطبيعية، النوعيات، والنهج العلمي. أكد التجريب أكثر من توكيده النظرية، ولذا رفض، كما شكا ليبنتز إلى هيوجينز، تشكيل نظريات شمولية. يشتمل عالمه على الله في كل مرحلة، بوصفه خالقا، مصمما، يحافظ على الكون ويتدخل فيه على نحو مستمر. مثال ذلك أن الله «يقوم في كل لحظة تقريبا ... بمعجزات مادية» عبر خلق «حيوانات بمثل هذه الطبيعة المركبة، ... لقوانين المادة والحركة، لا يتسنى دون تدخل من الله إنتاجها». على ذلك، اللجوء إلى اله في العلم عمل غير مناسب: يتوجب على كل التفسيرات «القابلة للفهم» أن تطرح عبر جسيمات دقيقة من المادة وعبر حركة هذه الجسيمات.

جي.جي.م.

Michael Hunter (ed.), *Rober Boyle Reconsidered* (Cambridge, 1993).

*** البيئي، علم الأخلاق.** محاولة بسط الإطار الأخلاقي على *الطبيعة ومواجهة الشوفينية البشرية عبر تبيان أن الريش، الفراء، عضوية الأنواع الحيوانية، وحتى التركيب اللاعضوي، لا تشكل تخوم نطاق الاعتبارات الأخلاقية. يستخدم بيتر ستنجر *النظرية النفعية في دعم المساواة في اعتبار كل أشكال الحياة الحساسة. السلوك على نحو أخلاقي في التعامل مع المخلوقات الحساسة إنما يتطلب تعاطفا تخيليا، إحساسا بماهية أن يكون المرء مخلوقا من ذلك النوع. يبسط توم ريجان الحديث عن *الحقوق بحيث يشمل الحيوانات غير البشرية، وبحيث يزيد من الواجبات والإلزامات البشرية دون اعتبار سائر الحيوانات كائنات أخلاقية تخضع لمنظومة متبادلة من الإلزام. باستخدام النظرية الكانتية، يدافع بول تايلور عن تبني موقف أخلاقي يتمركز حول البيولوجيا يكنّ للطبيعة الاحترام. إنه يؤسس هذا الموقف على معقولية اعتبار أن كل كائن حي يكافح لتحقيق خيره الخاص به ويحتاز على القيمة نفسها ضمن شبكة من مراكز الحياة التيلولوجية. أما هولمز روزلن الثالث فيجادل ضد تفضيل الاستقلالية الموحدة للفرد ذي الحياة قصيرة الأمد على صورة

الحياة الديناميكية عند نوعه، المستمرة وراثيا عبر ملايين السنين. يعيش النوع في مجتمع حيوي: ليس هناك حق حياة عند النوع ينفصل عن الوجود المتواصل للنسق الإيكولوجي الذي تطور فيه. ثمة واجبات على الناس تجاه الأنساق الإيكولوجية نفسها. اشتملت التطورات الأخيرة على انتقادات عدائية لكل محاولة لتوسيع الجماعة الأخلاقية عبر استخدام النظرية الأخلاقية النفعية أو *الواجبية. أيضا يتعرض للهجوم الافتراض المشترك بين النسقين الاقتصاديين الرأسمالي والاشتراكي الذي يقر أن الطبيعة لا تحتاز على قيمة إلا حين يحولها كائن بشري.

ب.ت.

Holmes Rolston III, *Environmental Ethics: Duties to and Values in the Natural World* (Philadelphia, 1988).

*** بيانو، جيوسيب (1858–1932).** عالم رياضيات إيطالي يشتهر الآن أساسا بما يسمى «مصادرات بيانو» التي تحدد خصائص الأعداد الطبيعية. تقر هذه المصادرات أن 0 عدد ليس تاليا لأي عدد، وأن لكل عدد تاليا واحدا هو عدد، وأنه لا عددين لهما التالي نفسه. فضلا عن ذلك، هناك مصادرة الاستقراء الرياضي الحاسمة التي تضمن أن الأعداد الطبيعية هي أقل فئة مشتملة على 0 ومغلقة تحت دالة التالي. الراهن أن بيانو أخذ المصادرة (وفق إقراره) من ديدكند الذي يتوجب اعتباره صاحبها.

أثر بيانو بشكل مهم في رسل الذي أخذ مه فكرة اشتقاق الرياضيات من المنطق. معظم رموز *Principia Mathematica* مؤسسة في على ترميز بيانو ومدرسته.

د.ب.

*المنطق، تاريخ.

H. Wang, 'The Axiomatisation of Arithmetic', *Journal of Symbolic Logic* (1057).

*** بيتر اسبانيا (نحو 1205 ـ 77).** ولد في لشبونة ودرس في باريس (نحو 1220 ـ 9)، درّس الطب عدة سنوات في ساييناً، ثم أصبح طبيب البلاط لجورج العاشر في فيتيربو. عيّن القسيس الرئيسي في براجا (1273)، القسيس الأساسي لفراسكاتي (1273) وانتخب لمنصب البابا جون الثاني والعشرين عام 1276. تغطي أعماله مدى واسعا من المواضيع، لكنه اشتهر بأطروحته Summule Logicales. تشتمل هذه الأطروحة عمليا على كل الموضيع التي كانت تدرس في مجال المنطق وقد أصبح أحد الكتب التدريسية العظيمة في العصور الوسطى. خلال القرنين والنصف اللذين لحقا نشرها، كانت موضع العديد من الشروح.

أي.برو.

Peter of Spain: *Tractatus called afterwards Summule Logicales*, ed. L.M. de Rijik (Assen, 1972).

*** بيترارك (فرانسيسكو بيتراركا) (1304– 74).** شاعر إيطالي وسيط وفيلسوف أخلاق بعث علم الأخلاق العملي بتوكيده على التأمل والخبرة لعصر النهضة، متأسيا بكتاب المقالات اللاتيني الكلاسيكي وكتاب الرسائل شيشرون وسينيكا، فضلا عن كرستيان أوغسطين المبكر. في كتابه *On his Own Ignorance* فصّل في نقد ناضج *للمدرسية المعاصرة مثل التي نجدها خصوصا في جامعة بادوا بتوكيدها الصوفيات المنطقية وفلسفة الطبيعة، واستخفافها بالقضايا الأخلاقية. فضل النهج الخطابي في علم الأخلاق، ملاحظا أهمية الركون إلى الخيال والعواطف في السياق الموجه لتحريك الإرادة. عمله الأخلاقي الفلسفي الأساسي *On Remedies for Fortune, Fair and Foul* الذي هو دليل في العلاج النفسي الرواقي، يروم تسكين وعلاج الانفعالات المزعجة. يجادل العقل كلا من البهجة والأمل في أحد الكتب، والألم والوحشة (التي تربط بالسوداوية) في آخر بغية تحقيق توازن، «سكينة الروح» الرواقية.

ل.ب.

N. Mann, *Petrarch* (Oxford, 1984).
L. Panizza, 'Petrarch's *De Remediis* and Stoic Psychotherapy', in M. Osler (ed.), Atoms, Pneuma and Tranquility (Cambridge, 1991).

*** بيترز، رتشارد ستانلي (1919–).** فيلسوف بريطاني عمل في مجالات الأخلاق، الفلسفة السياسية، وعلم النفس الفلسفي، قام بدور أساسي نشط في تأسيس *الفلسفة البريطانية *للتربية كفرع أكاديمي في الستينيات. هو أستاذ لفلسفة التربية في معهد التربية في جامعة لندن بين عام 1962 و 1983. أعماله التحليلية في مفهوم التربية تعتبر التربية مدخلا لمختلف «الأنشطة المجدية»، خصوصا من النوع الفكري والجمالي، التي يتوجب أن تدرس لذاتها. تبريره للأنشطة المجدية، بوصفها مبادئ أخلاقية نهائية ـ مثل الحرية والأريحية ـ تخصيب العملية التربوية بالمعلومات، كان «ترانسندنتالي» النزعة، كانتي الإلهام. كان أحد اثنين قاما بتأسيس جمعية فلسفة التربية في بريطانيا العظمى وأول رئيس تحرير لـ *Journal of Philosophy of Education*.

جي.ب.و.

R.S. Peters, *Ethics and Education* (London, 1966).
G. Smith (ed.), *Benjamin: Philosophy, Aesthetics,*

History (Chicago, 1989).

*** بير، برونو (1809–82)**. عالم لاهوت ألماني، فيلسوف، ومؤرخ، من أنصار الحركة الهيجلية اليسارية المبرزين. حضر محاضرات هيجل في الدين، وأسهم بملاحظاته في النسخة التي طبعت منها بعد وفاة هيجل. بدأ سيرته العلمية بهجوم هيجلي يميني على كتاب د.ف. شتراوس *Life of Jesus* الذي صدر في1835–6 والذي اعتبر الإنجيل حديث أساطير وليس تاريخا. أفقده تبنيه التطرف الديني عام 1842 منصب الأستاذية في برلين. لقد أصبح يجادل بأن المسيح خرافة كما اعتبر هيجل ملحدا ثوريا تحدى الوعي البشري بالذات، خصوصا وعي نقاد التنوير، خلافا للجموع الطيعة ـ وهذه رؤية تعد أقرب إلى الرومانسية قبل الهيجلية التي قال بها فرديك شليجل منها إلى مذهب هيجل نفسه. شكك ماركس في هذا التأويل وفي تعاليم أخرى قال بها بير، وذلك في كتابه *The Holly Family* الذي صدر عام 1845.

م.جي.آي.

*الهيجلية؛ الرومانسية.

L.S. Stepelevich (ed.), *The Young Hegelians: An Anthology* (Cambridge, 1983).

*** بيرز، ديفيد (1921–)**. فيلسوف بريطاني كتب كثيرا في مواضيع فلسفة اللغة وفلسفة العقل، فتجنشتين ورسل وهيوم. درس على كرست تشرش في أكسفورد ودرّس في جامعة كاليفورنيا بلوس أنجلوس.

ترجم صحبة براين مكنز كتاب فتجنشتين *Tractatus* وربما يكون عمل فتجنشتين المبكر والمتأخر المجال الذي حظي بأكثر اهتمامته. توجت أعماله بدراسة في مجلدين لتطور فلسفة فتجشتين، *The False Prison*، حيث يؤكد استمرارية فلسفة فتنجشتين وأهمية نقاشاته التي أعقبت * *Tractatus*للسولبسية (الواحدية) والظاهراتية نسبة لفلسفة *Philosophical Investigations*. يشتمل المجلد الثاني أيضا على نقاش مطول باعتبارات تتبع القواعد و*برهان اللغة الخصوصية كما يشتمل على تقويم لتأويل كربكي لبرهان فتنجشتين.

هـ.و.ن.

D. Pears, *The False Prison* (Oxford, 1988).

*** بيرس، تشارلز ساندرس (1839–1914)**. فيلسوف أمريكي ربما ترجع شهرته إلى كونه مستحدث *البراجماتية. درس في هارفارد، حيث كان والده أستاذا للرياضيات. تأثر أبلغ ما يكون التأثر الفلسفي بكانت، وقد اعتبر نفسه مشيدا للنسق الفلسفي الذي ربما كان لكانت أن يطوره لو لم يكن جاهلا إلى هذا الحد بالمنطق. غير أن تأثير توماس ريد وبعض فلاسفة الحس المشترك الآخرين تتعاظم أهميته. في أعماله المتأخرة، تظافر التأثيرين في استحداث «الحسية ـ المشتركة النقدية». ولأنه يعتبر نفسه عالم منطق، أسهم بشكل أساسي في المنطق الصوري (على نحو مستقل عن فريجه طور مع تلاميذه منطقا للمكممات والعلاقات بعد عام 1880)وفي دراسة منطق العلم. الراهن أنه حاضر في هذين الموضوعين في هارفارد في نهاية ستينيات القرن التاسع عشر كما عمل محاضرا في المنطق في جامعة جون هوبكنز من عام 1879 حتى عام 1884. غير أنه عمل بوصفه عالما تجريبيا، حيث اشتغل في معمل هارفارد بعد تخرجه في الكيمياء، وقد توظف لأكثر من عقدين في مؤسسة مسح شواطئ الولايات المتحدة.

كان بيرس رجلا صعب المراس، اعتبر من قبل الكثيرين ليبرتانيا لاأخلاقيا، يميل إلى الشعور بالخشية المفرطة من الآخرين وإلى تقلب المزاج، ويحتاز على تقويم لقدراته الذهنية ربما كان دقيقا لكنه كان مصطحبا أحيانا باحتقار من هم أقل اقتدارا منهم. في عام 1884، بعد أن وثق من حصوله على عقد طويل الأجل مع جامعة جون هوبكنز، أدت معلومات عن أسلوب حياته غير المنظم، فضلا عن شكوك في معتقداته الدينية غير التقليدية، إلى إقصائه من هذا المنصب. منذ ذلك الحين حتى وفاته، فُهم أن عليه ألا يتوقع أي وظيفة أكاديمية تقليدية: عاش حياة مخاطرة مع زوجته الثانية في شمال شرق بنسلفينيا، حيث كتب بغزارة وألقى سلاسل قليلة من المحاضرات نسقها صديقه وليام جيمس. لم يتمكن إطلاقا من إتمام الصياغة المنضبطة لموقفه الفلسفي التي رامها، لكنه نشر الكثير وترك مئات الآلاف من المخطوطات؛ أعماله أصبحت في الآونة الأخيرة أسهل على الحصول.

نظرية البحث والبراجماتية. في مقالة متأخرة، يصف بيرس نفسه بأنه «فيلسوف معملي»، زاعما أن سنوات من التجريب المعملي شجعته، كما شجع طلبته، على مقاربة كل القضايا عبر الأسلوب المميز الذي يشكل براجماتيته. يتضح هذا أكثر ما يتضح في مقابته للمسائل الابستمولوجية التي تستبان في أعماله المنشورةالمبكرة، في ستينيات وسبعينيات القرن التاسع عشر ـ خصوصا في سلسلة مقالات نشرت في *Popular Science Monthly* (1877-8).

يبدأ مشروعه الابستمولوجي برفض الاستراتيجيات الديكارتية في الفلسفة. إنها لا تتسق فيما يشير مع

ممارساتنا الجارية الخاصة بالتقصي: فالأخيرة مشروع تعاوني، في حين يقترح ديكارت أنه يتوجب على الباحث المسؤول أن يتقصي موقفه المعرفي بمفرده. البحث العادي إنما يسلِّم بكل القضايا التي نعتبرها يقينية إبان شروعنا في البحث، في حين أن حجج ديكارت الارتيابية تثير الشك الفلسفي حيث لا شكوك حقيقية. أيضا فإن البحث العادي يعجب بعدد وتنوع البراهين التي تدعم النتيجة، في حين يشترط الديكارتي سلسلة يقينية من الاستدلال لتأسيس أي معتقد. هكذا يقترح بيرس البدء بخبرتنا اليومية والعلمية الخاصة بالبحث، وبتقصي المبادئ التي تحكم الإدراك المعرفي وفق تلك الأسس.

تقترح أولى مقالات هذه السلسلة أن البحث لا يبدأ إلا عندما يتعرض أحد معتقداتنا السابقة للاضطراب، وينتهي بمجرد حصولنا على إجابة جديدة للسؤال الذي يشغلنا: غاية البحث هي الاستعاضة عن الشك بمعتقد مستقر. ولكن أي نهج يتوجب علينا تبنيه للقيام بأبحاثنا كما يجب؟ يعتبر بيرس أربعة مناهج، صممت المناهج الثلاثة الأولى منها لإلقاء الضوء على سمات الرابع الأساسية. (1) منهج المثابرة الذي يتطلب منا اختيار أية إجابة وتبني كل السبل الضرورية لإقرارها؛ (2) منهج السلطة الذي يشترط الإشارة إلى سلطة وقبول كل ما تتطلبه (قد لا يكون من قبيل المصادفة أن بيرس كتب مباشرة بعد إعلان العصمة البابوية)؛ و(3) المنهج القبلي الذي يشترط أخذنا بما يبدو أن العقل يقبله. غير أنه لا غرو أن هذه المناهج تخفق: يمتاز الثاني على الأول في أن معتقداتنا سوف تتجنب مصادمات الجدل المستمرة مع الذين اتخذوا قرارات مخالفة، لكننا نظل عرضة لمواجهة من يقبلون سلطة مغايرة، ولن تكون سلطتنا قادرة على حسم الأمور المتعلقة بكل شيء. لذا يتوجب أن يكون تثبيت المعتقدات مستقلا عن الإرادة أو الاختيار البشري. صحيح أن النهج الثالث يضمن ذلك، لكنه عرضة لأن يجعل الاعتقاد يقر السائد، إذ يظل اختيار المعتقد مسألة ذاتية. لذا يتوجب أن نتبنى (4) «نهج العلم» الذي يقر «وجود أشياء واقعية خصائصها مستقلة كلية عن آرائنا فيها. إن هذه الواقعيات إنما تؤثر في أدواتنا الحسية وفق قوانين منظمة، ورغم أن إحساساتنا تختلف باختلاف علاقاتنا بتلك الأشياء، فإننا باستغلال قوانين الإدراك الحسي نستطيع أن نتأكد عبر الاستدلال العقلي كيف تكون الأشياء الواقعية».

ربما اعتقد بيرس أن هذا الزعم أحد افتراضات البحث وأنه يتوجب علينا ألا نقبل سوى المناهج التي تتسق معه. بقية سلاسل المقالات تطرح تصورا أكثر تفصيلية لما يتضمنه هذا النهج. لقد كان بيرس من أوائل الفلاسفة الذين وصلوا إلى فهم مرض للاستدلال الإحصائي، وهذا أمر محوري نسبة إلى مذهبه في العلم. إنه «من أنصار النزعة منكرة العصمة عن الخطأ الذين يشعرون بالذنب لهذا السبب». يمكن لأي من معتقداتنا اليقينية أن يستبان أنه خطأ، غير أن الركون إليها لن يحول دون إنجاز تطور معرفي،. قد تنشأ أخطاء بمرور الزمن.

يشكل «مبدأ البراجماتي» جزءا من نظرية البحث هذه، وقد فصلت في المقالة الثانية من السلسلة «*How to Make Our Ideas* Clear». حين ظفر وليام جيمس بسمعة البراجماتية السيئة، ناسبا إياها لبيرس، أعاد بيرس تسمية مبدأه فأصبح *«براجماتانيته». إنه قاعدة لتوضيح محتوى المفاهيم والفروض، ويفترض أن يكشف عن جوانب معاني المفاهيم والفروض المتعلقة بالبحث العلمي. هبني أردت اختبار ما إذا كانت هذه العينة صوديوم. وفق درايتي بالصوديوم أستطيع أن أتنبأ أنها لو كانت صوديوم فإنني إذا وضعتها في الماء سوف تشتعل؛ إنني أقوم بالتنبؤ بخصوص نتائج الحوادث إذا كان الفرض صحيحا. يعبر بيرس عن مبدئه بقوله: «اعتبر أية آثار قد تكون لها نتائج عملية نعتبر موضوع إدراكنا محتازا عليها. لذا فإن مفهومنا لهذه الآثار هي مجموع مفهومنا للموضوع». حين أقوم بسرد كل التنبؤات التي سوف أقوم بها بخصوص مترتبات أفعالي لو كانت المادة صوديوم، سيكون لدي توضيح تام لفهمي للفرض؛ لا شيء متعلق باختباره علميا يحذف.

فضلا عن تبيان قيمة براجماتيته في توضيح الفروض، والدفاع عن إمكان استخدامها لنبذ بعض الفروض «الميتافيزيقية»، يوضح بيرس قيمتها، عبر توضيح مفهومنا للصدق والواقع. إذا كانت القضية صادقة، فإن كل من يقوم بتقصي موضوعها وقتا كافيا وبطريقة جيدة إلى حد كاف سوف يقر في نهاية المطاف صدقها. الصدق مسألة تقارب الآراء على المدى الطويل. «الآراء المقدر لها في النهاية أن تقبل من قبل الجميع الذين يتقصون أمرها هي ما نعنيه بالصدق، والمواضيع الممثلة في هذا الرأي هي الواقعي». رغم أن هذا المبدأ يشبه في ظاهره *مبدأ التحقق الذي قال به *الوضعيون المتأخرون، ثمة اختلافات مهمة. بداية لا يقترح هنا أن نقتصر إبان توضيح المفهوم على سرد التوقعات الشرطية التي تعد تحليلية أو صادقة بالتعريف. إن بيرس يتوقع أن

يتطور محتوى المفهوم أو الفرض بتقدم معرفتنا العلمية. ثانيا، يصر عبر تطويره لموقفه الفلسفي على أنه لا سبيل لأن يؤخذ المبدأ مأخذ الجد إلا من قبل الذين يتفقون معه في تبني واقعيته بخصوص الضرورة الطبيعية. التوضيحات المفهومية إنما يعبر عنها في صيغة *اشتراطات فرضية (ما كان يمكن له أن يكون)، ومثل هذه الاشتراطات إنما تقر حقائق واقعية عن العالم.

النسق. منطق بيرس نظرية في قواعد الإدراك المعرفي: مناهج للبحث، معايير للاستدلال، قواعد لتحديد الفروض المعقولة، مبادئ لتوضيح المعاني، الخ. لم يكن بيرس راضيا بنوع التأسيس الذي طرحه لقواعد الإدراك المعرفي في المقالات التي ناقشناها لتونا، كما أن محاولته لإصلاح الإطار الكانتي إنما كانت موجهة لإصلاح هذا القصور. نهجه *المعماري المركب للفلسفة إنما يركن إلى تصنيف للعلوم. المنطق هو العلم الأقل أساسية في العلوم المعيارية، كونه تطبيقا خاصا لنسق من القواعد طور أصلا في علمي الأخلاق والجمال. توظف كل هذه الأبحاث نسقا من *المقولات، الذي هو تصحيح لنسق كانت، دوفع عنه عبر نوع من البحث الفينومينولوجي. أيضا قامت هذه الأبحاث الفلسفية والفينومينولوجية باستخدام المناهج الرياضية في دراسة الخبرة والواقع، كون الرياضيات الفرع الوحيد الذي لا يحتاز على أساس ولا يحتاج إليه. هكذا طورت أعمال بيرس المتأخرة تصورا مركبا لكيفية حصولنا على معارف بقواعد الإدراك المعرفي والقوانين.

أفضل وسيلة لفهم مقولاته إنما تكون عبر منظور منطق العلاقات الذي يتبناه. يمكن تصنيف الخصائص والعلاقات وفق عدد أطرافها: «... أزرق» محمول أحادي، «... يحترم..». علاقة ثنائية، و«... يعطي...لـ..». علاقة ثلاثية. يجادل بيرس بأنه يتعين على اللغة التي تلائم الغايات العلمية أو الوصفية أن تشتمل على هذه الأنواع الثلاثة من العلاقات، غير أنه ليست هناك ظاهرة لا يمكن وصفها إلا بلغة تشتمل على علاقات رباعية. هكذا يقوم بتصنيف ظواهر الطبيعة وعناصرها عدديا؛ وفق ما إذا كانت صورا للأولوية، الثانوية، أو الثالثية (مثل العطاء). عدم قابلية الثالثية للرد تعد عنده جزءا مميزا لرؤيته الفلسفية، أمر يربطه بالفلاسفة الواقعيين في مقابل الاسميين. في أعماله المبكرة أسس دفاعه عن المقولات على أعماله في المنطق، غير أنه رجع في النهاية إلى الابستمولوجيا: تأمل الخبرة من جميع الأنواع يفترض أن يقنعنا أنه لا سبيل لحذف الثالثية وأنه لا ظاهرة أكثر تركيبا تشتمل عليها خبرتنا.

هكذا نعي أن لخبرتنا خصائص نوعية خاما لا تشتمل مباشرة على علاقات بأشياء أخرى: إنها تعرض أولوية. أيضا ثمة علاقة بين بعضها البعض، تتفاعل مع بعضها بعضا، وهذا يتضمن ثانوية كما يحدث حين يتبع نشوب نار إضافة قطرات من الصوديوم للماء. غير أنني نعي أن هذا التفاعل قابل للفهم، إذ يتم «توسطه»؛ بمقدورنا تحليله إلى سلسلة تغيرات مستمرة تتضافر في استحداث الكل الكبير؛ كما نعي أنه يمتثل لقانون. اكتشاف أنه قابل للفهم يطرح الثالثية: إننا نفهم عنصري التفاعل بالإشارة للحقيقة الثالثة المتوسطة. غاية البحث عند بيرس هي اكتشاف الثالثية (القانون والنمط) في مجمل الخبرات الحسية التي نختبر. يتوجب تبرير القوانين التي يوظفها العلم عبر إثبات أنها توفر وسائل لاكتشاف المزيد من النمطية والتوسط (المزيد من الثالثية) في عالم خبرتنا.

العلامات. يرى بيرس أن أهم صور الثالثية تشتمل على *المعنى والتمثيل، ومعظم أعماله إنما تعول على نظرية مركبة في المعنى، السميوطيقا التي يتبناها. من المرجح أنه كان يعتقد أن كل شيء علامة، بيد أن العلامات التي حظيت أكثر من غيرها باهتمامه هي الأفكار و«الإقرارات الخاصة بالفهم العلمي». نظرية المعنى («النحو التأملي») هذه إنما تؤسس فيما يفترض أعماله في المنطق.

مفتاح الثالثية المتضمنة في العلامات هو مفهومه فيالتأويل. لا تشير *العلامة إلى أي شيء إلا عبر فهمهما أو تأويلها على اعتبار أنها تقوم مقام موضوع ما، وهذا التأويل سوف يكون دوما علامة أخرى للموضوع نفسه. هكذا تكون السميوطيقا أساسا نظرية في الفهم، تصورا في الطريقة التي نرشد ونقيد وفقها في الوصول إلى تأويلات العلامات. غالبا ما يتضمن التأويل إشارة، تطور فهمنا للموضوع المعني. هكذا قد يتجلى فهمي لإقرارك بأنك تعب في تفكيري في أنك تريد مني أن أعتقد أنك تعب، في اعتقادي أنك تعب، في توقعي أن تنام، في عرضي عليك تناول فنجانا من القهوة، وما في حكمها. الفكرة التأويلية تتوسط بين العلامة وموضوعها.

اشتهر بيرس بتصنيفه للعلامات، وقد حظيت بعض مصطلحاته بالرواج. مثال ذلك، يمكن التمييز بين العلامات وفق سماتها المتقصاة إبان الوصول إلى تأويل. يدل الرمز على موضوع بعينه لأن هناك ممارسة تأويلية له على اعتبار أنه يشير إلى ذلك الموضوع. المؤشر يدل

على الموضوع الذي يقوم مقامه عبر علاقة وجودية مباشرة. الأعراف التي تحكم استخدام التعبيرات الإشارية العادية من قبيل «هذا» لا تحدد بمفردها الإشارة بل ترشدنا في تأويلها على اعتبار أنها مؤشر. العلامات الأيقونية تشترك في سمة مع الموضوع الذي يمكن لكل منها أن تحتازه إذا لم يوجد الآخر: الخرائط أمثلة بينة، فالأعراف التي تحكم استخدامها تحدد كيف يتعين علينا تأويلها بوصفها أيقونات. الرموز الرياضية والمنطقية تمثيلات أيقونية، ومن المهم عند بيرس أن تحتاز جمل اللغات الطبيعية على عناصر أيقونية أيضا: الاستدلال الصوري يوظف حقيقة أن الجمل تعرض صورة تشترك فيها مع موضوع مقالها. تحاول معظم أعمال بيرس المتأخرة توظيف هذه النظرية المنظومية للمعنى في طرح إثبات للمبدأ البرجماتي.

العلم نفسه عملية تأويل للعلامات. يحتاز تصور بيرس للاستدلال العلمي على بعض العناصر المهمة. وكما سلف أن ذكرنا، ينمذج بيرس كل الاستدلال الاستقرائي على غرار ممارسة أخذ العينات الإحصائية. يتضمن الاستقراء التكميمي محاولة تقدير اختصاص أحد عناصر المجموعة بخاصية بعينها؛ كما يقوم الاستقراء التكميمي باختبار الفروض عبر أخذ عينات من نتائجها. ينكر بيرس قدرة الاستقراء على إثبات صحة نتيجته أو حتى ترجيحها. عوضا عن ذلك، فإن الاختبار الاستقرائي مبرر لأن استخدامه على نحو مستمر يفضي في نهاية المطاف إلى مقاربة القيمة الصحيحة لفرص أحد عناصر المجموعة في الاختصاص بالخاصية المعنية. إن المبدأ البراجماتي يعلمنا أن *الاحتمال *نزوع: إذا كان احتمال الحصول على صورة من رمي عملة في الهواء هو 43.0 فإننا لو استمررنا في رميها بطريقة متوازنة، سوف تقترب نسبة مرات الحصول على صور من 43.0.

منطق *الاستدلال التعليلي منطق للاكتشاف: إنه يدرس كيف نرشد في تشكيل فروض جديدة من حطام الفروض المهزومة، وهو يفحص المبادئ التي ترشدنا في اختيار الفروض الجديرة بالاختبار. كل النشاط العلمي مؤسس على أمل أن العالم قابل للفهم، وقابل لأن يفهم من قبلنا، ويتعين علينا ألا نحمل محمل الجد أي فرض «يوصد الباب في وجه البحث»، بحيث يرغمنا على قبول تواترات فجة أو غير قابلة للتفسير. يرتبط بهذا كون بيرس يناصر «النزعة التوافقية» التي تقر أنه يتوجب علينا توقع أن يعرض الكون حالات مستمرة لا انقطاعات. لقد أسهم بيرس في تحليل الاستمرارية رياضيا، حيث وظف أفكاره في العلاقات المنطقية وحاول استخدامها أساسا لواقعيته بخصوص الضرورة الطبيعية: الاستمرار هو «التوسط النهائي». إن منطق الاستقراء التعليلي ينصحنا بتفضيل النظريات التي تفترض استمرارا على تلك التي تسمح بانقطاعات فجة غير متوسطة.

الميتافيزيقا. رغم أن بيرس توقع أن تتمكن البراجماتية من القضاء على «الميتافيزيقا الأنطولوجية»، فإنه يزعم أن التطور العلمي يتطلب تشكيل «ميتافيزيقا علمية». يفترض أن تكون هذه فرعا امبيريقيا، يختلف عن العلوم المتخصصة في عدم استخدام تقنيات مركبة من التجريب والملاحظة. إنها تركن فحسب إلى ملاحظات يومية مألوفة تفاجئنا فقط لأن ألفتنا معها تحول دون ملاحظتها. جزئيا تعد محاولة لوصف كيف يتوجب أن يكون العالم إذا كان للعلم أن يكون ممكنا ـ إذا توجب ألا تكون هناك ظواهر غير قابلة للتفسير، وتوجب على الواقعية أن تكون مذهبا صحيحا. من جهة أخرى، فإنها تعد جزئيا ممارسة «الميتافيزيقا وصفية»، تحدد سمات مفهومنا العادي للعقل أو المادة (مثلا) يمكن أن تشكل عناصر إصلاحية قيمة للمحاباة النظرية التي تمارس دون إعمال فكر، خصوصا في علم النفس.

ثمة عنصران في هذه الميتافيزيقا يعدان مهمين على نحو خاص. يدافع بيرس عن *كوزمولوجيا تطورية، تفسر كيف نشأ عالم الأشياء الموجودة والسلوك الذي تحكمه القوانين عن مجرد امكان. إنه يجادل بأن طرح تفسير تطوري للقانون هو البديل الوحيد لإقرار أن القوانين الأساسية صادقة دون تفسير لقيامها. إذا توجب وجود تفسير لكل تواتر، فإننا نتجنب الوقوع في متراجعة إلى قوانين أشمل وأكثر تجرديا عبر الركون إلى تفسير تاريخي. تصور بيرس لكيفية عمل هذه العملية التطورية إنما يفضي إلى نوع من المثالية الموضوعية مفادها أن المادة «عقل خامل»، والظواهر الفيزيقية تنمذج على غرار الفكرة وتأويل العلامة عوضا عن رد الذهني إلى المادي. السبب في ذلك أن التصور «الواقعي» للقانون يشتمل على اكتشاف «توسط» في العالم الطبيعي، وتأويل العلامات هو أفضل نموذج للتوسط.

من منحى آخر، قد يتسق مع الأهمية التي يعزوها إلى الاستدلال الإحصائي في العلم قبوله «النزعة الاتفاقية» التي تقر أن وجود مصادفة مطلقة وتنكر أن الكون محكوم كلية من قبل قوانين حتمية. يعكس هذا جزئيا فهم أهمية القوانين الإحصائية في العلم، واعتقاده

أن الملاحظةعاجزة عن إثبات أن القوانين دقيقة إلى حد يحول دون أدنى انحراف. يفترض بيرس أيضا أنه محتم على تلك النزعة أن تفسر العملية التطورية التي يناقشها في الكوزمولوجيا التي يتبناها. في غياب الركون إلى «عفوية المصادفة»، ارتاب في إمكان فهم النمو والتركيب المتزايد.

سي.جي.هـ.

*الخطئية.

J. Brent, *Charles Sanders Peiece*: A ;ife (Bloomington, Ind., 1993).

M. Fisch, *Sience and Pragmatism* (Bloomington, Ind., 1986).

N. Hauser and C. Kloesel (eds.), *The Essential Peirce* (Bloomington, Ind., 1992).

C. Kloesel et al. (eds.), *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition* Bloomington, Ind., 1982-).

C.S. Peirce, *Reasoning and the Logic of Things* (Cambridge, Mass., 1992).

*** بيرون (القرن الرابع - الثالث ق.م).** مواطن وكاهن من إيليا، يعتبر (عبر أعمال تايمون فيلوس) أول ممثل *«للارتيابية البيرونية». تحكى النوادر عن لامبالاته بالكوارث (وعن إنقاذ أصدقائه له من العثرات الاتفاقية). يقال إنه صاحب الإسكندر في رحلته إلى حدود الهند وعلم بفصله عن "gymnosophists"أو الفلاسفة العراة. مثل ديجونيس الكلبي اعتبر الحيوانات تعيش حياة آمنة تحسد عليها: الخنزير على سطح سفينة تخوض غمار عاصفة هوجاء يستمر في الأكل في حين يشعر الركاب (باستثناء بيرون) بالذعر. حين سخر منه لفزعه من كلب متوحش اعترف بأنه من الصعب الانسلاخ من طبيعته البشرية، لكنه حاول الحفاظ على حالة السكينة عبر موازنة أي مبدأ يبدو معقولا بنقيضه المعقول، وبربط نفسه بالطبيعة، العادة، النزوة، والأنشطة العملية دون إقرار صحة أي منها.

س.ر.ل.سي.

Diogenes Laertius, *Lives of the Philosophers*, tr. R.D. Hicks (London, 1925).

*** البيرونية.** موروث ارتيابي شخصيته القيادية هو بيرون الإيلي (نحو 365-270 ق.م.) - لكنه استخدم في أعمال سكتوس امبيريكوس. يجادل بيرون بأن المبررات التي تطرح في صالح أي معتقد لا تكون إطلاقا أفضل من تلك التي تطرح ضده *isotheneia* (موقف تكافؤ القوى)، وأن الإستجابة الممكنة الوحيدة إنما تتعين في التوقف عن الانشغال (ataraxia) والعيش وفق المظاهر. إنه يقترح أن ثمة كثيرا مما ينصح بهذه الحياة، لكن النقاد يرون أنها سوف تكون غير مريحة في أفضل الأحوال. السؤال «من منهم المحق؟» يتوقف على ما تعنيه عبارة «العيش وفق المظاهر».

اكتشفت أعمال سكتوس في منتصف القرن السادس عشر: الانشغالات الارتيابية التي شغلت مونتاني وديكارت استجابة مباشرة، رغم أن الارتيابية الديكارتية تبدو موجهة ضد إمكان المعرفة أكثر مما هي موجهة ضد إمكان الحصول على مبررات أفضل في صالح معتقد عوضا عن نقيضه.

جي.د.

*الارتيابية، تاريخ؛ الارتيابية.

J. Annas and J. Barnes (eds.), *The Modes of Scepticism: Ancient Texts and Modern Interpretations* (Cambridge, 1985).

*** بيري، رالف بارتون (1876-1957).** شخصية مبرزة في حركة *الواقعية الجديدة الامريكية، وهو محرر بيانها (1912). شغل الموقع الأكثر تطرفا ضمن أقرانه الواقعيين، فكان أخلص الخلص. اتفق مع جيمس في تبني الأحدية المحايدة وفي طرح إجابة منفية للسؤال «هل يوجد وعي؟»، وقد حاول تفسير الإدراك الحسي دون مضاعفة الموضوعات بحيث تكون بعض تشكيلاتها «مادية» والأخرى ما يعتبر عادة «روحية». في كتابه *The Geeneral Theory of Value* (1926)، الذي كتب بعد أن عفا الزمن على الواقعية الجديدة، يطرح بيري تصورا طبائعيا للقيم، حيث يعرف القيمة بأنها «أي موضوع يحتاز على أي اهتمام». بفضل عقده طويل الأجل مع هارفارد، صحبة زميله سي.أي. لويس، قام بالكثير لجعل التدريس والبحث الفلسفي مهنة احترافية. حصل على جائزة بولتزر عام 1936 لكتابته السيرة الذاتية لوليم جيمس.

ل.و.ب.

Bruce Kuklick, *The Rrise of American Philosophy* (New Haven, Conn., 1977), pts. 3 and 4.

R.B. Perry, *Presnt Philosophical Teendencies* (New York, 1912).

*** بيري، مفارقة.** يعزوها برتراند رسل إلى ج.ج. بيري. العبارة «أقل عدد غير قابل لأن يسمى بأقل من تسعة عشر مقطعا» تتكون [في الإنجليزية] من ثمانية عشر مقطعا. من ثم ، فإن افتراض وجود «عدد غير قابل ..». يتناقض مع حقيقة أن العبارة تسميه. يقر رسل أن العبارة «تشير» إلى 777، 111، ما يجعله يقحم نفسه في تناقض. الراهن أن 777، 111 يمكن أن تسمّى أشياء من قبيل «عدد مثال بيري الخاص برسل» أو حتى

«جو». (القابلية للتسمية عبر عدد من المقاطع يبلغ صفرا تثير أسئلة مهمة، غير أنه لا حاجة بنا إلى نقاشها لتبرير رفض أحجية بيري على اعتبار أنها ليست مفارقة حقيقية). كلا الفرضين اللذين يفضيان إلى المفارقة باطل. اقرأ بصوت عال، «777، 111» تحتاز على تسعة عشر مقطعا، لكن يجب ألا نخلط بين كون الشيء قد سمي بطريقة ما وكونه قابل لأن يسمى.

جي.سي.

Bertrand Russell and A.N. Whitehead, *Principia Mathematica* (Cambridge, 1961), 61

*** البيزنطية، الفلسفة.** «الفلسفة البيزنطية» تشير مباشرة فيما يبدو إلى الفلسفة التي كتبت في عهد الإمبراطورية البيزنطية. الواقع أن الإشارة ليست مباشرة إطلاقا، إذ ليس هناك على سبيل المثال خط زمني فاصل بين الفلسفة القديمة والفلسفة البيزنطية. أيضا ليست هناك طريقة جادة في الفصل بين الفلسفة البيزنطية عن علم اللاهوت أو حتى الأدب البيزنطي. أفضل ما يمكن إنجازه هو تصوير بعض الملامح التي يتسم بها كتّاب حقهم في إدعاء الانتماء إلى البيزنطية لا يقل عن حق سواهم.

أهم الملامح هو تواصل عملية التعلم. الكتاب البيزنطيون الذي يختلفون بخصوص الكثير يرون أنهم يتقاسمون موروثين على أقل تقدير. موروث التعليم اليوناني، بما يشتمل عليه من كتب الموروث الفلسفي التدريسية التي يفوق حجمها بكثير ما كان توفر بترجمة لاتينية قبل عصر النهضة، كما يتقاسمون سلطات مشتركة تشتمل على سبعة مجالس دنيوية استشارية تابعة للكنيسة (325 – 787)، وعلى كتّاب مسيحيين جمعوا بين التقوى الشديدة والعلم الغزير بالثقافة اليونانية، بما فيها الفلسفة والعلم الطبيعي. من أبرز هؤلاء جريجوري نازيانزن (323 – 89)، بيسل كيسيريريا (نحو 335 – 95)، وجون كريسستوم (347 – 407). الكتاب البيزنطيون اللاحقون اقتدوا بهم، خصوصا بيسل وجون، باعتبارهم «آباء» الإيمان الحق والممارسة المقدسة.

أيضا تمكن الكتّاب البيزنطيون من الإفادة من الأعمال الأخيرة التي كتبها فلاسفة يونان غير مسيحيين. *الافلاطونية المحدثة التي قال بها بروكلس (نحو 419 - 85) تبناها سوري لقب باسم «ديونيسوس الأريوباجيتي»، الذي كشفت أعماله (كان نشطا نحو عام 500) تعديلا مسحيا شاملا لفلسفة بروكلينة في قضايا الفهم والوصول إلى الله. في السنة نفسها، استمر أسلاف بروكلس الوثنيين في أثينا في تجديد الأنشطة الفلسفة القديمة المتعلقة بالشروحات. أفضل الشروحات التي قدمت هي تلك التي أنجزها سمبليسيوس. حقيقة الشروحات الأرسطية التي قام بها خبراء مشايعون للأفلاطونية المحدثة إنما توضح نوعا آخر من التعديل، إذ بدا أنها تحقق أمنية قديمة تتعلق بالتوفيق بين أفلاطون وأرسطو.

ألهمت المصادر المشتركة، المسيحية والوثنية، ونماذج التعديل مختلف الأعمال البيزنطية في أو حول ما يبدو لنا فلسفة. ألّف جون دماسين (الذي توفي نحو 751) *Fount of Knowledge* الذي يشتمل على (1) قاموس للمصطلحات التقنية من مصطلحات منطق أرسطو إلى مصطلحات علم اللاهوت التثليثي، (2) تاريخ نقدي وتحليل عقائدي للبدع المسيحية، و(3) تلخيص للاهوت الأرثوذكسي يشتمل أساسا على دروس تمهيدية في الأرسطية والجالينية الطبيعية. كتب مايك سيلوس (1018 – نحو 1096) *Teaching of All Sorts* الذي يكشف عن دراية فائقة بالأفلاطونية المحدثة الوثنية واهتمام بالتنجيم الفلسفي والسحر. في المقابل، يعد *Philosophy* الذي كتبه جورج باخميريس (1242 – 1307) إعادة صياغة متسلسلة لأعمال أرسطو الأساسية، من المقولات إلى الأخلاق النيكوماخية.

وبالطبع، فإن الإرث المتزامن لمصادر مسيحية ووثنية أحدث شقاقا عميقا. حتى أصدقاء الفلسفة القديمة، من قبيل سيلوس، حرصوا على ملاحظة تعارضها مع المسيحية. كتّاب بيزنطيون آخرون اعتبروا تلك التعارضات دليلا على إفلاس التعاليم الوثنية. هكذا رفض جرجوري بالماس (1296 – 1359) أخطاء العقل المزهو بنفسه، سيما أخطاء أفلاطون وأرسطو، دفاعا عن الوحي المسيحي الذي تفهمه صلوات القلب.

لا أحد يعرف ما كان ليحدث لتلك المجالات لو أن الحياة البيزنطية لم تتوقف بسبب سقوط القسطنطينية عالم 1453. الذي يمكن أن نعرفه هو تأثير المدارس البيزنطية المنفية أو الزائرة عى اوربا. أثار جورج جيمستو بليثون (1355/ 60 – 1452) حماس إنساني فلورنتينا بتدريسه لأفلاطون. جون باساريون (1403 – 72) الذي توفي كاردينالا رومانيا، لم يقم فحسب بالدفاع عن أفلاطون ضد هجوم الأرسطيين، بل أهدى مكتبته اليونانية القيمة إلى سكان فينيسيا. كثير من *فلسفة النهضة إحياء للفلسفة البيزنطية.

م.د.جي.

Milton V. Anastos, The Mind of Byzantium (New York, 1966).

G. Podskalsky, Theologie und Phiosophie in Byzanz (Munich, 1977).

Basile Tatskis, La Philosophie byzantine (Paris, 1949).

*** البيزية، نظرية التدليل.** تعد ضمن موروث الوضعية المنطقية أعمق المحاولات أثرا لطرح تصور عام منظومي للمعرفة العلمية. يماهي البيزيون الدعم الابستمولوجي الذي يطرحه *الشاهد في صالح الفرض مع *الاحتمال الذي يفهم عادة عبر النزوعات نحو مخاطرات ترتهن نتائجها بصحة الفرض المعني. إنهم يفترضون أن المعتقدات المرجعية والتوقعات التي قد يختلف البحاث بخصوصها تحدد مدى تدليل الشاهد المعطى على الفرض. من يقوم بتقويم الفرض H وفق الشاهد E يأخذ في اعتباره (1) درجة ثقة مسبقة في H، (2) توقعات مسبقة تتعلق بما إذا كان يتوجب حدوث E حال صدق H، و(3) درجة ثقة مسبقة في حدوث E بصرف النظر عن صحة H. إذا كانت B تشير إلى معتقدات الباحث المرجعية التي تحدد تلك التوقعات، فإن مبرهنة بيز تقر أن احتمال H، على افتراض E، يتوجب أن يختلف طرديا باختلاف (1) و(2) وعكسيا باختلاف (3). رمزيا:

$$\frac{Pr(E/H \; and \; B) \times Pr(H/B)}{Pr\;(E/B)}$$

حيث $Pr(H/E \; and \; B)$ = (احتمال H على افتراض E و B)

وحيث $Pr(H/B)$ تناظر (1)

$Pr(E/H \; and \; B)$ تناظر (2)

$Pr(E/B)$ تناظر (3)

ثمة ما يغري في البيزية، فهي تتجنب صعوبات تواجه منافسيها، تعامل الدعم الابستمولوجي كميا، كما يبدو أنها تلقي بعض الضوء على اختلافات قائمة بين العلماء (كان أكدها كانت) حول علاقة الشاهد الابستمولوجية. إنها تسري على الاستدلال من الشواهد غير اليقينية.

فيما يلي بعض الإشكاليات التي تواجه البيزية. يحول دون تطبيقاتها على العالم الواقعي الاعتباطية البادية في تحديدها قيما عددية لدرجات الثقة المسبقة (1، 2، و3 أعلاه). تواجه صعوبة في تفسير كيف يتسنى اختبار النظرية قبالة شاهد قديم سبق قبوله بوصفه يقينيا. نسبة إلى مثل هذا الشاهد، تبلغ قيم (1) و(2) المسبقة 1 (الثقة الكاملة)، ومن ثم فإن مبرهنة بيز تستلزم أن احتمال الفرض، على افتراض الشاهد، لن يختلف عن احتماله المسبق. ما يجعل هذا إشكالية أنه بالمقدور أن يحتاز الشاهد القديم على أهمية ابستمولوجية بالغة، كما حدث بخصوص الدعم الذي حصلت عليه النظرية النسبية من الحقائق المتعلقة بحضيض عطارد الشمسي التي سلف تكريسها قبل أن يطرح أينشتين نظريته.

جي.ب.ب.

*المنطقية، الوضعية.

John Earman, Bayes or Bust? (Cambridge, Mass., 1992).

يشتمل هذا الكتاب على عرض شامل لمواطن قوة البيزية ومواطن ضعفها.

Alan Franklin, Experiment, Right or Wrong (Cambridge, 1990).

تطبق البيزية على أمثلة من الفيزياء.

Colin Howson and Peter Urbach, Scientific Reasoning: The Bayesian Approach (La Salle, III., 1989).

العرض القياسي للبيزية.

*** بيكو ديلا ميراندول، جيوفاني (146–94).** فيلسوف إيطالي طورا شكلا من المواءمة يقر إمكان التوفيق بين كل أنساق الفكر والاعتقاد وفق حقائقها المشتركة. رغم أنه لا فلسفة دين تخلو كلية من مثل هذه الحقائق، فإن المسيحية تحظى بوضع متميز، حيث تشكل معيارا تحكم وفقه سائر الحقائق. حين بلغ الثالثة والعشرين تحدى كل القادمين مناظرة 900 نتيجة تجسد محاولاته للتوفيق بين تيارات فكرية تبدو غير متسقة من قبيل*التوماوية، *كابلاه، والمسيحية. أفضت الهرطقة التي يزعم أنها تشوب بعض هذه المبادئ إلى إدانة بابوية وقضاء فترة قصيرة في السجن. مشروعه في إنتاج تناغم تام بين *الأفلاطونية و*الأرسطية لم يكتمل بسبب موته المبكر، باستثناء De Ente et Uno (1491) الذي يتناول الميتافيزيقا والذي قارب على الاكتمال.

جي.أي.ك.

F. Roulier, Jean Pic de la Mirandole (1463-1494) : Humaniste, philosophe et theologien (Geneva, 1989).

*** بيكوك، كرستوفر (1950–).** أستاذ وين فليت في جامعة أكسفورد عمل في مجالات فلسفة العقل واللغة والمنطق. عني آخر أعماله *بمحتوى الفكر وعلاقته بخبرة الإدراك الحسي. في كتابه Sense and Content (1983) يجادل بأن للخبرات «خصائص حسية» ليست متعلقة فحسب بكيفية تمثيل العالم. في مرحلة أحدث، طور تصورا تحتاز الخبرة وفقه على محتوى لامفهومي: المحتوى التمثيلي لخبرة المدرك ليست محددة كلية من قبل مفاهيمه. قابلية هذا الزعم لأن يدافع عنه رهن بماهية المفاهيم ـ ولذا عني بيكوك خصوصا بهذا الأمر.

هكذا يجادل بأن المفهوم لا يشتمل على أكثر مما يحدده التصور الخاص بما يجعل المفكر يحتاز عليه. نظرية المفهوم إذن هي نظرية شروط حيازته.

ت.سي.

C. Peackoke, A Study of Concepts (Cambridge, Mass., 1992).

* **بيكون، روجر (نحو 1220- نحو 1292)**. درس ودرّس في اكسفورد وباريس، وقد كرس سنين عدة لدراسة العلم، خصوصا البصريات والخيمياء. كان عضوا في الرهبانية الفرنسسكية، وكتب كثيرا في مجالات الفلسفة، اللاهوت، والعلم.

كان بطرق متعددة مفكرا مستقلا، رغم أنه تأثر كثيرا بأستاذه روبرت جروسيتست، وبطبيعة الحال تأثر بأرسطو الذي وصلت أعماله العالم المسيحي عبر الشراح العرب. من هؤلاء، كان يكّن إعجابا خاصا لابن سينا وابن رشد. رغم أنه عرف في العصور الوسطى أساسا بسبب أعماله الخيميائية، فإن آراءه الابستمولوجية هي التي تجذب الآن أعظم الانتباه، خصوصا تلك المتعلقة بأعماله في البصريات. كان معنيا خصوصا بالضوء والإدراك البصري. إذا كان الشيء بعيدا عنا، كيف نستطيع الوعي به؟ يجيب بيكون بقوله إن صورا مشابهة تنبعث من الشيء، تنفذ خلال الفضاء الفاصل وتصطدم بالعين. ما كان للإبصار أن يحدث لولا هذه التعددية من الصور التي تنفذ عبر الوسط. الأسئلة المتعلقة بالمنزلة الميتافيزيقية والابستمولوجية التي تحظى بها تلك الصور شغلت بيكون كما شغلت أخلافه؛ أسئلة من قبيل ما إذا كانت مرئية، أم أنها تسهم سببيا، ولا تقوم بأكثر من ذلك، في جعل الأشياء التي انبعثت منها مرئية. اعتقد بيكون أيضا أن ثمة صورا تناظر عوارض غير بصرية في الأشياء، لكنه كان معنيا أساسا بالإدراك البصري.

أي.برو.

S. Easton, Roger Bacon and his Search for a Universal Science (Oxford, 1952).

* **بيكون، فرنسيس (1561-1626)**. محام، سياسي، وفيلسوف في عهد اليزابيث تودر وسلفها جيمس ستيوارت. كان لديه طموحان عظيمان. واحد سياسي، حيث حصل على عون بسبب قرابته بعائلة السيسل وفي أوج حياته العملية شغل منصب لورد المستشارين لأربع سنوات قبل أن توجه له ظلما تهمة بالفساد. أما الثاني فقد كان طموحا فلسفيا ـ إعادة تأسيس المعرفة البشرية على قاعدة نهج منظومي في البحث العلمي.

جزء من نهجه كان مؤسساتيا، إذ ارتأى تقدم العلم نشاطا اجتماعيا. هكذا أمّل في إنشاء كلية تحقق هذا المقصد تكون مجهزة بالخدمات البحثية الضرورية ـ المعامل، الحدائق النباتية والحيوانية، الفنيين، الخ. ورغم أنه فشل في تأمين عون ملكي لهذا المشروع إبان حياته، فإن الفضل عند الكثيرين إنما يرجع إليه في فكرة إنشاء الجماعة الملكية في القرن السابع عشر.

غير أن نهجه اقترح أيضا، ضمن إطار شامل لإعادة تصنيف العلوم، بنية لدراسة الطبيعة تتسم بكونها استقرائية. في كتابه Nouvum Organon (London, 1620) يقر أن العلماء يحققون مع الطبيعة عبر *تجاربهم كي يتسنى لهم جدولة مختلف الظروف التي حضرت فيها حالات الظاهرة موضع التقصي وتلك التي غابت فيها. مثال ذلك أنه وجد أن الحرارة تحضر في أشعة الشمس، اللهب، السوائل حال الغليان، وغائبة عن أشعة القمر، أشعة النجوم، الفسفور، والسوائل في حالتها الطبيعية. بقدر ما يكتشف العلماء على هذا النحو الظروف المرتبطة بطريقة متفردة بالظاهرة ـ أي الظروف التي تحضر دوما حال حضور الظاهرة وتغيب بغيابها ـ بقدر ما يتوصلون إلى *تفسيرها التقريبي (أو «صورتها») ويكتسبون القدرة على إعادة إنتاجها. بيد أنه يتوجب على الباحث أيضا أن يحرز تقدما تدريجيا شطر قوانين أكثر شمولية، فقدر يقينه إنما يتعاظم بقدر الشوط الذي يقطعه صعودا في هرمية القوانين. في الوقت نفسه، يتوجب أن يفضي به كل قانون يكتشفه إلى أنواع جيدة من التجارب، أنواع تتجاوز تلك التي قادته إلى اكتشاف ذلك القانون.

يؤكد بيكون أن نهجه، شأنه شأن القياس الأرسطي، قابل للتطبيق على المسائل المعيارية بقدر ما هو قابل للتطبيق على المسائل الواقعية، فله مثلا دور في *فلسفة الشريعة، لأن المبادئ القانونية في القانون الإنجليزي العام، تماما كمبادئ الطبيعة في العلم، مؤسسة على الاستقراء من حالات فردية ولذا فإنها تطبق ثانية، بمجرد أن تصاغ، لتحديد حالات جديدة. عنده، قيمة التقارير القانونية نسبة إلى استقراء التشريع لا تقل عن قيمة التقريرات الخاصة بنتائج التجارب نسبة إلى الاستقراء العلمي. عبر الأولى نقلل من شكوكنا حول الحقوق والواجبات القانونية، وعبر الثانية نقلل شكوكنا حول ما يحدث في الطبيعة. أيضا يقر بيكون، بحيث يستبق بوبر، أن الحالات السلبية ذات أهمية أولية في البحثين، فهي تمكن من استبعاد القضايا الباطلة. ذلك أنه ليس هناك سوى عدد محدود من الصور النهائية. ولذا فإن الشاهد الداحض يمكّن من إحراز تقدم أكثر

رسوخا، من ذلك الذي يمكّن منه الشاهد التحققي شطر تحديد الفرض الصحيح. وفق ذلك، ينكر بيكون ويصف «بالصبيانية» نهج *الاستقراء التعدادي البسيط الذي يفترض أن التعميم الذي لمّا يدحض يكتسب دعما ترتهن درجة قوته بعدد الحالات المعروفة التي تحققه.

غير أنه يحذر من أن نهجه الجديد في الاستقراء لن يحقق مقاصده ما لم يقم مطبقوه بتقويض أربعة أنواع من *الأوهام الفكرية: الأوهام الحسية («أوهام القبيلة»)، المحاباة الشخصية («أوهام الكهف»)، الأخلاط اللغوية («أوهام السوق»)، والأنساق الفلسفية الجزمية («أوهام المسرح»).

م.جي.سي.

*الفرضي - الاستنباطي، النهج.

M. Hess, 'Francis Bacon', in D.J.O'Connor (ed.0, A Critical History of Western Philosophy (New York, 1964).

P.H. Kocher, 'Francis Bacon on the Science of Jurisprudence', Journal of the History of Ideas (1975).

P. Urbach, Francis Bacon's Philosophy of Science (La Salle, Ill., 1987).

*** بيلاجيوس (ازدهر نحو 400).** عالم لاهوت بريطاني استقر في روما، حظي بتنشئة مسيحية صارمة كرست في نفسه إمكان الكمال. حين فر إلى فلسطين عبر أفريقيا قبل سقوط روما الوشيك على يد الفيسيقوثيين عام 410، اتهمه أوغسطين الذي علم بتعاليمه بإنكار *الخطيئة الأصلية وحاجة البشر إلى الرحمة. البيلاجيوسية مذهب يقر أنه بمقدور البشر دون مساعدة الرب «تحقيق الوصايا الإلهية» أو على الأقل (البيلاجوسية المرنة) أن «يعتقد، يريد، يرغب، ويحاول». كلتا الصياغتين غامضة، لا تتخذ موقفا بين إنكار وجوب ضمان الله للاقتدار على العمل أو الإرادة الخيرة وإنكار وجوب أن يقوم الله بمساعدة أو تسبيب ذلك الاقتدار. في القرنين الخامس والسادس استهجن هذا المذهب، كما حدث ذلك مع مجلس الترنت (1545- 63)، على نحو يتفق مع لوثر وكالفين.

سي.أي.ك.

B.R. Rees, Pelagius: A Reluctant Heretic (Woodbridge, 1988).

*** بيل، بيير (1647–1706).** عالم ومجادل فرنسي، اشتهر بمعجمه المعنون Historical and Critical Dictionary الذي صدر عام 1697. عبر بحث مضن في حيوات وأفكار المئات من الشخصيات الإنجيلية والتاريخية، أخضع عددا هائلا من التعاليم الفلسفية والدينية للتدقيق النقدي، وأثبت بفطنة حادة وبراعة جدلية أنه ليس لدى أي منهم شرعية تؤهل زعمه الاحتيازعلى الحقيقة النهائية. لقد جادل، معارضا الفلاسفة العقلانيين، بأن العقل أداة أضعف من أن يركن إليها في مسألة السعي وراء الحقيقة، وأن الإيمان الديني، على حاسميته في شد أزرنا، في حاجة إلى كبح الجماح وإبداء التواضع في عرض مزاعمه. أثر بيل كثيرا في *فلاسفة القرن الثامن عشر، الذين أعجبوا بشجاعته الفكرية، إحكام مناهجه البحثية، والتزامه المشبوب بالعاطفة في مسألة التسامح الديني.

ر.ف.جي.

Elisabeth Labrous, Bayle, tr. Denys Potts (Oxford, 1983).

*** بين، الكسندر (1818– 1903).** ابن حائك، ولد في ابردين ودرس في جامعة ماريشال. أعماله تستشرف *البراجماتية. في كتابه The Senses and the Intellect (London, 1855)، يقول إن الإدراك يتوقف على حاسة عضلية وعلى التمييز بين جسم المرء والعالم. ثمة جوهر يحتاز على مجموعتين من الخصائص، ذهنية ومادية. في كتابه The Emotions and the Will (London, 1859)، يقر أن الاعتقاد يتعلق بالفاعل وأن غايته هي الفعل. عمل أستاذا مساعدا، محاضرا عاما، صحفيا، وأستاذا للمنطق والخطابة في ابردين. كان متعاطفا مع جون ستيوارت مل وأوساط النفعية المتشددة في لندن، كما كانت له علاقة شخصية بداروين، كونت، هرشل، فردي، فندت. كثير من أعماله ضئيلة الحجم، إذ حاول تكريس دمج الفسيولوجيا بعلم النفس والفلسفة، ومن أجل ذلك أسس مجلة Mind الفلسفية.

ف.هـ.

*الارتباطية؛ الاسكتلندية، الفلسفة.

*** بين، توماس (1737–1809).** ولد في ثتفورد، نورفولك، وهو ابن فلاح ينتمي إلى طائفة الكويكر، وقد مات في نيويورك عقب سيرة عملية مغامرة على ساحلي الأطلنطي. وصل إلى الساحل الأمريكي عام 1774، فوظف مهاراته بوصفه مؤلف كراريس في خدمة المستعمرين المتمردين، خصوصا عمله Common Sense (1776). عاد إلى إنجلترا إبان تفجر الثورة الفرنسية، فسارع إلى الدفاع عنها في أكثر كتبه تأثيرا، The Rights of Man (1791-2)، الذي كتب ردا على الهجوم المحافظي على أيديولوجيا الثورة الذي شنه ادموند برك. في الجزء الثاني من هذا الكتاب، دافع عن رؤية كانت آنذاك جديدة: من ضمن *الحقوق الطبيعية التي يتوجب على الحكومة احترامها الحقوق الضمانية لكل المواطنين

في التعلم، تقاعد المسنين، وما شابه ذلك. في كتاب The Age of Reason (1794-95)، الذي كان شهيرا إلى حد كبير في عهده، دافع بحماس عن نزعة ضد اكليركية طبائعية، ولكن دون طرح أية براهين فلسفية. طورت أفكاره المتطرفة في الإصلاح الاجتماعي والسياسي والاقتصادي في أفضل صيغها في عمله *Agarian Justice* (1797).

هـ.أي.ب.

*الطبائعية؛ العدالة.

A.J. Ayer, *Thomas Paine* (Chicago, 1988).

*** بين ـ ذواتي.** يشير هذا المصطلح إلى منزلة كائن قابل لأن يتصل به من قبل عقلين أو «ذاتيتين» على الأقل (وفي العادة، من قبل كل العقول والذاتيات). هذا يستلزم وجود نوع من الاتصال بين تلك العقول، ما يستلزم بدوره أن كل عقل متصل واع ليس فقط بوجود الآخر بل أيضا بقصده تبليغ معلومات للآخر. مفاد الفكرة، عند المنظّرين، أنه إذا كان بالمقدور التوفيق بين العمليات الذاتية، فقد يكون هذا بجودة منزلة الموضوعي (غير القابلة لأن تقتنص؟) ـ أي بطريقة مستقلة تماما عن الذاتية. السؤال الذي يواجه مثل أولئك المنظّرين هو ما إذا كان بالإمكان تعريف البين ـ ذاتية دون افتراض بيئة موضوعية يتم فيها الاتصال («الربط» بين الذات س والذات ص). غير أن الحاجة إلى تحقق بين ـ ذاتي من الفروض العلمية، في مستوى أقل أساسية، كانت استشعرت منذ زمن بعيد.

ج.ن.

***الذاتانية.**

البين ـ ذاتية مفهوم مركزي في العمل الكلاسيكي:

W.V. Quine, *Word and Object* (London, 1960).

*** بينيلوب، متوسلو.**

يقول أرستيبوس إن الذين يدرسون علوما بعينها، ويهملون الفلسفة، يشبهون متوسلي بينيلوب الذين مارسوا الجنس مع النساء المترقبات.

Francis Bacon, *Apophthegmes New and Old* (London, 1625).

قد يعني هذا القول أن أية دراسة لغير الفلسفة إنما تجرى بسبب العجز عن إحراز النجاح في الفلسفة، أو أن من يصيبهم الإحباط في الحصول على نتائج فلسفية مرضية يقومون بدراسة الموضوع دراسة علمية. نزوع الوضعيين المنطقيين شطر القيام بمثل هذه الدراسة جعل فتجنشتين يتهمهم بأنهم لا يمارسون الفلسفة حقيقة، وربما كان له أن يقول الشيء نفسه عن فلاسفة *علم الإدراك المعرفي في الوقت الحاضر. رغم نقده الذي يبدو وثوقيا، قام هو نفسه بإنتاج طريقة جديدة في التفلسف.

جي.أو.ج.

*الوضعية المنطقية.

*** بينيت، جوناثان ف. (1930–).** مؤرخ فلسفة، فيلسوف لغة، وعالم ميتافيزيقا، اشتهر بأعماله عن كانت، اسبينوزا، والامبيريقيين البريطانيين، قدر ما اشتهر بأعماله في العقلانية، المواضعة اللغوية، القضايا الشرطية، وأنطولوجيا الأفعال والحوادث. رفض التمييز الشائع بين *القضايا الشرطية الافتراضية والتقريرية كما شكك في جوانب من مذهب ديفيد لويس في الاشتراطات الفرضية. انتقد مذهب لويس في تفريد الأفعال والحوادث ودافع عن وجوب إناطة دور بالحوادث والحقائق كونها قابلة لأن تكون أطرافا في علاقات سببية. عمله في التمييز بين الفعل والإهمال أثر كثيرا في الجدل حول *القتل الرحيم السلبي والإيجابي والتمييز بين *القتل وترك المرء يموت. ربما يكون بينيت قد حظي بصيته أساسا بسبب تأويله المغالي في الفردية للفلاسفة المحدثين الأوائل، الذي أثار في بعض المناسبات جدلا بخصوص نهجه التاريخي في مقاربة النصوص الكلاسيكية.

إي.جي.ل.

J. Bennet, *Events and their Names* (Oxford, 1988).

*** بيورك، ادموند (1729–97).** كاتب سياسي ولد في ايرلنده، وعرف بأسلوبه الأدبي، كما كان عضوا في البرلمان الإنجليزي ومصدرا مهما للنزعة *المحافظة.

حين نصف أعماله، فإننا نتحرى الدقة حين نعتبره «كاتبا سياسيا» عوضا عن أن يكون منظّرا أو فيلسوفا في السياسية. لقد كان يرتاب في المجرد كما أن كتاباته تنحو في مجملها إلى الخطابة بدلا من البراهين الاستدلالية. كان ذا أسلوب نثري متميز، رغم أنه لم يشتهر باتقانه فن الخطابة، بل إنه يقال إن بعض الكلمات التي ألقاها في مجلس العموم جعلت الأعضاء يغادرون القاعة. ليس بيورك، ولم يرغب في أن يعد، فيلسوفا عظيما في علم السياسة، غير أنه يستوفي معيارا في العظمة ـ فأفكاره تستهوي أجيالا متلاحقة من المفكرين السياسيين.

نسبة إلى شخص مآله أن ينكر بازدراء التفلسف المجرد، من الغريب أن يبدأ أعماله بعملين ناجحين في

الأدب. الأول هو Vindication of Natural Society (1756; 2nd edn. 1757)، حيث هاجم الفلسفة الاجتماعية، خصوصا عند روسو. في عام 1757 نشر بحثا فلسفيا آخر حقق كسابقه نجاحا باهرا A Philosophical Inquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful. بسبب النجاح الذي حققه، تبنته الأوساط الأدبية والفنية في لندن، كما شجعه ناشر كتبه على الاهتمام بالتاريخ. غير أن أعماله التاريخية لم تنشر إلا بعد وفاته. عقب ذلك، شرع في خوض الحياة السياسية التي استمرت إلى أن وافته المنية عام 1797.

كرس حياته السياسية (وفق زعمه) للدفاع عن خمس قضايا «عظيمة» على درجة متساوية من النبل: تحرير مجلس العموم من هيمنة جورج الثاني و«أصدقاء الملك»؛ تحرير المستعمرات الأمريكية؛ تحرير ايرلندا؛ تحرير الهند من حكم شركة الهند الشرقية السيئ؛ ومعارضة اليعقوبية الاستاطيقية التي استبينت في الثورة الفرنسية. اختلفت استجابات الأجيال المتعاقبة لموقف بيورك في هذه المسائل. فمثلا، هجم على موقفه من الثورة الفرنسية من قبل النفعيين المبكرين من قبيل بين، بنتام، وجيمس مل، كونه خيانة لدفاعه السابق عن *التحرر السياسي. الراهن أنه اعتبر دفاعه عن الشعب الهندي ضد شركة الهند الشرقية أعظم إنجازاته، لكنه اتهم بعوز الدراية التاريخية بالهند وبأنه لم يفهم حقيقة الصعوبات التي كان يواجهها ورن هاستنجز في تعامله مع نظام اجتماعي مختلف تماما. في كتاب The Prelude، يلخص وردزوث أعظم إسهاماته في الفكر السياسي. يقول عنه إنه «يؤكد قوة الروابط الاجتماعية الحيوية المحببة إليه»، بمعنى أنه اعتبر كل القوى السياسية موضع ثقة، وفي حالة بريطانيا، وثق في السياسيين بخصوص الحفاظ على النظام الاجتماعي والسياسي الهيراركي التقليدي.

أفضى اعتقاده بأن بالمجتمع يرتهن بما يسميه «المحاباة»، أي بمشاعر الحب والإخلاص الغريزية، فضلا عن رفضه للموضع المركزي الذي وضع فيه المفكرون الثوريون العقل، إلى نقده القانون الطبيعي والحقوق الطبيعية. يبدو أنه يقر أساسا أن ما يربط بين الجماعات لا يتعين في المصالح الذاتية بل في الشعور بأن كل منها ينتمي إلى الآخر، فالشعور الجماعي هو كل شيء، ولا أهمية تعزى إلى العقل. وفق هذا رفض ركون الثوريين إلى الحقوق الفردية المجردة. التباين المهم عند ليس بين الحكومات القمعية وحقوق الأفراد الراشدين المجردة، بل بين نظام المجتمع البديع الذي يحركه الإخلاص و«المحاباة» و«جنس منحل من المنشقين والمتشردين». بإنكاره القانون الطبيعي، فإنه يتبنى محافظية هيوم، لكن موقفه الموقر للدولة أقرب إلى روسو منه إلى هيوم.

ر.س.د.

*الجليل؛ الثورة.

Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France* (1970), ed. Conor Cruise O'Brien (Harmondsworth, 1968).

C.B. Macpherson, *Burke* (Oxford, 1980).

*** بيير، انيت (1929–).** باحثة متخصصة في أعمال هيوم وفيلسوفة أخلاق، دافعت عن معالجة كتاب هيوم *Treatise of Human Nature* كوحدة واحدة: ففلسفته الأخلاقية التي لم تفقد أهميتها قريبة الصلة بفلسفته العامة. أكدت أهمية الثقة في الأخلاق، وقد لاحظت صعوبات يتوجب أن تعترض مذهب *الإلحاد في الأخلاق والابستمولوجيا، كما جادلت بأن ما «نحتاجه في الأخلاق و العلم أو اكتساب المعرفة إنما يتعين في الإيمان بالجماعة العلمية وإجراءات تطورها»، أي «الإيمان الدنيوي». عادة ما تبدي استعدادا لتناول المسائل الصعبة، وقد اقترحت أنه يتوجب على فلاسفة الأخلاق أن يجعلوا سلوكياتهم (بوصفهم فلاسفة محترفين) عرضة للتدقيق الذي دأبوا على اشتراطه على الآخرين، كما ناقشت في إشكاليات الأمانة، طبيعة الانفعالات، ومسألة ما إذا كان بمقدور المرأة أن تثق في النساء أكثر من ثقتها في الرجال. تزوجت من كرت بيير.

جي.جي.م.

*النساء في الفلسفة.

A.C. Baier, *Postures of the Mind: Essays on Mind and Morals* (Minneapolis, 1985).

*** بيير، كرت (1917–).** في كتابه المبكر *From a Moral Point of View* (1955)، يؤكد ويعرض بحذر سبل تدخل الحقائق في القرارات الأخلاقية. الموقف الأخلاقي، كونه يعتد كلية بالعوامل الفردية والاجتماعية على حد السواء، هو ذلك الذي يفيد منه الجميع، وإن لم يفيدوا منه دائما بالقدر نفسه. في سلسلة من الدراسات التي أعقبت ذلك الكتاب، يجادل بيير دفاعا عن الرؤية التي تقر أن *الاستدلال العملي والاستدلال النظري متشابهان بطريقة مهمة، كما يجادل بأن الاستدلال العملي مؤسس امبيريقيا. وفق هذا، اقترح أن الحق في الحياة، على اعتبار أنه قد يتضارب مع حقوق

الآخرين، ليس مطلقا، ويعمم هذا بحيث يخلص إلى أن حق طبقات بعينها في الحياة قد يبطل حقوق آخرين، وهذا حكم يستبان أنه يتضمن تطبيقا على *الإجهاض. تزوج من انيت بيير.

جي.جي.م.

K. Baier, 'Defining Morality without Prejudice', *Monis* (1981).

ت

* **تابيولا رازا** (tabula rasa). جاءت هذه العبارة (التي تعني الصفحة الخالية) من الترجمة اللاتينية لكتاب أرسطو De anima (430a)، وهي لا ترد في كتاب لوك Essay (1690)، رغم أنها توجد في ترجمة بيير كوست الفرنسية (1700). يقول هذا الكتاب الأخير، في صياغته للمبدأ الامبيريقي إنه لا شيء في العقل ما لم يكن من قبل في الحس، عن العقل ساعة الميلاد بأنه «صفحة بيضاء» (II.i, 2) في انتظار أفكار من الخبرة.

ر.س.و.

*الامبيريقية.

R.I. Aaron, John Locke, 3rd edn. (Oxford, 1971), 32, 35.

* **تاناب هيجيم** (1885–1962). يعتبر على نحو سائد ثاني أعظم مفكري اليابان بعد نيشيدا، وهو لافت بسبب بوصلة فكره العظيمة، الذي يغطي مجالات تتراوح بين فلسفة العلم والرياضيات، مرورا بفلسفة التاريخ، وانتهاء بأعمال عظيمة تتناول أفكاراً من البوذية الشينية والمسيحية. درس هوسرل وهيدجر في منتصف العشرينيات، فتأثر بهيجل وكانت أيما تأثر؛ خلال الثلاثينيات طور «منطق الأنواع» (shu no ronr) بوصفه وسطا بين الجنس البشري (كفصل) والفرد التاريخي. تزايد اهتمامه بفلسفة الدين، فكتب قبيل نهاية الحرب العالمية الثانية عملا أساسيا، Philosophy as Metanoetics، حيث عرض «فلسفة دون فلسفة» مؤسسة على ظاهرة «التوبة» (zange) وطريقة في التفكير خلو من العناصر القومية التي شعر أنها شابت منطق الأنواع.

ج.ر.ب.

Taitetsu Unno and James Heisig (ed.), *The Religious Philsophy of Tanabe Hajime: The Metanoetic Imperative* (Berkeley, Calif., 1990).

* **تارسكي، آلفرد** (1902–83). ولد في بولندا، ودرّس الرياضيات في جامعة وارسو إلى أن هاجر إلى الولايات المتحدة عام 1939. عيّن أستاذا للرياضيات في جامعة كاليفورنيا في بركلي عام 1946، وقد قام بإسهامات عظيمة في هذا المجال. اشتهر بين الفلاسفة بأعماله في المنطق، حيث أسست لنظرية المنطق الحديث.

ظهرت الأفكار المبدئية في بحث مبكر (ترجم تحت عنوان "The Concept of Truth in Formalized Languages"، عام 1935، repr. In *Logic, Semantics, and Mathematics*)، وكان هدفه تعريف صدق الجمل، بطريقة تضمن في آن استيفاء مخطط النمط (T*«الثلج أبيض») وتتجنب *مفارقة الكاذب. ميز بين اللغة المصورنة L من جهة وهي لغة تستوفي جملها معايير ستاكتية صرفة خاصة بالجمل المفيدة، وتأويل ل لـ L، الذي هو بنية تتكون من مجالات أفراد ومحاميل من جهة أخرى. يوفر المجال قيم متغيرات نمط مناسب في اللغة، ويتم ربط محاميل وعلاقات ل برموز محاميل وعلاقات L. يمكن بعد ذلك تحديد تعريف عام *للصدق في ل نسبة إلى جمل L عبر علاقة *الاستيفاء المعرّفة استقرائيا. بيّن تارسكي أيضا أن هذا التعريف غير قابل لأن يتم في L نفسها، بل يتطلب مصادر لغة ماورائية أكثر خصبا (مبرهنة تارسكي).

إذا كانت كل جملة في فئة من الجمل في L صادقة في ل، يقال إن ل نموذج لتلك الفئة. في بحثه عام 1939 "On the Concept of Logical Consequence" (الذي أعيدت طباعته في Logic, Semantics, and Mathematics)، أسس تارسكي ما سوف يصبح النظرية

المقبولة في المترتبة المنطقية وفق مفهوم النموذج: تكون الجملة س مترتبة عن فئة من المقدمات ص فقط إذا، حين تتم صورنة الاثنتين، كل نموذج لـ ص نموذج لفئة س. لقد كانت الثورة التارسكية في المنطق شاملة إلى حد أن الأصوات المناوئة لم تتردد إلا في الآونة الأخيرة (مثال اشتمندي في كتابه *The Concept of Logical Consequence*).

سي.هـ.

*الدلالية، النظرية، في الصدق.

J. Etchemendy, *The Concept of Logical Consequence* (Cambridge, Mass., 1990).

A. Tarski, *Logic, Semantics, and Mathematics*, 2nd edn. (Indianapolis, 1983).

* **تاروت** (Tarot). استحدثت كوتشينة تاروت، في صورتها الأصلية، في بداية القرن الخامس عشر، إما في بلاط ميلانون أو فيرارا، وهي تتكون من سبعة عشر كرتا، كانت أصلا كوتشينة عادية (باستثناء أن بها أربع ورقات بلاطية في كل مجموعة عوضا عن ثلاث) أضيفت إليها اثنتان وعشرون ورقة بصور؛ علامات المجموعات هي التي أصبحت منذ الحين تستخدم في إيطاليا، وتظل تستخدم في كثير من بقاعها، للعب الورق العادي. الاستخدام الوحيد الذي رصد قبل القرن الثامن عشر هو لعب نوع بعينه من الكوتشينة، ظل يلعب بطرق متنوعة في كثير من البلاد الأوربية: أحد كروت الصور، الجوكر، أو ماتو، هو نوع من الكروت الذي يمكن أن يحل بدل أية ورقة، والأخريات، التي تشكل سلسلة وتصور مواضيع تقليدية مثل الحب، الشيطان، النجم، وما شاكل ذلك، أوراق لعب رابحة دوما. في عام 1781 طرح أنتوين كورت دي جيبلين نظرية مفادها أن الكوتشينة قد استحدثت من قبل الكهنة المصريين القدماء رمزا للتعبير عن معتقداتهم؛ وقد استغلت هذه النظرية على نطاق واسع من قبل قارئي الطالع. في منتصف القرن التاسع عشر ضمن الكاتب الفرنسي اليفاس ليفي «التاروت» في توليفته الغائمة لمذهب سري، أساسا عبر تضفير صورها بكابالاه، التي لم تكن تتعلق به في الأصل. في آخر اثنتي عشرة سنة من القرن التاسع عشر تبنيت تلك الأفكار في بريطانيا، وفي بداية القرن العشرين انتشرت في أرجاء العالم.

م.د.

T. Depaulis, *Tarot: Jeu et magie* (Paris, 1984).

M. Dummett, *The Game of Tarot* (London, 1980).

* **تانترا** (Tantra). نصوص سنكريتية قديمة ووسيطة تشتمل على تعاليم مرشدة ليست تقليدية بطريقة ما، تبعها هندوس، بوذيون، جيناسيون، في إقامة الشعائر، التأمل، وتوجيه الحياة. التانترا أحدية بشكل معمق ومثالية رغم أنها تفترض العديد من الآلهة الذكور والإناث بوصفها مواضيع مباشرة للعبادة. بعضها يحتفي بالجسد، أوضاع هندسية غريبة، والجنس كوسائل للسمو الروحي. تطرح التانترية تصورا انتقاليا مفصلا في *السببية، وتماهي القوة الكونية للفعل - المعرفة - الإرادة التي أصبحت الكون بالطاقة الكامنة في الجسد البشري. تعرض هذه القوة الأنثوية في شكل أفعى تتلوى في قاعدة الحبل الشوكي - كما لو أنها تنتظر أن توقظ وتتحد في النهاية مع الروح الذكورية العليا في اللحاء. تتعين المهمة في تعرّف المرء على نفسه بوصفه متماهيا مع روح العالم النابضة المنحرفة كلية هذه. طورت فلسفة التعرف هذه إلى نظرية ميتافيزيقية وابستمولوجية كاملة على يد عالم الجمال العظيم كاشمير ابهينافاجوبتا (توفي عام 980ب.م.).

أي.سي.

*الهندية، الفلسفة؛ البوذية، الفلسفة.

Arthur Avalon, *Shakti and Shakta* (NewYork, 1978).

* **التاملي، التوازن.** غالبا ما يحاول الفلاسفة تبرير *المبادئ العامة على أساس كونها تتسق مع الأحكام البدهية المتعلقة بالحالات المعنية. يتوجب أن نسلم بأن الأحداس غير التأملية قد تكون مشوشة أو متعارضة. على ذلك، عبر مبادئ تتقدم حثيثا وتبدو متسقة مع معظم أحداسنا وعبر إعادة فحص أية أحداس متعارضة في ضوء تلك المبادئ، قد نأمل في الاقتراب تدريجيا من وضع «توازن تأملي» تتسق فيه أحداسنا المعنية بمبادئنا المعنية. مسألة ما إذا كان هذا يكفي لتبري المبادئ الناتجة مسألة خلافية.

إي.جي.ل.

J. Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass., 1971).

* **تايلور، تشارلز (1931–).** فيلسوف كندي ومنظّر سياسي (أساسا في أكسفورد ومجيل)، تشتمل أعماله على نقد للسلوكية في علم النفس (*The Explanation of Behaviour*, 1964)، وأعمال في العلوم السياسية وعنها، ودعم للرؤية العامة التي تقر أن ميثودولوجيا العلم الطبيعي وميثودولوجيا *العلوم الاجتماعية (التي تركز على التأويل) يختلفان أساسا. دافع عن الحرية الإيجابية، وأسهم في نظرية المسؤولية وكتب عن

هيجل. رغم أن أعماله لا تقبل الرد إلى موضوع واحد، غالبا ما ما ينتقد *الطبائعية. خوضه النشط والأكاديمي في السياسة إنما يتضح في حياته وأعماله. في الفترة الأخيرة كتب مجلدا ضخما في الحداثة (*Sources of the Self*) حيث تصور النفس مكونة عبر علاقة بالخيّر؛ في المتناول أيضا بحث في «التعددية الثقافية»؛ و كتابه *The Ethics of Authenticity.*

إي.ت.س.

Charles Taylor, *Sources of the Self* (Cambridge, Mass., 1989).

* **تايلور، رتشارد (1919–).** فيلسوف تحليلي أمريكي من ضمن ممن يركنون بشكل مرن إلى الفهم المشترك أساسا للتنظير. اشتهر خصوصا بنثره الذي كتب بطريقة جيدة، ديالكتيكه الثاقب، هجومه على المقدسات، والدفاع عن *الحكمة في مقابل الاقتصار على التعليم، خصوصا في أعماله الأخيرة. من ضمن أعماله الرئيسة نذكر:

Action and Purpose (Englewood Cliffs, NJ, 1966).
Metaphysics (4th edn., Englewood Cliffs, NJ, 1992).
Good and Evil (Buffalo, NY, 1970).
With Heart and Mind (New York, 1973).

لتوضيح نهجه، نقول إن عنده يجوّز الفهم المشترك لنا أن نقوم بما نشاء وأن لكل حادث سببا. يمكن التوفيق بين هذين الزعمين المتنازعين فيما يبدو بإقرار أن الشخص كائن فاعل مسؤول، نفس حقيقية، وليس حزمة من الحوادث (كما حسب هيوم)؛ والفاعلية المسؤولة إنما تقع خارج نطاق الزعم بأن كل الحوادث مسببة. غير أن هذه المقاربة لمتاهة *الإرادة الحرة تواجه تحديات جادة في تحديد طبيعة الفاعل المسؤول وتفسير كيف يمكن أن يتأثر بحوادث خارجية دون أن يكون فعله مسببا.

م.ب.

P. van Inwagen (ed.), *Time and Cause: Essays Presented to Richard Taylor* (Dordrecht, 1980).

* **التراجيديا.** التفكر الفلسفي في الدراما التراجيدية بقدم التراجيديا نفسها. لقد وجد أفلاطون التراجيديا مناقضة للفلسفة، كونها تغذي جزءا لاعقلانيا من النفس يستمتع بتوكيد الانفعالات العنيفة. الراهن أنه لم يكن بمقدور أفلاطون تبرير زعمه بأنه معني حصرا بالحقيقة والخير إلا بمعارضة تكريس التراجيديا، وزعمها بتوفير تربية أخلاقية شاملة. استجابة لذلك، اعتبر أرسطو التراجيديا تمثيلا لحقائق كلية توظف شفقتنا وخوفنا بطريقة مفيدة. أشهر الرؤى المتأخرة هي تلك التي ذهب إليها نيتشه. عنده تقوم التراجيديا بتوحيد تبصر مرعب في قابلية الفرد للتدمير (مرتبط بديونيس) مع صورة حالمة جميلة (مرتبطة بأبولو)، بحيث تنتج شكلا مقتدرا على نحو خاص من الفن. تواصل التراجيديا الحظوة باهتمام الفلاسفة في علم الجمال وعلم نفس الأخلاق.

سي.جي.

Aristotle, *Poetics*.

* **الترانسندنتالي، البرهان.** برهان ضد ـ ارتيابي يتخذ الصياغة: ثمة خبرة؛ صدق القضية س شرط ضروري مفهوميا لإمكان تلك الخبرة؛ لذا، س. تعتبر البراهين الترانسندنتالية عند كانت، الذي ترتبط به أساسا، قادرة فحسب على توفير معرفة *تركيبية قبلية بالعالم كما يظهر لا كما هو في ذاته.

كيو.سي.

I. Kant, "The Discipline of Pure Reason in Regard to its Proofs", in *Critique of Pure Reason*, tr. N. Kemp Smith (London, 1929).

* **الترانسندنتالي، التحليل.** عنوان وضعه كانت للجزء الخاص من كتابه Critique of Pure Reason بطبيعة الفهم ووظيفته. يجادل كانت بأن الفهم مسلح بطائفة من المفاهيم *القبلية أو *المقولات، تتضمن الجوهر والسببية، وهي متطلبة لمعرفة الموضوع أو المجال الموضوعي. من هذا يخلص إلى أن كل مواضيع المعرفة الممكنة ملزمة بالامتثال لهذه المقولات.

هـ.إي.أي.

H.J. Paton, *Kant's Metaphysics of Experience* (New York, 1936).

* **الترانسندنتالانية.** يمكن أن ينطبق هذا المصطلح إما على شيء ضخم، لا شكل له، عام، أو بطريقة أكثر مباشرية، على شيء متميز تاريخيا أو جغرافيا، يرحب بهذا الاسم. بالمعنى الأشمل، الترانسندنتالية اعتقاد في وجود أشياء تتعالى على الخبرة الحسية، أو بطريقة أكثر تأملية، الاعتقاد في إمكان الميتافيزيقا المتعالية، أي الاستدلال الفلسفي الذي يروم إثبات معتقدات تتعلق بكينونات متعالية. قد يبدو *الله مثلا واضحا، ولكن الذين يقبلون الخبرة الدينية أو الصوفية بوصفها مصدرا للمعرفة قد ينكرون ذلك. *مثل أفلاطون أو أفكاره، التي هي ليست في زمان أو مكان ولا تواجه في عالم الحواس، ترانسندنتالية على نحو أقل إثارة للاختلاف. يقر البعض، أو يضمّن كما يفعل بركلي، أن لوك وأنصار التمثيلانية بوجه عام، الذي يعتبرون معتقداتنا في وجود الأشياء المادية استدلالات

سببية من خبرات حسية، ممارسون للميتافيزيقا الترانسندنتالية. كثير من فلاسفة العلم، وفق نزعات مشابهة، يقرون الشيء نفسه بخصوص الاعتقاد في وجود كينونات نظرية بالمعنى الدقيق للوجود، من قبيل الذرات والجسيمات دون الذرية.

هوجم أشياع الميتافيزيقا الترانسندنتالية بطريقتين أساسيتين. أولا يمكن أن يجادل بأنه ليس ثمة ضمان للاستدلالات التي يقومون بها من الخبرة على ما يتعالى عليها. ثانيا، جادل مختلف الوضعيين بأنه بحسبان عوز الحدود التي ترد في منطوقات أولئك الأشياع لمعايير التطبيق الامبيريقي، فإنها خلو من المعنى. تتضمن فلسفة كانت عناصر من هذين النهجين. إنه لا ينكر احتياز المزاعم الخاصة بتناهي حجم العالم أو وجود علة أولى له على معنى (ولا ينكره على نقائضها)، لكنه يرى أنها غير قابلة للحسم أو مجهولة بسبب ورود المفاهيم المستخدمة فيها خارج نطاق تطبيقها المشروع، ألا وهو نطاق الخبرة. ولكي يجعل الأمر أكثر تعقيدا، أقر وجود أشياء في ذاتها ترانسندنتية، مواضيع أو نفوس نيومانية، قد تكون الأشياء الوحيدة الموجودة حقيقة. وفي نقلة أخيرة يصف أبحاثه ونتائجها بأنها ترانسندنتالية، وهو لا يعني بهذا أنها معنية بالترانسندنتي، بل بإمكان المعرفة.

تعد *ترانسندنتالية نيوانجلند أكثر تجريدا في مخططها العام، بل قد تكون أكثر تجريدا حتى في محتواها. هذه هي الأفكار التي فصّل فيها امرسون ومجموعة من المساعدين - منهم ثوريو، جورج رالي، أورستس براونسون، وبرنسون آلكون - عاشت وكانت تجتمع في كونكورد، بولاية ماستشوست، بين عامي 1830 و1860. إنها تنويعة مخففة من الفكر الفلسفي. لقد أسهم أفلاطون، أفلوطين، كولريدج، كارلايل، نصوص شرقية مقدسة، متصوفة ألمان منهم بويهم والمثاليون الرومانسيون الألمان، في مذهب يؤكد وحدة العالم الروحية (بحيث فهموا الله بطريقة وحدة الوجود على نحو ترانسندنتالي) ويؤكد أفضلية الحواس مصدرا للمعرفة في مقابل الاستدلال المنطقي والخبرة الحسية. هكذا تراهم يعولون كثيرا على التمييز بين العقل الحقيقي ومجرد الفهم التحليلي، حجر الأساس العقائدي في *الرومانسية الفلسفية. لقد أعدت أساسا «للدين الروحي» الذي اعتنقوه في مواجهة الدين الطبيعي في عصر التنوير والدين الموحى به عند الكلفانية.

على هذا النحو أكدوا خيرية الإنسان الطبيعية وحريته، بوصفهما من أهم ما يبلغنا به الحدس، في مقابل توكيد *الكلفانية على الخطيئة الأصلية والجبر. بدأ كثير من الترانسندنتاليين بوصفهم دعاة نزعة توحيدية. لقد أنكروا العقيدة الكالفانية في زمانهم ومكانهم، وعادوا بالقدر نفسه المادية العلمية، مفهوم العالم المشكّل من قبل الفهم.

كانت ترانسندنتالية نيوانجلند حركة اجتماعية أكثر منها فلسفية، وقد عبرت عن نفسها عبر تشكيل تجمعات مثالية مثل حقل بروك - الذي استلهمت فكرته من كتاب هاوثورن *Bilthedale Romance*. أيضا قامت بدور إيجابي في تحرير المرأة وإلغاء الاسترقاق.

أي.كيو.

O.B. Frothingham, *Trancedentalism in New England* (New York, 1876).

Perry Miller (ed.), *The Trancedentalists* (Cambridge, Mass., 1950).

P.F. Srawson, *The Bound of Sense* (London, 1966).

W.H. Walsh, *Metaphysics* (London, 1963), ch.3.

* **التربية، إشكاليات فلسفة.** مجال يطبق الفهم الفلسفي في توضيح قضايا التربية. لقد بدئ في دراسته بطريقة منظومية في الولايات المتحدة في منتصف القرن، وبعد ذلك بقليل في بريطانيا والكومنويلث. بحلول ذلك الوقت، أنجز الكثير من الأبحاث في مفاهيم من قبيل التربية، التعليم، والتلقين، على افتراض أن كون فلسفة التربية فرعا منظما ومهيبا مثل الاستاطيقا أو فلسفة الدين إنما يرتهن بمناظرة مفاهيمها المحيرة بمفهوم الفن أو الله. غير أنه بمرور الوقت تبين أن الاشتغال بمثل هذه المفاهيم ليس محيرا بقدر ما هو مضجر إلى حد لا يطاق. معظم فلاسفة التربية في بريطانيا، هولندا، كندا، فضلا عن بقاع أكثر تنويرا في الولايات المتحدة وأستراليا، بدأت تعتبر هذا المجال شكلا من أشكال الفلسفة التطبيقية تتعين مهمته في توضيح غايات، محتوى، مناهج، وتوزيع التربية التي تناسب المجتمع المعاصر. في هذا الخصوص تشبه فلسفة التربية بطرق بعينها *علم الأخلاق الطبي، الذي يقيم علاقة بين الفلسفة الأخلاقية وفلسفة العقل من جهة والمآزق التي يواجهها حرفيو الرعاية الصحية من أخرى. غير أن آفاق فلسفة التربية أكثر رحابة، فهي تشتمل كما سوف نرى على مسائل مستمدة عمليا من كل مجال من مجالات الفلسفة العامة.

التربية الليبرالية الهرستية. تعين أحد المشاغل الأساسية في العقود الثلاثة الأخيرة في التربية، الأبوية أو المؤسساتية، التي تناسب المجتمع الليبرالي. مذهب بول هرست المبكر والمؤثر في التربية الليبرالية اعتبرها تطويرا لذهن الطالب العقلاني، يكمن في تعليم نماذج

استدلالية وتخيلية متميزة توجد في مختلف «أشكال المعرفة» ـ الرياضيات، العلم الفيزيقي، العلوم الإنسانية، التاريخ، الفلسفة، الأدب والفنون الجميلة، المعرفة الأخلاقية و(ربما) الدين ـ كل بمفاهيمه المتفردة وسبله في اختبار الحقيقة.

التربية الليبرالية بهذا المعنى إنما تتعلق باكتساب تلك الأشكال المعرفية لذاتها ـ في مقابل أي مقصد خارجي من قبيل دراسة الفيزياء بغية أن يصبح المرء مهندسا. ذاع صيت هذه النظرية من عند المصلحين التربويين إلى قطاع الحكومة الذي رغب في أن يفيد عدد أكبر من التربية الفكرية الصارمة التي لم يحظ بها من قبل سوى القليل.

غير أنها واجهت بعض الصعوبات. كانت صعوبات محددة جزئيا ـ مثلا، ما إذا كانت هناك مفاهيم متفردة في التاريخ، أو ما إذا كان الأدب والفنون الجميلة تشكل شكلا من أشكال *المعرفة. غير أنه كانت هناك أيضا مشاكل أكثر عمومية تتعلق بالسبب الذي يستوجب أن يكون السعي وراء المعرفة لذاتها الغاية المركزية. دفاع هرست الكانتي أو «الترانسندنتالي»، الذي نجده أيضا عند بيترز، والذي يقر أنه ليس بمقدور المرء أن يسأل بطريقة تحتاز على معنى عن السبب الذي يوجب نشدان المعرفة لأن السائل ملزم أصلا بنشدانها، اتضح أنه ليس دفاعا مقنعا ـ جزئيا لأن السائل المرتاب ليس ملزما على هذا النحو.

الأهداف التربوية في المجتمع الليبرالي. اتضح أنه يتوجب على المرء أن يعود إلى فترة أقدم عهدا من هرست، بحيث يبدأ بتقويم مقارني للأهداف التربوية. هذا يتطلب بدوره تصورا ما عن نوع المجتمع التي سوف يتم تحقيق تلك الأهداف فيه. في الخمسة وعشرين عاما الأخيرة، أجريت الأبحاث المتعلقة بالأهداف والمحتوى ضمن إطار ليبرالي ـ ديمقراطي وكانت، بل ظلت، متأثرة بشكل قوي بأفكار في الفلسفة العامة تتعلق *بالليبرالية والقيم الليبرالية.

يمكن اعتبار الكثير من تاريخ فلسفة التربية المعاصر محاولة لتشكيل تصور يمكن الدفاع عنه في التربية يناسب المجتمع الليبرالي ولعزل هذا الشكل عن تنويعات أكثر إثارة للإشكاليات. لقد سبق أن تعرضت التنويعة البيترز ـ هرستية في التربية الليبرالية إلى هجوم بعض الماركسيين وبعض الطوائف اليسارية الأخرى الذين ارتأوا أن نشدان المعرفة لذاتها مثل لا يناسب إلا النخبة المترفة.

وجد كثير من الكتاب في تعهد *الاستقلالية الشخصية هدفا قابلا لتطبيق أكثر شمولية. مفاد الفكرة الأساسية هنا أنه يتوجب على كل واحد أن يكون مهيئا لتحديد غاياته الأساسية في الحياة وألا يدعها تفرض عليه بطريقة أبوية من قبل العادة أو الوالدين أو المعلمين أو القادة الدينيين أو السياسيين. وبالطبع فإن هذا لا يعني استبعاد الأهداف المتعلقة بتوسيع المعارف، فالاستقلالية تتطلب فهما جيدا للبدائل المتاحة للمرء، وللعالم الاجتماعي الذي يختار فيه أهدافه. غير أن التركيز غدا الآن أقل قصرا على نشدان المعرفة لذاتها منه عند هرست.

شكلت ماهية ما يتوجب أن تتضمنه على وجه الضبط مثل الاستقلالية، فضلا عن هذه الصياغة المجردة، موضع جدل طويل، بعض منه أثار مفهوم اتّباع خطة في الحياة، في حين رفض آخرون هذا المفهوم، ووكد آخرون أكثر مما يجب وفق رأي خصومهم على العقلانية، وهكذا. توجب أيضا التمييز بين الاستقلالية الشخصية عن المفهوم الأكثر شمولية الخاص بالرفاهة الشخصية. في المجتمعات التقليدية الموجهة تقليديا، ينشد القائمون على التنشئة تكريس رفاهة أفرادها، لكنهم لا يكادون يفعلون شيئا تجاه استقلاليتهم، على اعتبار أن الأهداف تفرض من قبل العادة ولا تختار. تتضح الأهمية العملية لهذا بمجرد أن نتأمل في الطبيعة متعددة الثقافات الخاصة بالمجتمع البريطاني (أو الأمريكي) والواجبات التي تلقى مثلا على آباء وجماعات دينية بعينها لتربية أطفالها بطريقة تتنافى مع الاستقلالية الشخصية. هل يتعين على الدولة الليبرالية تفضيل الأهداف المتعلقة بتقرير المصير، أم هل يتوجب عليها أن تكون محايدة إلا نسبة للقيم المتفق عليها؟ هل ينبغي عليها منع الآباء والمدارس الحكومية من تنشئة الأطفال وفق قيم ليست ليبرالية؟ كثير من هذا الجدل يرتهن بتأويل مصطلحات من قبيل «ليبرالي»، «استقلالية» و«حياد».

ثمة قضايا أخرى تتعلق بطبيعة *الرفاهة الشخصية. إذا كانت تتعلق جزئيا بتحقيق أهداف المرء الأساسية، فهل ثمة قيود لما يمكن أن تكون عليه تلك الأهداف؟ لا ريب أن المربّي يرغب في استبعاد الأهداف التي تؤذي الآخرين. في الفلسفة العامة، شكك في الزعم بأن الازدهار الشخصي يتضمن ضرورة اهتماما غيريا أو أخلاقيا منذ أن تحدى ثراسيماخوس سقراط في جمهورية أفلاطون، الكتاب الأول. على ذلك، يبدو أن هناك من منظور المربّي أسبابا لتنشئة الأطفال بحيث يتمكنون من رؤية خيرهم ممتزجا على نحو غير قابل

للفصل بخير الآخرين.

وفق هذا المذهب، التربية الأخلاقية ليست، كما اعتبرت غالبا، مجالا منفصلا من التربية. ولكن بصرف النظر عن منزلتها، ثمة اختلافات في مفهومها. بوجه عام تتعلق التربية الأخلاقية بالسلوك وفق قوانين أخلاقية أو مبادئ أخلاقية عقلانية أعلى مرتبة. غير أن ثمة أعمالا متأخرة في أخلاق القيمة ارتابت في هذا النهج المؤسس على القواعد، واقترحت أنه يتوجب علينا أن نفكر أولا في كيفية تنشئة أطفالنا كيما يكونوا رحماء، شجعان، ودودين، متعاونين، ومخلصين. (*الفضائل) هذه مسألة أبعد من أن تكون برج ـ عاجية: ثمة مترتبات تحتاز عليها تتعلق مثلا بطريقة تفكيرنا في تدريب المعلمين ـ فضلا عن التربية الأبوية والدور الذي تقوم به وسائل الإعلام في تشكيل وتشويه الشخصية.

هناك موضع شك آخر يتعلق بمفهوم الرفاهة الشخصية يتعلق بما إذا كان يتوجب أن تشكل ما يسميه جون ستوارت مل *السعادات «الأعلى» ـ المتع الذهنية والجمالية ـ جزءا من بنى الطفل الهدفية المستقبلية، أو ما إذا كانت حياة الرفاهة مثلا تكمن كلية في الجنس وشرب الجعة ومشاهدة التلفاز واللعب بالحواسيب. هل هناك مسؤولية تقع على عواتق الآباء في توجيه الأطفال شطر البدائل الأعلى منزلة، أم أنه يتوجب على الليبرالي الحقيقي أن يترك كل البدائل متاحة؟

وبطبيعة الحال فإن المربّيين في محاولتهم تكريس الاستقلالية سوف يفتحون بدائل الأنشطة الجمالية والفكرية، ولكن قد تكون هناك أسباب تستدعي قيامهم بما هو أكثر من ذلك. افترض أننا اعتبرنا خبرة الفنون. إذا كانت النظرية الاستاطيقية محقة في إقرارها أن الخبرة الفنية تشكل عالما مستقلا بذاته، بحيث يدرج الاستماع للموسيقا ضمن ممارسات وقت الفراغ، صحبة صيد الحيتان أو القاروس، فقد يتوجب على المربّيين أن يرضوا بمذهب «البدائل». ولكن إذا كان للخبرة الجمالية إسهام أعمق في تشكيل الرفاهة البشرية ـ بوصفها شكلا من أشكال الترابط الاجتماعي مثلا، أو طريقة في تعميق الفهم الذاتي أو التجانس الروحي ـ قد يكون الآباء والمعلمون محقين في تشجيع التلاميذ على تبني سبيلا في العيش تشغل فيه الفنون موضعا مركزيا (*علم الجمال، إشكاليات.)

التربية والسياسة. تتجاوز الأهداف المهنية نطاق المذهب الهرستي في التربية الليبرالية ،غير أن هناك تنويعات من التوكيد على الاستقلالية الشخصية تنشد تزويد التلاميذ بفهم لمدى متسع من البدائل المهنية وغير المهنية. مرة أخرى، لا ينفصل هذا عن تربية المواطنين، التي توجد منها تنويعات مختلفة، التي ترتهن جزئيا بمذهب المرء في المجتمع الليبرالي. التنويعات المرنة لا تركز إلا على المعرفة المتطلبة للقرارات السياسية العليمة، في حين تضيف تنويعات أخرى الميول أو الفضائل السياسية المطلوبة من المواطن. هوية الموضع الذي يتوجب أن يكون فيه ارتباط المرء بجماعته القومية، في مقابل ولاءات أوسع أو أضيق، مسألة مركزية في فلسفة التربية حققت القومية قفزة جديدة.

هذا يكفي بخصوص أهداف التربية، المتشابكة إلى حد كبير. تتعين إحدى مهام فلسفة التربية في اكتشاف العلاقات المتبادلة بينها بغية الخلاص إلى تصور متسق شامل وقابل لأن يدافع عنه. إذا أغفلنا مسألة محتوى الأهداف، ثمة أيضا مسألة هوية من يحددها. في حين قامت بعض الدول ـ خصوصا دول شرق أوربا التي كانت شمولية ـ بتخفيف حدة تحكم الدولة في صالح المدارس والمعلمين، انتقلت بريطانيا وويلز عام 1988 من التحديد المهني إلى التحديد السياسي للمنهج الدراسي. كثير منا يقبل التحكم السياسي من حيث المبدأ، على اعتبار أن هناك أسبابا وجيهة تدعمه في الحق الديمقراطي لكل مواطن ـ في مقابل الجماعات القطاعية من قبيل المدرسين والآباء ـ في أن يشارك في القرارات الأساسية التي تشكل المستقبل الاجتماعي. في الوقت نفسه، ثمة أسباب ليبرالية وجيهة لمنح المعلمين قدرا لا يستهان به من الاستقلالية في تنفيذ تلك القرارات. يتوجب أن يكون التحكم السياسي في الأهداف والمناهج الدراسية أبعد ما يكون عن الصرامة. أما مسألة ما إذا كانت بنود «المنهج التدريسي القومي» المفصل، الموجه اختباريا، المعياري بدرجة قليلة، الذي صدر عام 1988 يستوفي هذا المتطلب، فمسألة لا شأن للفيلسوف بها.

بهذه الطرق المختلفة تنامى في العقود الثلاثة الأخيرة قدر وضوح أثر توكيد أرسطو وجوب أن تنطلق التربية من إطار سياسي، في حين تراجع المفهوم الهرستي الأكثر تحفظا لفلسفة التربية. ثمة مسألة أخرى برزت في تلك الفترة تتعلق بتوزيع التربية. لقد فحص الفلاسفة معنى شعارات من قبيل «المساواة في الفرص التربوية»، الأسس الداعمة والمناوئة لاتخاذ إجراءات إيجابية بخصوص الاستعدادات التربوية الخاصة بالأقليات والبنات، صحة البراهين التي تقر وجوب وجود مناهج تدريسية مختلفة للأطفال مختلفي

القدرات، براهين تدور مثلا حول الذكاء ومحصلات الذكاء. وجوب ومعنى توكيد «المساواة» في التربية، إنما يرتهن بقابلية المساواة للتطبيق بوصفها مثالا سياسيا. في حين أنه لا أحد ينكر أن كل شخص جدير بعناية متساوية بوصفه شخصا بذاته، لا يتضح بالقدر نفسه وجوب التغاضي كلية عن الفروق في الاستعدادات بين ايتوني [من الطبقة الراقية] وطفل ينتمي إلى الطبقة العاملة من سوثوورك. الأقرب إلى جادة الصواب من أية دعوة للمساواة المطلقة هو أن تصل تربية كل شخص معيارا جيدا إلى حد يستوفي المطالب الكثيرة الخاصة بأهداف الاستقلالية الشخصية، المواطنية، وسائر القيم التي سلف ذكرها. بمقدور دعاة المساواة أن يغضوا الطرف عن مطالب المساواة المجردة وأن يهتموا بما إذا كانت حاجات الناس التربوية الأساسية قد لبيت ـ وهذه غاية تتسق بالطبع مع اختلافات واسعة في الاستعدادات خارج نطاق هذه المسألة، على افتراض (وقد يكون هذا افتراضا جريئا) أن يقلل من هيمنة الإيتونيين [أعضاء الطبقة الراقية]، أعضاء الروابط الجامعية، وأشخاص متميزين آخرين في الحياة العامة.

عقول الأطفال والتعلم. قد تعني التربية «التي تركز على الطفل» أشياء مختلفة كثيرة، تشتمل ـ بطريقة يمكن الدفاع عنها ـ على التربية التي تعلي مرتبة ازدهار فعالية الأطفال بخصوص المواضيع التي تدرس في المدرسة. يمكن أيضا أن تشير إلى مفهوم في التربية يعتبرها عملية تطور بيولوجي يشبه نمو النبات والحيوان. من المشكوك فيه ما إذا كانت مفاهيم التطور الذهني أو الأخلاقي ـ التي نجدها مثلا عند بيجيه ـ تحتاز على معنى منطقي. إذا كان التطور دوما تطورا شطر وضع ناضج معطى بيولوجيا (مثل الشجرة أو الجسم البشري متكامل النمو)، فيبدو أنه لا شيء يشبه هذا في المجال غير الفيزيقي الذي ذكرناه لتونا.

ثمة افتراض في النزعة التطورية، تقره نظريات سيكولوجية أخرى يتم تطبيقها على التربية، مثل نظرية تشومسكي وسكنر، مفاده أن التعلم مسألة تتعلق بتفاعلات الفرد المتبادلة مع البيئة، بصرف النظر عما إذا كانت تتأثر بقوى تطورية داخلية.

تعيدنا هذه الرؤى السيكولوجية مرة أخرى إلى القضية الأكثر عمومية المتعلقة بماهية ما تناسبه التربية في المجتمع الليبرالي. ينطلق أحد مفاهيم تلك الرؤى، كان استبين في النظريات التي سلف ذكرها، كما انطلقت الليبرالية الكلاسيكية بوجه عام، من تصور للتلاميذ يعتبرهم أفرادا ذريين. وفق نموذج بديل، تأثر كثيرا ببراهين فتجنشتين ضد إمكان المخططات المفهومية الخاصة، التعلم مشروع اجتماعي أساسا، يشتمل على تعرض التلميذ لقواعد وممارسات وقيم متفق عليه بشكل علني. تؤسس هذه الرؤية الأخير نهج «أشكال المعرفة» في مقاربة المنهج الدراسي، كما تكمن خلف مفاهيم أكثر شمولية وحداثة، تنزع بطرق بعينها شطر تصور ديوي، وتؤكد التعرض لمدى أوسع من الأنشطة الاجتماعية التعاونية، بما فيها الأنشطية الفكرية والجمالية، المهن، الرياضة وسبل تمضية أوقات الفراغ، الحياة الأسرية، والارتباط بجماعات محلية أو قومية.

يتعين أن يكمن خلف كل تصور للتربية مفهوم ما في *الطبيعة البشرية. تشكل الجوانب الاجتماعية المتعلقة بهذه المسألة قضية مركزية في المجال. إنها تثار مثلا في نقاشات ما إذا كان بالمقدور اكتساب المفاهيم عبر تجريد الخبرة ـ وهذا موضوع يربط لوك مباشرة بالحضانة المركزة على الطفل. إنها تتجذر في الجدالات حول طبيعة الذكاء ومحصلاته، وهي مفاهيم تشترك اشتراكا مثيرا في شكلها الجالتوني في افتراض، بخصوص النزعة التطورية البيولوجية، مفاده وجود حدود قصوى (للشجرة مكتملة النمو) لا يتسنى للأفراد تخطيها. يتوجب أن يكون المغزى السياسي الذي ينطوي عليه هذا الافتراض بينا.

بوجه أكثر عمومية، تكمن الاختلافات حول الطبيعة البشرية خلف التقسيم الأوسع بين فلسفات التربية تلك، المتأثرة غالبا بكانت، من قبيل فلسفة بيترز وهرست المبكر، التي تعتبر التربية فوق كل شيء أشكالا تطورية (بالمعنى المتعدي) للعقل؛ وتلك، المتأثرة غالبا بأرسطو، التي وإن ظلت مرتبطة بالعقلانية، خصوصا العقلانية العملية، فإنها تهب اهتماما أكبر بسبل تشكل رغباتنا ومشاعرنا المعطاة بيولوجيا في شكل فضائل، أنشطة، ميول، واستجابات ضرورية لازدهار فعاليتنا. (تخلى هرست، في أحدث أعماله، عن المعسكر الأول في صالح الثاني.)

يوضح موضوع تربية *الانفعالات والمشاعر ذلك التقسيم. وفق رؤية نجدها عند بيترز، الانفعال شكل للسلبية يمكن أن يعوق الحياة العقلانية: يحتاج الأطفال تعلم كيف يتحكمون فيه وكيف يجعلون لعواطفه متنفسا بحيث يذعن لسلطان العقل. وفق رؤية أخرى، تقوم الانفعالات أيضا بدور فعال أكثر إيجابية، كالخوف والغضب والتعاطف مثلا، كونها أساس اكتساب الطفل لفضائل الشجاعة وضبط النفس والفضائل الغيرية من

قبيل الصداقة والأريحية. الدور التربوي للفنون، خصوصا الأدب، في مثل هذا التهذيب للانفعالات يرجعنا ثانية إلى منزلة الأنشطة الاستاطيقية في الحياة الخيرة والمنهج الدراسي الليبرالي.

ثمة الكثير مما توجب حذفه من هذا التصور الموجز ـ مثال تعهد الخيال، التعليم العالي، طبيعة التعليم الرياضي، تدريس التاريخ، وجمع آخر من المواضيع التخصصية ـ ناهيك عن الأبحاث الأكثر إمعانا في التجريد، والتي تبدو أكثر انسجاما مع المزاج الأمريكي منها مع المزاج البريطاني، وتتعلق بتحديات ومخاطر شيء يسمى *مابعد الحداثة.

جي.ب.و.

***تدريس الفلسفة.**

E. Callan, *Autonomy and Schooling* (Kingston, Ont., 1988).

D.E. Coopre (ed.), *Education, Values and Mind* (London, 1986).

D.W. Hamlyn, *Experience and the Growth of Understanding* (London, 1978).

P. Hirst, *Knowledge and the Curriculum* (London, 1974).

J. Kleinig, *Philosophical Issues in Education* (London, 1982).

R.S. Peters (ed.), *The Philosophy of Education* (Oxford, 1973).

K. Strike, *Liberty and Learning* (Oxford, 1982).

J. White, *Education and the Good Life: Beyond the National Curriculum* (London, 1990).

*** التربية، تاريخ فلسفة.** ثمة إشكالية تواجه كل من يعنى بالكتابة في تاريخ فلسفة التربية تتعين في أن كثيرا من الأسماء الواردة في التناول المتعارف عليه للموضوع، مثال بستالوزي، فريبل، وهيبرات، لا يرجح أن تذكر في التواريخ المتعارف عليها للفلسفة. وبالمقابل، كثير، إن لم يكن جل الفلاسفة العظماء لم يقولوا الكثير مباشرة عن موضوع التربية، وأحيانا كما في حالة لوك، حين يقرون شيئا ما مباشرة عنه، فإن نتائجه تكون محدودة. على ذلك، بالرغم من المزاوجة غير المناسبة بين التفكير الفلسفي والتفكير التربوي، فإن موضوع التربية يثير بالفعل قضايا فلسفية مهمة. تركيز تصوري على فلاسفة مهمين ومواضيع مركزية في التربية، قد يجعله تنقيحي الطابع.

على ذلك يتوجب أن نبدأ كالعادة بأفلاطون، الذي يعد عمله «الجمهورية» وإن لم يكن بشكل استبعادي، أول وأعظم عمل في فلسفة التربية. في الجمهورية عني أفلاطون بتعليم الناس بطريقة ينتج عنها مجتمع عادل. سوف يجد الكثيرون هذا تقويما مبالغا فيه لقدرات التربية، وهذا صحيح لو اعتبرنا التربية وفق منظور مقبول لدى ديمقراطية ليبرالية ولم تشتمل، كما أقر أفلاطون، على نوع من تهذيب الأطفال. لم يكن أفلاطون مهتما بالمثال الليبرالي المتعلق بأفراد يسعون صوب إرضاء أذواقهم وإشباع مصالحهم. لقد رفض الأسرة والملكية الخاصة، على الأقل نسبة للحكام. عنده، تتميز الحياة الخيرة بتوجه عام شطر ما هو خيّر وصحيح خارجنا وعلى نحو مستقل عنا. ورغم أن هذا الخير الخارجي ترك آثاره في أعماقنا، فإنه مخبأ وثمة حاجة لاستعادته عبر عملية تهذيب وفكر موجهين بطريقة خارجية. كل شخص يولد وقد قدّر عليه أن يقوم بدور نوع بعينه من الأدوار في مجتمع يستهدف الخير، وسوف يسعد حين تعدّ قدراته بحيث يتمكن من القيام بهذا الدور. في مثل هذا المجتمع، سوف يحتاز الحكام على الحكمة الكافية لترشيد البقية صوب نور الخير والحقيقة.

سوف توجد في المدينة الخيّرة كل أنواع المهن والحرف العادية، ويتوجب على أغلبية المواطنين أن يتدربوا على أدائها، حيث يفترض أن يتعلموا القراءة والكتابة والحساب والمهارات الخاصة التي تناسب مهنتهم. غير أن المربّيين سوف يلحظون أن بعض الفتيان مهيئون بطبيعتهم لحماية المدينة وترشيدها؛ يتوجب على هؤلاء المتميزين أن يكونوا في آن شجعانا ووديعين. إعداد جنود من ذوي المزاج المناسب يتطلب أن يتلقى من يقع عليهم الاختيار تعليما في الموسيقا والجمباز، مؤسسا على النماذج اليونانية التقليدية. سوف تعمل الموسيقا، التي تشتمل على الأدب، على رفع الروح المعنوية وتكون أخلاقية، عوضا عن أن تكون خنثوية أو مخلة بالنظام. الشعر الذي يعرض الآلهة وهي تسلك بطريقة تسيء إلى سمعتها، والموسيقا البربرية أو العقيمة تستبعد. أما الجمباز فسوف يمرن الجسد والشخصية على حد السواء.

يتوجب تعريض الأكثر غيرية وإخلاصا من الحراس لمزيد من أساليب التربية كي يصبحوا حكاما للمدينة. هذا يتطلب أن يكونوا فلاسفة، محبين للحكمة، مهرة في العلم والاستدلال (أو ما يسميه أفلاطون بالديالكتيك). يتوجب أيضا تنشئة الحكام والحراس فيما يعتبر عمليا معسكرا مسلحا داخل المدينة، وأن يؤخذوا من والديهم. في بقية حيواتهم سوف يمتلكون كل شيء بشكل جماعي، وهذا يسري حتى على الزوجات والأطفال. مفاد الافتراض هنا أن

نسل الحراس الابتدائيين سوف يشاركون أسلافهم في خصائصهم ويشكلون الجيل التالي من الحراس.

داخل المعسكر، لن يعرف أحد هوية والديه. أيضا لن يكون هناك تمييز بين الجنسين، فالنساء تُختَرن حراسا بقدر ما يُختار الرجال، كما أنهن يربَين بالطريقة نفسها. الأجيال التالية من الحراس سوف تخبر بأنها نسل المدينة. تفلسفهم ليس من أجلهم وحدهم، بل لكي يتمكنوا من حكم وتوجيه البقية.

قد يكون إعادة سرد مقترحات أفلاطون غير مجد من وجهة نظر فلسفية. غير أن هناك مواضيع بعينها تواتر الانشغال بها منذ عهد أفلاطون: فكرة أن التربية والحيوات الفردية إنما هي مثاليا من أجل الدولة، لا من أجل الفرد وحده؛ فكرة أن التربية تتعلق بتشكيل الشخصية بقدر ما تتعلق بتشكيل الذكاء بالمعنى المعاصر (وهذا يسري حتى على تفلسف الحكام، الذي يوجه كلية شطر نوع من الحكمة المستقرة ذي حدود مشتركة مع الخير الأخلاقي)؛ وفكرة أن التربية قادرة على تحويل عقول الأفراد وشخصياتهم بحيث يقبلون مشروعا جماعيا ثوريا.

على ذلك، أفضى تقويم أفلاطون المبالغ فيه لقدرات التربية به إلى أن ينتقد نقدا عنيفا وذكيا أشكال التربية التي كان يستهجنها. لقد كتب عن ناظر المدرسة في المجتمع الديمقراطي الذي «يخشى تلاميذه ويثني عليهم»، وعن التلاميذ الذين يقومون بدورهم بازدرائه، وعن الرجال الذين يتعاطفون بطريقة ساخرة مع الصغار، «يحاكون صغارهم لتجنب أن يبدو الواحد منهم فظا أو مستبدا». عند أفلاطون، رغم أن التربية تتعلق بالجماعة، فإنه لا سبيل لأن تكون ديمقراطية أو مركزة، بالمعنى الحديث، على الأطفال. رغم أننا نحمل في داخلنا بذور الحكمة أو آثارها، فإن الحكمة تستعصي على فهم الصغار، المتمردين العميان الذين يتوجب تدريبهم سنوات عديدة كي يحتازوا على الميول والأفكار المناسبة. الراهن أن على الفيلسوف واجبا، يعد مؤلما بالنسبة إليه، يتعين في النزول إلى «الكهف الذي يقطنه مجازيا الجهلاء»، بحيث يقوم بتوجيههم وحكمهم. الحكمة ثابتة وواحدة. لذا فإن المقاربة التعددية للقيمة والتربية مرفوضة.

وكعادة كثير من سائر مجالات الفلسفة، فإن فلسفة التربية تظل مشغولة بالقضايا الأفلاطونية: الاستبدادية أو مركزية الطفل؟ الديكتاتورية أو التعددية؟ الجمعانية أو الفردانية؟ أيضا ثمة انشغال مستمر بالعلاقة بين ما هو أصلا داخل الطفل وما يتوجب أن يستقبله من الخارج. وبالطبع، طرأت تغيرات غريبة أثناء تطور فلسفة التربية. التيار الفكري الذي يعرف الآن بالتربية الليبرالية، كما يستبان في أعمال مايكل اوكاشوت مثلا، يتفق مع أفلاطون في رفض مركزية الطفل، لكنه يختلف معه حول ثبات المعرفة وطبيعة الدولة. إنه يتفق مع أفلاطون على أهمية تعلم ما اكتشف، لكنه يختلف معه بخصوص غلق مواريث الفكر. وبينما يعنى إلى حد بأهمية التربية الأخلاقية، فإن اوكاشوت ينزع إلى اعتبار التربية بطريقة أكثر فكرية من طريقة أفلاطون، حيث يزعم أن الفروع المعرفية الفكرية ومحتوياتها جديرة بذاتها بأن تتعلم بصرف النظر عن التحسن الأخلاقي الذي قد ينجم عنها.

ليس هناك عمل خصصه أرسطو للتربية، لكنه يشارك أفلاطون ارتيابه في المدرسين الذين يخشون أن يظهروا مستبدين. أيضا فإن لديه بعض الملاحظات الموحية حول الحاجة إلى غرس الميول المناسبة في نفوس الصغار قبل تشجيعهم على التفكير مليا في مسائل الأخلاق والسياسة. (خلافا لذلك، فإن تفكيرهم هذا سوف يكون ذكيا عوضا عن أن يكون حكيما.) أيضا فإنه يصّدق على التوكيد الكلاسيكي على الموسيقا والجمباز بطريقة شبيهة لطريقة أفلاطون. ورغم أنه يقر أن الفرد السعيد يقوم بدور في الحياة العامة، فإنه يرتئي أن حصول الأفراد على معارف غاية في ذاته ولا حاجة لتبريره عبر الإسهام الذي قد تمكن المعرفة الفرد المتعلم من تقديمه إلى الدولة. عند أرسطو، للبشر رغبة كامنة في المعرفة والفهم والسعي وراءهما جزء من طبيعتهم. هنا يقترب أرسطو من شعار سقراط الذي يقر أن الحياة التي لا تمتحن ليست جديرة بالعيش. الراهن أنه كان أقرب إلى فردانية سقراط منه إلى جمهورية أفلاطون.

في الفترة المسيحية، ظهرت المسائل الأفلاطونية ثانية، خصوصا في أعمال القديس أوغسطين. ثمة حاجة إلى توجيه الطبيعة البشرية شطر النور لأن الخطيئة الأصلية وشركها في الجسد. الصغار لم يبلغوا الرشد بعد، ولذا فإنه يحتاجون إلى التوجيه في المواضيع الأساسية. يتوجب مراقبة محتوى ما يتم تعليمه، والغاية من التعليم الابتدائي إنما تتعين في الحول دون الكسل. لا تكون العقلانية التامة ممكنة إلا في المراحل الأعلى، عبر دراسة الفلسفة واللاهوت. إن أوغسطين يعتبر الله مصدر كل الحقيقة وهو يقوم بتحليل التعلم بطريقة شبه أفلاطونية بوصفه شكلا من فتح الذات على نور إلهي داخلي، لكنه فتح لا يستبعد، كما عند أفلاطون، مناهج

التدريس الديالكتيكية.

رغم أن معظم الأعمال المسيحية في التربية لا تقبل رؤية أوغسطين الأفلاطونية في المعرفة، فإنها إلى عهد لوثر والقديس اجناتو لويولا اعتبرت التربية نقلا تخليصيا ضروريا للحقائق التي تم تكريسها والوحي بها. حتى عقب استعادة التعلم اللاديني في عصر النهضة، ظل التوكيد على نقل ما تم تعلمه إلى الصغار. على ذلك، ثمة تغير طرأ في القرن السابع عشر، حيث أنكرت سلطة الماضي. لقد ذهب فرنسيس بيكون إلى أن حقيقة الطبيعة سوف تتكشف للفرد الذي يعنى بالملاحظة الخالية من الافتراضات، ما جعله يعارض تأسيس مدرسة التشارتر هاوس كون منهجها الدراسي مؤسسا على الكلاسيكيات القديمة. هكذا يقول بيكون: «ما أروع أن أرمي بنفسي في نهر الليثي، أن أمحو كلية من نفسي ذكرى كل المعارف والفنون والشعر؛ ما أروع أن أصل إلى الشاطئ الآخر عاريا كالإنسان الأول». يتوجب إذن على التربية أن تتم عبر قيام المتعلم بملاحظاته واكتشافاته الخاصة به، دون توجيه خارجي. لم يكن لوك متفائلا بقدر ما كان بيكون بخصوص إمكان تعلم الكثير عن العالم عبر الحس، رغم أنه اتفق معه على أن الحس سبيل الدراية الوحيد بالعالم. وفق ذلك، أكد لوك الجوانب الأخلاقية في التربية، على حساب الجانبين الفكري والعلمي. غير أنه اتفق معه على نهجه النفعي الطابع في المعرفة والتربية اللذين يتوجب على حد تعبيره أن يتم توجيههما شطر «تحسين وضع الإنسان».

اتسمت مدارس وجامعات القرنين السابع عشر والثامن عشر بمسحة تقليدية. لم يكن تأثير فلسفة بيكون وديكارت اللتين أكدتا قيام الفرد بالاكتشاف والاستدلال وقللتا من شأن التوجيه الديالكتيكي أثر كبير في المنهج الدراسي أو علم أصول التدريس. الراهن أنه لم تؤثر أية فلسفة بطريقة مهمة في ممارسة التربية قبل بداية القرن التاسع عشر، حين بدأت أفكار روسو وتابعاه بستالوزي وفروبل تعمل تأثيرها.

كتاب روسو *Emile* (1762)، شأن كثير من أعماله الأخرى، نقد معزز لحضارة عصره. رغم أن الله على حد تعبير روسو في مستهل كتابه ذاك: «قد جعل كل الأشياء خيّرة، إلا أن الإنسان قد تطفل عليها إلى أن جعلها شريرة». لقد ولدنا أحرارا، لكننا نعيش مكبلين بالأغلال. غرائزنا الطبيعية الأولى صحيحة دائما، لكن المجتمع، عبر تشجيع الحسد والعجب بالنفس، يجعلنا وحوشا متحضرين، نعاني ونسبب المعاناة للآخرين.

فضلا عن ذلك، فإن الطفل ليس بالغا مصغرا، بل كائن خلاق له حاجاته ورغباته الخاصة به، ويتوجب أن يسمح له «بالانغماس في لهوه، ومتعه، وغرائزه المبهجة». كان Emile شرابا مسكرا يجمع بين عبادة الطبيعة، التركيز على الطفل، توكيد الاكتشاف المستمر على حساب القراءة والتعلم، وعداء شامل للترتيب القائم للأشياء، الذي يتوجب أن يحمى منه الطفل. مقترحه الفعلي، السماح لكل إميل بأن يتطور «بطريقة طبيعية» بمعزل عن المجتمع، حصريا تحت وصاية ترشيد روسي [نسبة إلى روسو]، أو بتعبير معاصر، «ميّسر» روسي، ليس أكثر قابلية للتطبيق العملي من مقترح أفلاطون. على ذلك، بالرغم من عدم وضوح ما يعنيه روسو بالطبيعة وعدم بيان جدوى الإذعان للغرائز الطبيعية، فإن تأثير ذلك الكتاب يمكن أن يحس في كل مدرسة ابتدائية في العالم الأنجلو ـ سكسوني. (وإن ظلت فرنسا بطريقة مفاجئة بمنأى عن هذا التأثير). أيضا يمكن اعتبار عمل روسو نقطة بدء اهتمام شامل بتفاصيل تطور الطفل في الفكر التربوي، رغم أن تفاصيل أعمال بيجيه وكهلبرج مثلا قد تأثرت بعلم النفس المؤسس على المقولات التي قال بها كانت أكثر من تأثرها بروسو نفسه.

رغم أن أفلاطون وروسو يختلفان جذريا بخصوص نفع الطبيعة الخام، إلا أنهما يتفقان على اعتبار التربية جزءا من مشروع سياسي واجتماعي شامل. وكذا فعل ديوي، الذي تجمع فلسفته في التربية تركيزا روسّيا [نسبة إلى روسو] على الطفل وعداء للتعليم التقليدي مع اشتراكية نفعية. طيلة حياته المديدة النشطة، عني ديوي بالمدارس التجريبية والإصلاح التربوي. لقد ربط التربية التي تحتاز على معنى بمحاولات الطفل حل إشكاليات تنشأ من خبرته الاجتماعية أساسا. لا سبيل لتأمين «المعنى التام» للدراسات إلا حين تصبح «أجزاء مكملة لسلوك الطفل وشخصيته... أجزاء عضوية من حاجاته ومقاصده الراهنة ـ التي تعد اجتماعية بدورها». لا تنتج التربية التقليدية سوى رموز جرداء وآثار مسطحة للمعرفة الحقة. فضلا عن ذلك فإنها تعزز وتديم *النخبوية والانقسامات الاجتماعية. يتوجب على «قاعة الدرس أن تكون مشروعا اجتماعيا يحصل فيه كل الأفراد على فرصة في الإسهام»، حيث «يشترك الجميع في مشاريع جماعية، نوع من الديمقراطية المصغرة لا يكون فيها المدرسون أنفسهم «رؤساء خارجيين أو ديكتاتوريين»، يفرضون معايير منهج ـ تدريسية غريبة على حيوات التلاميذ وخبراتهم، بل «قادة لأنشطة

جماعية» لا يمنحون الجماعة نتائج جامدة، بل نقاط بدء يتوجب تطويرها عبر إسهامات الجميع.

أمّل ديوي أن يكتشف الأطفال كل شيء يفيدون من معرفته عبر العمل في مشاريع تقترحها أشياء ومواد حياتهم اليومية. إذا كان هذا يعني أنهم لن يتمكنوا من دراسة التاريخ والكلاسيكيات التي يوصي بها المنهج التدريسي الكلاسيكي، فهذا أفضل. إن ديوي يشارك روسو عداءه لكل ذلك. فضلا عن ذلك، فإنه بيكوني في عدائه للحياة الباطنة التي لا تكون بوجه عام مشتركة أو قابلة لأن تكون مشتركة، ولكل شكل من الدراسة لا يوجه مباشرة لحل مشاكل عملية.

وكما هو الشأن نسبة إلى روسو، ليست هناك حاجة كبيرة، لتوكيد أن أفكار دوي التربوية تظل مثيرة للاهتمام. لقد عزز ديوي مركزية الطفل الروسّية بالفكرة البيكونية التي تقر أن ما يتوجب أن يركز عليه الطفل هو المشاكل والممارسة. إن ديوي يطمس كل تمييز بين التدريب (على ما يسهم في حل المشاكل العملية) والتربية (فيما هو مفيد معرفته ومفيد في ذاته).

التربية بهذا المعنى مفهوم كلاسيكي كلية، لم يختف في مؤسسات التعليم منذ عهد سقراط وأرسطو. حتى في العصور الوسطى، حاولت الأقلية التي درست الفلسفة واللاهوت فهم المبادئ العقلانية التي تؤسس ما اعتقدته البقية، وربما لم يكن هناك سوى القليل من القادرين على العقلانية بذلك المعنى.وعلى نحو مماثل، حتى أكثر برامج الدراسة بيكونية وديوية لم تنجح كلية في إشباع الرغبة في تربية أكثر ليبرالية. أيضا فإن فكرة التربية الليبرالية بوصفها غاية في ذاتها لم يعوزها من يدافع عنها بصوته وفصاحته، عندما كانت تتعرض للتهديد.

هكذا وعظ ماثيو آرنولد وكاردينال نيومان في القرن الفائت بفضائل التربية التي يُعلّم فيها التلميذ، على حد تعبير آرنولد، «أفضل ما تم التفكير فيه وقوله». لقد أمّل آرنولد، مفتش المدرسة، أن تُغمر المملكة التي تهيمن فيها مثل هذه التربية بالسكينة والنور. كان مدينا بشيء ما لشلر، الذي رغب في الحصول على نتائج مشابهة من التربية الاستاطيقية، وبشيء لكولردج، الذي كتب عن أهل فكر لادينيين، نخبة متعلمة تنشّط سائر المجتمع. أما نيومان فقد تميز بتوكيده التربية الكاملة، التي لا تستهدف التخصصية الضيقة، بل تنشد تطوير القدرة على رؤية كل الأشياء التي يتعلق بعضها ببعضها الآخر. لا يتضح من كتاباته ما إذا كان يعتقد في إمكان هذا في التدريس قبل الجامعي، لكنه من المؤكد أن فكره ينزع شطر تيار الموروث السقراطي والأرسطي.

ولكن هل ينجح ضرب التربية الليبرالية الذي يناصره آرنولد ونيومان في تحقيق نتائجه؟ وهل بمقدوره أن ينجح أصلا؟ سبق أن رأينا أن روس وديوي، كل بطريقته الخاصة، يجادل بأن التربية المؤسسة على السلطة والمعايير الثقافية قد تنفّر ولا تنتج سوى معرفة باطنة، وتكون فضلا عن ذلك مفرقة اجتماعيا. نيتشه أيضا كتب عن تعليم مدارس النحو التي لم تنتج سوى المتحذلقين والخادمات العتيقات. بطريقة أكثر تطرفا، إبان مزاجه التفكيكي، يرتاب نيتشه فيما إذا كان ما نزعم الدراية به وتقديره صحيحا أو قيّما أم مجرد قناع لعلاقات القوى وفيما إذا كان نشدان العلم (بطريقة ليست متسقة تماما) اكتشاف الحقيقة بخصوص الطبيعة وأنفسنا يشكل بمعنى عميق إنكارا للحياة. الراهن أن الذين يعتبرون اليوم التربية نقلا لأفضل ما فكر فيه ومعرفته مستحوذ عليهم من قبل صورة آمر معسكر قراء جوته وحماس هتلر لسيمفونية بيتهوفن التاسعة.

أشعر أن الفلاسفة منذ عهد أفلاطون قد توقعوا من التربية أكثر مما يجب ، وغالبا ما أخطأت توقعاتهم. حقا إنه يتوجب على التربية أن تمس الروح، رغم أن مسألة ما إذا كان يتوجب أن تتوجه إلى الباطن، كما اقترح كل من أفلاطون وروسو بطرق مختلفة، تظل موضع نظر. يتعين أن تتضمن تشكيل عادات سلوكية وتعلمية، ليست، خلافا لما يقره روسو، طبيعية بأي معنى واضح. ولكن حتى التربية الأكثر أخلاقية تفشل في ضمان استجابة أخلاقية، كما تفشل في ضمان، خلافا لمعتقد أفلاطون وروسو وديوي، إنتاج مجتمع أفضل. نصائح روسو وديوي ضارة إذا كانت توجه المربّيين بعيدا عما يمكن للتربية ويتوجب عليها القيام به: تعريض الصغار لما يعتقد الكبار أنه أفضل ما تم إنجازه في مختلف أشكال المعرفة والخبرة التي سبق تطويرها. القيام بذلك، حتى بطريقة ناجحة، لا يضمن التحصن من الشرور، على المستويين الفردي والجماعي؛ ولكن ثمة أشكال من البربرية تغاير الاستبداد، والمجتمع الذي لا يميز على طريقة بيكون وديوي بين التربية والتدريب على حل الإشكالية واحد منها.

أي.أو.هـ

M. Arnold, *Culture and Anarchy* (London, 1869).

D.E. Cooper, *Authenticity and Learning* (London, 1983).

الاصطلاحية متكافئة من حيث ماصدقاتها. بيّن إلى حد كاف أن كل دالة ارتدادية قابلة للحساب، إذا أنه بمقدور الخوارزمية أن «تستقرئ» اشتقاقا ارتداديا أو آلة تورنجية. مبدأ تشرش إقرار بأن الدالة تكون قابلة للحساب إذا وفقط إذا كانت ارتدادية، قابلة للحساب بطريقة تورينج، الخ. هكذا يقوم مبدأ تشرش بعقد مماهاة بين ما صدق فكرة قبل صورية وأخرى معرّفة بطريقة محكمة.

س.س.

*المنطق، تاريخ.

Martin Davis (ed.), *The Undecidable* (New York, 1965).
Hartly Rogers, *Theory of Recursive Functions and Effective Computability* (New York, 1967).

* **تشرشلاند، بول (1942–).** يدرّس حاليا في جامعة كاليفورنيا، بسانديا جو، وهو يرتبط إلى حد كبير بنوع من المادية يعرف باسم *الاستبعادية، وهي حركة ترجع أصولها إلى آثار الوضعية المنطقية. يذهب تشرشلاند إلى أن تفسيرات العمليات الذهنية البشرية عبر المقاصد، الرغبات، الدوافع، والأسباب، تفسيرات للسلوك البشري تنتمي إلى ما يسمى، بطريقة ذمية، *«سيكولوجيا الناس» [أو علم النفس الدارج] (وهذا تعبير شائع الآن). سيكولوجيا الناس [علم النفس الدارج] علم بدائي، فهو لم يتطور كما تطورت العلوم الطبيعية الحقيقية. تقر الاستبعادية أنه من المتوقع أن تُهجر تعبيراتها بسبب نزوعنا المتزايد نحو تفسير السلوك البشري عبر مفاهيم علم الأعصاب.

ر.أي.س.

Paul Churchland, 'Eliminative Materialism and Propositional Attitudes', *Journal of Philosophy* (1981).

* **تشزم، رودرك (1916–).** فيلسوف أمريكي في جامعة براون أثر خصوصا في مجالات الميتافيزيقا، فلسفة العقل، الابستمولوجيا، وعلم الأخلاق. فضلا عن أعماله الفلسفية الصرفة، اشتهر بكونه دارسا للفيلسوف النمساوي فرانز برنتانو، الذي ترجم أعماله إلى الإنجليزية.

في الميتافيزيقا، تشزم صريح ودقيق بخصوص التزاماته الانطولوجية، التي لا تشتمل وفق أحدث أعماله إلا على صفات وأشياء مفردة. بناء على هذا، عقد تمييزا بين *العقل والجسم يرتهن باختلاف في شروط هويتهما. يقر تشزم فكرة القسيس بتلر بأن الأشخاص يستمرون عبر الزمن بمعنى «فلسفي ودقيق»، في حين تستمر الأجسام عبر الزمن بمعنى «مرن وعام». لذا فإنه يرى أن الشخص متميز عن جسمه إما بوصفه مونادا ـ فردا لا أجزاء له ـ أو بوصفه قطعة مجهرية من المادة توجد داخل الجسم، ربما في الدماغ.

في الابستمولوجيا، يناصر تشزم *التأسيسية. فكرته عن المشروع الابستمولوجي هو أنه محاولة للإجابة عن السؤالين السقراطيين: «ماذا أعرف؟» و«ماذا أستطيع أن أعرف؟»، وهي فكرة تفترض أن الباحث يستطيع أن يعثر على إجابة عنهما، وأن المعرفة اعتقاد صادق مبرر، وأن الاعتقاد قد يكون مبررا دون أن يكون صادقا، وصادقا دون أن يكون مبررا. التزام تشزم بثاني هذه الفروض جعله يكرس وقتا طويلا في نقاش «إشكالية جيتير». التزامه بالثالث جعله يرفض التصورات الخارجية للتبرير عن طريق الجدارة بالثقة.

هـ.و.ن.

*التأسيسية.

Roderick Chisholm, Person and Objects (London, 1976).
——, Theory of Knowledge (Englewood Cliffs, NJ, 1987).

* **تشومسكي، نوام (1928–).** عالم لغة وفيلسوف أمريكي أدى عمله الريادي في اللغة، *Syntactic Structure* (1957)، ومراجعته المدمرة لأحد كتب سكنر، "Review of B.F. Skinner's *Verbal Behaviour*" (in Language, 1959) إلى ثورة الإدراك المعرفي، وانتهاء السلوكية في علم النفس. اللغات محددة إلى حد كبير عبر بناها، ولذا فإن *علم اللغة عنده هو دراسة بنية اللغات البشرية. أيضا فإنه يجادل بأن نظرية اللغة هي نظرية في معرفة المتحدث باللغة ـ اللغة كما هي ممثلة في عقل الفرد. هكذا تصبح النظرية اللغوية دراسة لتلك البنى اللغوية الممثلة في عقول متكلميها التي تكّون معرفتهم باللغة. هذا يعني أن علم اللغة فرع من علم النفس المعرفي الذي يدرس البنى الذهنية المسؤولة عن الاقتدار اللغوي. الاقتدار اللغوي مجرد واحد من المكونات المتآثرة التي تسهم في إنتاج السلوك اللغوي، بحيث لا يوفر هذا السلوك سوى مرشد تقريبي لمعرفة المتكلم اللغوية. تستهدف نظرية الاقتدار اللغوي تحديد عوامله من البيانات الأدائية الخاصة باستخدام اللغة عبر استنباط أحكام من المتحدثين تتعلق بهوية سلسلة الألفاظ التي تنتمي إلى لغتهم (أي هوية السلاسل التي يجدونها نحوية)، ثم تشكيل *نحو ينتج كل تلك السلاسل ولا ينتج غيرها.

يستخدم تشومسكي كلمة «نحو» كي يشير معا إلى النظرية التي يشكلها عالم اللغة وإلى المكون الداخلي

في عقل المتكلم - المستمع. هذا مشروع طالما أن النحو يوفر نموذجا لاقتدار المتكلم - المستمع: وسائل متناهية لتوليد الأشكال اللغوية اللامتناهية نظريا التي يستطيع المتكلم - المستمع إنتاجها أو ملاحظتها. يتعين جزء من مهمة تفسير ما يعرفه المتكلم في تفسير هذه القدرة الإبداعية: أنه قبل أن يصل معظم الأطفال إلى سن الرابعة يتسنى لهم إنتاج وملاحظة نطاق هائل من الجمل لم يسبق لهم سماعها، عبر إعادة ترتيب ألفاظ مألوفة بحيث تفضي إلى تشكيلات جديدة لكنها مشروعة. يقر أفضل الفروض المتوفرة أن أنهم أتقنوا منظومة من المعرفة النحوية تتعين وظيفة عالم اللغة في اكتشافها. ولأن القواعد أو المبادئ النحوية لا تدرك إدراكا واعيا وغير قابلة لأن تقر صراحة من قبل المتكلم - المستمع، يستنتج تشومسكي وجوب أن تكون معروفة ضمنيا أو بشكل غير واع. يوظف هذا الفرض الذهناني في تفسير لماذا يمتثل السامع-المتكلم لتعميمات مركبة تتجاوز ما يمكن انتقاؤه من القرائن اللغوية المتوفرة.

انتقد الفيلسوف كواين موقف تشومسكي بزعمه أن كل ما يتسنى لنا الركون إليه هو نزوعات المتكلم السلوكية، وأن هذه النزوعات لا تميز بين أنساق نحوية مختلفة لكنها ملائمة وصفيا يمكن أن يكون المتكلمون قد استخدموها لتحديد بنية للجمل التي يعتبرونها منتمية إلى لغتهم. ولكن بالرغم من أن القرائن سلوكية، لا يتوجب أن تكون المكونات النظرية المصادر عليها لتفسيرها سلوكية. بالمصادرة على أنساق نحوية تؤسس السلوك اللغوي، يستطيع تشومسكي تشكيل تعميمات تفسر أحكام المتكلم اللغوية واستخداماته، بما فيها الفواصل الخالية التي نجدها في البيانات.

تتعين المهمة الأخرى في تفسير كيف يتسنى للأطفال الذين يحتازون على مثل هذه الخلفيات الثقافية والذكاء والخبرات المتباينة أن يتعلموا، دون تدريب صريح وتقريبا في السن ذاتها، تكلم لغتهم الأم. كيف يتسنى لمتكلمين احتياز معرفة باللغة؟ وفق رؤية تشومسكي، قطاع كبير من هذه المعرفة فطري، أمر يتعلق بهبة بيولوجية يتميز بها البشر. ينتقل المتكلمون من وضع ابتدائي مشترك من أوضاع الملكة اللغوية، إلى وضع لم يتم يبلغ يطورونه عبر التعرض لمعطيات لغوية أولية. علامة الوضع الابتدائي الفارقة هي مبادئ *النحو الكلي: فئة متناهية من المبادئ المتأثرة تسمح بتنويعات معلمية ضمن نطاق بعينه. تنوع اللغات البشرية إنما تفسر عبر الفروق القائمة بين المفردات والترتيبات المعلمية الخاصة بالمبادئ الكلية التي تميز أوضاع الملكة اللغوية التي تبلغ من قبل مختلف المتكلمين. إن تشومسكي يميز بين اللغة E - المفهوم السائد لغة، مثل الهولندية والإنجليزية والألمانية - التي تعد غامضة بطريقة ميؤوس منها، واللغة I - اللغة الداخلية التي يتحدثها متكلم مفرد - التي تشكل الموضع المناسب للدراسة العلمية.

فضلا عن هذه الدراسات اللغوية التي قام بها تشومسكي، فإنه ناقد نشط في الجانب اليساري من المنظور السياسي وقد نشر انتقادات واسعة النطاق لسياسة الولايات المتحدة الداخلية والخارجية.

ب.سي.س.

N. Chomsky, *Deterring Democracy* (London, 1992).
——, *Knowledge of Language: Its Nature*, Origin and Use (New York, 1986).
A. George (ed.), *Reflections on Chomsky* (Oxford, 1989).
W.V. Quine, 'Methodological Reflections on Current Linguistic Theory', in D. Davidson and G. Harman (eds.), *Semantics of Natural Language* (Dordrecht, 1972).

*** تشو هسي (1130–1200).** مفكر كونفوشي في الصين اشتهر بتطوير فلسفة كونفوشية مفصلة تجمع بين أفكار مفكرين سابقين. يعول كثيرا على تعاليم تشنج الأول (1033–1107)، وعادة ما يشير الباحثون إلى تعاليمه وتطوراتها المتأخرة باسم مدرسة تشنج-تشو. يعتبر الأشياء مكونة من مبدأ - مثال، غير مادي وثابت، وقوة أثيرية - مادية فيزيقية ومتغيرة. تولد الكائنات البشرية بتبصر في المبدأ-المثال الذي تكون بسببه كائنات خيرة بشكل تام، لكن هبات القوة المادية - الأثيرية قد تكون مشوبة، بحيث تشتمل على رغبات وأفكار مشوهة تعتم ذلك التبصر. يتطلب تهذيب الذات فحص المرء للشؤون اليومية ودراسة الكلاسيكيات والمدونات التاريخية بغية استعادة ذلك التبصر في المبدأ - المثال الذي تم تعتيمه.

ك.ل.س.

*الكونفوشية؛ الطاوية.

Reflections on Things at Hand: *The Neo-Confucian Anthology Compiled by Chu His and Lu Tsu-ch'ien*, tr. Wing-tsit Chan (New York, 1967).

*** التشيكية، الفلسفة.** أسست الجامعة المركزية الأولى في أوربا، التي تدين بالكثير للموروث الثقافي التشيكي للتوجه شطر الغرب، من قبل الإمبراطور تشارلز الرابع في براغ عام 1384. لقد جمع هذا الحاكم الذي تعلم في فرنسا حوله ممثلين *للإنسية المبكرة الذين وصفهم الأب الروحي للمردسة، بتراتش، بأنهم

مهمون ووديعون كما لو أنهم ولدوا في أثينا القديمة. كان أحدهم مصلحا دينيا ورئيسا للجامعة؛ إنه جان هس (1370/ 1-1415). كان يوصي «انشد الحقيقة، أحب الحقيقة، ارع الحقيقة، تشبث بالحقيقة، ودافع عن الحقيقة».

عني فكر اموس كومنسكي - كومنيوس (1592-1670)، الذي يعد مناظر ديكارت، بالإنسية، التسامح الديني، اللاعنف، والتعايش المتجانس مع نظام الطبيعة. الشخصية المبرزة في عهد لاحق هو برنارد بولزانو (1781-1848) الذي أثرت أعماله في المنطق في فترة لاحقة في هوسرل، تارسكي وآخرين. عقب ذلك، حظي أتباع الفيلسوف الألماني جي.ف. هربارت بمركز الصدارة في جامعة براغ. رغم أنهم يبعثون على الضجر، إلا أنهم جعلوا الفكر التشيكي أكثر واقعية، اعتدالا ودقة، كما أنهم مهدوا الطريق أمام *وضعية متأخرة.

كان ت.ج. مزارك (1850-1937)، الفيلسوف ورجل الدولة التشيكي المبرز، هو الذي قام بالدور الأساسي في إعادة توجيه الفكر التشيكي شطر النموذجين الإنجليزي والفرنسي وبعيدا عن النموذج الألماني. انتخب أول رئيس للجمهورية التشيكوسلوفاكية عام 1918. لادزلاف كليما (1878-1927) شخصية مهمة أخرى في تلك الفترة، وقد أسس مذهبه على فكر شوبنهور ونيتشه، كما استبق *الوجودية و*الفينومولوجية. كان رسل وبرجسون هما الفيلسوفان الأجنبيان اللذين حظيا بالنصيب الأوفر من الترجمة إلى التشيكية في ذلك الوقت.

تأثر التوجه شطر الغرب بطريقة سيئة بسبب اتفاق ميونخ. في خضم الكفاح ضد النازية، ظهرت الحمية الروسية والسلافية القديمة. هكذا اعتنق الكثير من المثقفين الماركسية، ولم تتبدد الأوهام إلا عقب الانقلاب الشيوعي الذي حدث عام 1948.

بعد تحطم آمال براغ ربيع 1968، ظهرت حركة منشقة جمعت بين الماركسيين الجدد والليبراليين والمسيحيين. أصبح الفيلسوف التشيكي الأكثر أهمية في القرن العشرين، جان باتوكا (1907-77)، تلميذ هوسرل وهو نفسه من أشياع الفينومولوجية، شخصية قيادية في هذه الحركة المعارضة. أسهمت أعماله المختلفة، بما فيها *The Natural World as a Philosophical Problem*، في تطوير فكر أستاذه بطريقة مميزة.

عملت الثورة الناعمة التي حدثت في عام 1989 على تجديد الحياة الفلسفية الحرة. المنشقون الذي سلف الحكم عليهم رجعوا إلى الجامعة، كما فعل المنفيون إلى الخارج. رئيس الدولة الجديد، فالكاف هافل (1936-) هو الحاكم الفيلسوف التشيكي الثاني. لقد كان يتأسى بمسارك حين أسس سياسته على الأخلاق.

أي.ت.

E. Kohak, *Jan Patocka* (Chicago, 1989).
T.G. Masatyk, *Masaryk on Thought and Life: Conversations with Karl Capek*, ed. and tr. M. and R. Weatherall (New York, 1971).
——, *The Meaning of Czech History* (Chapel Hill, NC, 1974).

* **التصوف.** يرتبط مفهوم التصوف ارتباطا وثيقا بمفهوم التجربة الدينية، لكنه قد يتوجب عدم الخلط بينهما. يبدو أن أنه من المفيد أن نميز التجربة الصوفية والتجربة الروحية من الضرب الذي يحدثنا عنه ردولف أوتو، عن نوع آخر من التجارب الأكثر «عادية» المتعلقة بالشعور بحضرة ونشاط *الله، الذي أوضحه جوني بيلي تماما. يعرف بيلي التجربة الصوفية وفق أربع سمات: سرعة الزوال، السلبية، النوعية الفكرية، وعدم القابلية للوصف. ربما يتوجب علينا أن نضيف سمة خامسة غالبا ما تتميز بها التجربة الصوفية، وعلى نحو متفرد، تسمى الآن «وضع متبدل من الوعي» - غشية، رؤى، كبت الاتصال المعرفي بالعالم العادي، وفقد التمييز المعتاد بين الذات والموضوع، وهن أو فقد الإحساس بالذات، الخ. تشكل هذه السمات سلسلة من العوارض المصاحبة المثيرة. لا تشتمل كل *تجربة دينية على كل هذه السمات، ولكن ثمة عدد كبير من الشهادات والأوصاف الفردية مستمد من كل المواريث الدينية الأساسية (وربما من مواريث ثانوية) تشتمل على كثير منها.

كثير من مثل هذه التجارب الصوفية تعد مهمة دينيا من وجهة نظر صاحبها، ولكن ثمة سؤال مثير وصعب يتعلق بما إذا كان كل التصوف ديني بطبيعته، حيث إن ثمة من يقترح (وليام ستيس مثلا) أن الأمر ليس على هذه الشاكلة. بعض التجارب الدينية مؤلهة بشكل ظاهر، تشير ظاهريا إلى الله، تقريبا وفق منظور الأديان المؤلهة، وهي ثنائية بمعنى أنها تحافظ على التمييز بين المتصوف والله الذي يختبر ظاهريا. القديسة تيريسا افيلا، وهي كاثوليكية أسبانية عاشت في القرن السادس عشر، مثال جيد على هذا المتصوف. غير أن ثمة متصوفين آخرين، ضمن الموروث الكاثوليكي، يجنحون شطر الأحدية، مؤكدين وحدة الأشياء وعدم وجود تمييزات حقيقية، حتى بين المتصوف والواقع

الإلهي. يبدو أن التصوف المؤله، من النوع الثنائي، لا يثير أية صعوبات خاصة للميتافيزيقا المسيحية، بل إنه غالبا ما يشتمل على عناصر مسيحية، من قبيل رؤية المسيح. غير أن الصوفية الأحدية المتشددة أصعب على التواؤم مع الرؤية المسيحية، وحين يكون هؤلاء المتصوفون مسيحيين، غالبا ما يتهمون بالهرطقة. من المرجح أن يجد هذا النوع من التصوف مقاما دينيا أكثر ملاءمة في الأديان غير المؤلهة الكبرى.

ثمة سبيلان أساسيان لمحاولة اشتقاق مغزى ديني من التصوف. الأول غير مباشر واستدلالي، وبمقدور غير المتصوفين القيام به. إنه يركن إلى شيوع التجارب الصوفية التي أقرت بوصفها مقدمة تخلص منها حال وصلها ببعض المقدمات المساعدة إلى نتائج بعينها. هكذا يقر سي.ب. برادلي مثلا أن نوعا سائدا من التجارب، تنحو شطر تأويل مشابه، يمكن أن تعد على نحو معقول نتيجة اتصال بواقع موضوعي مناظر (ما لم يكن لدينا سبب مقنع للاعتقاد فيما هو خلاف ذلك). هذه هي طريقتنا في معاملة التجربة الحسية، فيما يقول باردلي، ومن ثم يتوجب معاملة التجربة الصوفية على نحو مماثل.

السبيل الثاني مغر على نحو خاص لأصحاب التجارب الصوفية ذات العنصر الروحي القوي. في هذه التجارب يكون لدى المرء اعتقاد قوي بأنه يحصل على معرفة، نوع من الوحي، أثناء التجربة نفسها. مثل أولئك الأشخاص قد يعتدون بذلك العنصر من تجربتهم على ظاهره. الراهن أنهم قد يجدون أن العقائد المستمدة على هذا النحو هي الأقوى ضمن حياتهم الفكرية بأسرها (مثال القديسة تيريسا). غير أن هذه الطريقة في تقويم التصوف ليست في متناول غير المتصوفين. عادة ما تنتج هذه العقائد القوية عبر التجربة نفسها، عند من قاموا بها، وليس عند من حصل فحسب على شهادات مثل تلك التجارب. على حد تعبر جيمس، للتجربة الصوفية «سلطة» تقتصر على أصحابها فحسب.

جي.آي.م.

*المقدس، الروحي، وما في حكمه.

John Baillie, *Our Knowledge of God* (New York, 1959).
William James, *The Varieties of Religious experience* (Cambridge, Mass., 1985).
George I. Mavrodes, *Belief in God* (New York, 1981).
Rudolf Otto, *The Idea of the Holly, tr. John W. Harvey* (New York, 1970).
St. Teresa of Avila, *The Life of the Holy Mother Teresa of Jesus* (London, 1979).
Evelyn Underhill, *Mysticism* (first pub. 19111; New York, 1961).

* **التمام**. يكون النسق الصوري المنطقي تاما دلاليا حين تكون كل الصيغ السليمة دلاليا قابلة لأن تشتق بوصفها *مبرهنات. الصيغة السليمة دلاليا في نسق صوري منطقي عبارة عن صيغة تصدق، على فرض تأويل محدد لعوامل المنطقية، في كل تأويل للحدود غير المنطقية. مثال ذلك، الصيغة $(p \vee -p)$ سليمة دلاليا وقابلة أيضا لأن تشتق بوصفها مبرهنة في الحساب القضوي. *الحساب القضوي و*حساب المحاميل تامان بهذا المعنى.

ثمة معنى أقوى للتمام يتم تعريف ستاكتيا (التمام ـ d). يكون النسق تاما ـ d إذا ترتب عن إضافة صيغة غير قابلة للاشتقاق بوصفها مبدأ إمكان اشتقاق تناقض. الحساب القضوي، دون حساب المحاميل، تام بهذا المعنى.

ر.ب.م.

*السلامة؛ اللاتمام.

B. Mates, *Elementary Logic* (Oxford, 1972).

* **تواردوسكي، كازيميرز (1866–1938)**. فيلسوف بولندي أصبح أب *الفلسفة التحليلية البولندية. درس في فينا مع بنتانو (دكتوراه عام 1891، الأهلية عام 1894). في عام 1895 عين أستاذا للفلسفة في جامعة لفوف. كان مدرسا متميزا درب الكثير من الفلاسفة والمناطقة البولنديين، منهم آجدوكوفتش، كوتاربنسكي، لزنوسكي، ولوكاشيفتز. في مقاله *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen* (1894) طرح تمييزا بين محتوى وموضوع التمثلات أتم تحليل برنتانو المبكر للظواهر المادية عبر الأمثال والمواضيع. دافع عن مبدأ يقول بعدم وجود تمثيلات لا مواضيع لها، كما طور نظرية في المواضيع. أثر كتابه *Habilitationsschrift* في أنطولوجيا ماينونج ودراسات هوسرل التمهيدية لـ Logische *Untersuchungen.* من ضمن تصنيفاته المفهومية الأخرى الجديرة بالذكر تمييزه بين الأفعال والنتاجات.

جي.وول.

K. Twadrowski, *On the Content and Object of Presentation*, tr. H. Grossmann IThe Hague, 1976).

* **توام الأرض**. مناظر متخيل للأرض يطرح في تجارب ذهنية في فلسفة العقل واللغة. في مثال بتنام الشهير، في توأم الأرض تسقط من السماء وتخرج من

الحنفيات وتكوّن المحيطات مادة ليست H_2O، بل XYZ. يجادل بنتام بأن عناية المرء ما يعنيه «ليس في رأسه»، لأن رؤوس سكان توأم الأرض لا تختلف بشكل مهم عن رؤوس سكان الأرض، رغم أن ما يعنوه من «ماء» مختلف عما نعنيه.

جي.هورن.

John Heil, *The Nature of True Minds* (Cambrifge, 1993), ch.2.

* **توجندهات، ارنست** (1930–). أحد المساهمين في إعادة تأسيس *الفلسفة التحليلية في ألمانيا بعد النازية، حين اضطر كل الفلاسفة التحليليين تقريبا إلى مغادرة البلاد. ولد في برنو يهوديا، هاجر إلى فنزويلا، حصل على الليسانس من ستانفورد عام 1949، وعلى الدكتوراه من فريبرج عام 1956، وعلى شهادة الأهلية من توبنجن عام 1966. تولى منصب الأستاذية في هايدلبرج، سترانبرج، وبرلين. تعلم على يد هيجل في الموروث الأرسطي والفينومولوجي، وقد جادل بطريقة أصيلة بأن الفلسفة التحليلية للغة تتويج لمشروع أرسطو الأنطولوجي. خلال كل أعماله تميزت فلسفته أساسا «بفكرة تنظيم الحياة ككل وفق الحقيقة، أي فكرة حياة المسؤولية النقدية». وفق المسار نفسه، جادل بأن رؤية فتجنشتين في المعرفة الذاتية وتصور هيدجر للفهم الذاتي العملي مرتبطان جوهريا، لأن الوعي بالذات لا ينشأ إلا حين أسأل نفسي عن نوع الكائن البشري الذي أتوق لكونه. يقوم هذا السؤال أيضا بدور مركزي في علم الأخلاق كما يتصوره توجندهات. لا سبيل لتبرير الأخلاق إلا نسبة إلى مفاهيم الشخصية الخيرة.

س.ج.

E. Tugendhat, *Traditional and Analytical Philosophy: Lectures on the Philosophy of Language*, tr. P.A. Gorner (New York, 1982).

* **تورنج، آلة.** حالة مثالية لفاعل حاسب متناه مثالي. عادة توصف كما لو أنها آلية، ولكن وصف البائع المثالي ممكن أيضا. هكذا تحتاز آلة تورنج على شريط لامتناه(أو مفكرة)، رأس (أو قلم) يقرأ أو يكتب رموزا من قائمة متناهية عليها وعدد متناه من الأوضاع. ثمة جدول آلة ما سوف يكتب نسبة إلى كل وضع أو رمز، في تلك النقطة وفي الوضع التالي. أستطيع حساب ما يمكن لأي حاسوب رقمي حسابه. ثمة ثلاثة حقائق أساسية: (1) لا يتوقف الوصف على تفاصيل تتعلق بعدد الرموز، ..إلخ، الموجودة: (2) ثمة آلة تورنج «كونية» يمكن أن تحاكي مخرجات أية آلة أخرى؛ (3) ليست هناك آلة تورنج، بافتراض تحديد أية آلة توزيع اعتباطية ومخرج، تتوقف بتوقف هذه الآلة، وفق ذلك المخرج. الحقيقة الثالثة قريبة الارتباط بمبرهنة جودل. يمكن لآلات تورنج دعم *الوظيفانية في فلسفة العقل.

أي.م.

*الحواسيب؛ جودل، مبرهنة.

George Bools and Richard Jeffrey, *Computability and Logic*, 3rd edn. (Cambridge, 1990).

* **تورنج، آلن** (1912–54). عالم رياضيات إنجليزي اشتهر بآلة تورنج واختبار تورنج المرتبطين بعلاقة عملية الحساب بالعقل. قامت أعماله في المنطق الرياضي في نهاية الثلاثينيات بأنسقة أفكار جودل وتشرش في شكل وصف مجرد لما يمكن لفاعل مثالي متناه حسابه. خلال الحرب الثانية عمل في فك الشفرات الألمانية، خصوصا العملية الحسابية المتطلبة. بعد الحرب عمل في الحواسيب الرقمية، وفي عام 1950 نشر مقاله "Computing Machinery and Intelligence" في Mind، حيث طرح اختبارا للفكر. يمكن للآلة أن تفكر إذا كانت ردودها على أسئلة غير قابلة لأن تميز عن ردود البشر.

أي.م.

*الحواسيب.

Andrew Hodges, *Alan Turing* (London, 1985).

* **تولاند، جون** (1670–1722). مفكر راديكالي، ولد في الكنيسة الكاثوليكية في شمال إيرلنده، وبعد أن تخلى عن الكاثوليكية لما كان عمره خمسة عشر عاما ـ «على نحو مستقل وظف أفكار آخرين» ـ اعتنق مذهب التسامح الديني، ثم مذهب *الدين الطبيعي، وأخيرا اعتنق صيغة مادية من مذهب *وحدة الوجود، حيث استحدث عبارة "pantheist" (نصير هذا المذهب) عام 1705. يتضح مذهبه في وحدة الوجود أكثر ما يتضح في كتابه *Christianity not Mtsterious* (1696)، وهو عمل يتضمن إرهاصات الفكر الحر والفلسفة الإيرلندية. طور مذهبه في وحدة الوجود بطريقة تقتصر على فئة خاصة من المتلقيين في Letters to Serena (1704) ـ الذي يحتوي على هجوم حاد على نظرية اسبينوزا في المادة ـ وبطريقة أكثر انفتاحية في كتابه ـ *Pantheisticon* (1720) كان مجادلا وباحثا في العديد من المجالات. يتضمن عمله Teradymus أول بحث منشور في التمييز بين الخاص بالخاصة والخاص بالعامة، وهو تمييز مهم لفهم رؤاه ورؤى أتباعه من المكرين التحرريين، مثال أنتوني كولنز.

د.بير.

R.E. Sullivan, *John Toland and the Deist Controversy* (Cambridge, Mass., 1982).

* **التوماوية**. حركة فلسفية ـ لاهوتية مؤسسة على أفكار القديس توما الأكويني. اتخذت عدة أجيال متلاحقة هذه الفلسفة بوصفها نقطة بدء لتأملاتها وطورت أفكاره في اتجاهات متعددة. التوماوية، وهي مشروع مستمر بمدارسه وجدله، مرتبطة خصوصا بالكنيسة الكاثولوكية، رغم أن كثيرا من لاهوتها قد ثبت أنه مقبول لدى المسيحيين من قطاعات متنوعة كما أن تعاليمها اللاهوتية ليست بأي حال حكرا على الكنيسة الكاثوليكية. الراهن أن بعض أجزاء التوماوية، مثال تعاليمها في الحمل، الوجود، طبيعة العقل، وعلاقة القانون بالطبيعة الإنسانية، لا ترتهن منطقيا *بالعقيدة المسيحية وقد تروق لمعتنقي أي دين أو حتى اللادينيين. يجب أن نضيف أن فلسفة الأكويني لم تقبل إطلاقا بشكل كلي من قبل كنيسته، وأنه قد أدينت بعض تعاليمه في باريس وأكسفورد عام 1277 بعيد وفاته.

بعد وقت قصير، بينما كانت التوماوية تحصل على أنصار، مثال جون كارليوس، الذي لقب برئيس التوماوية *(Princeps Tthomistarum)*، توجب عليهم الدفاع عن أنفسهم ضد حركات أخرى، خصوصا تلك المؤسسة على أفكار دينس سكوت وأوكام. في القرن السادس عشر، في وجه الإصلاح البروتستنتي، مثّل التوماوية رجال من أمثال دومينجو دي سوتو، الذي قام بدور مهم في جبهة مضادي الإصلاح، وفي القرن التاسع عشر، بعد فترة انحطاط، اشتد ساعدها ثانية بعد مرسوم باوبوي ينصح بدراسة الأكويني. *التوماوية المحدثة، التي نتجت جزئيا عن ذلك المرسوم، ظلت معنا. من ضمن أشياعها جاك مارتين وإيتين جيلسون. سوف نعنى هنا بثلاثة مواضيع كانت في أوقات مختلفة تحظى بأهمية بالغة عند التوماويين.

ربما كان توما دي فيو (1468–1534)، كاردينال كاجيتان، أعظم التوماويين خلال المراحل الأولى من الإصلاح. أفضل أعماله شرحه لكتاب الأكويني ***Summa tthеolgiae***، ولكنه في كثير من الأعمال الأخرى أيضا، مثل كتابه (***De nominum analogia***مماثلة الأسماء) عني بتعاليم الأكويني. كان الجدل حول معنى الحدود المحمولة إيجابا على *الله، حدود من قبيل «الخيّر»، «الحكيم»، و«القوي». كان الأكويني يرى وجوب فهمها لا حرفيا ولا سلبيا بل عبر قياس المماثلة، ورغم أنه وظف مفهوم المماثلة كثيرا فإنه لم يوضحه بطريقة منظومية ولم يفصل فيه. تلك هي المهمة التي أتمها كاجيتان.

النقلة الحاسمة في أنسقته إنما تعينت في تحديد فئة حصرية على نحو توليفي لثلاثة أنواع من المماثلة. حالة المماثلة إما مماثلة عدم مساواة، عزو، أو تناسبية. اتضح أن الأولين مماثلات تسيء استخدام كلمة «مماثلة»، حيث بقيت الأخيرة هي المماثلة المناسبة الوحيدة. ثمة مماثلة بين شيئين تناسبيا إذا اشتركا في الاسم وكانت الفكرة المعبر عنها بالاسم متشابهة تناسبيا. مثال ذلك، الرؤية بالبصر المادي والرؤية بالبصيرة الذهنية حالاتان للرؤية، فكما أن الرؤية المادية تعرض شيئا على الجسم الحي، فإن ملكة الذهن تعرض شيئا على العقل. هكذا يوجد نوع من الفعل يرتبط بالذهن كما ترتبط الرؤية بالجسم الحي، ولذا فإن ذلك النوع من الفعل رؤية، بطريقة مماثلية، حيث المماثلة تناسبية. عادة ما يستخدم هذا النوع من المماثلة في الاستعارة، كما يحدث حين نتحدث عن المروج الباسمة، قياسا على الوجوه الباسمة، فالبشر بوجه عام يبدون أكثر فتنة حين يبتسمون، والمروج، حين تكون في أفضل حالاتها، يمكن لها أن توصف، عبر المماثلة التناسبية، بأنها تبتسم. غير أن كاجيتان ركز على الاستخدامات غير الاستعارية لحدود قياس المماثلة، وبذا ألقى الكثير من الضوء على إشكالية الأكويني الخاصة بكيفية فهم الحدود الإيجابية التي يحملها الإنجيل على الله. إن خيرية الله، وحكمته، وما شاكل ذلك، يجب أن تفهم مماثلة على الخيرية والحكمة الخاصة بالخلق: تماما كما أن خيرتنا وحكمتنا تناسبية معنا فإن خيرية وحكمة الله متناسبة معه. ثمة قدر لا يستهان به من الجدل بين التوماويين حول ما إذا كانت تعاليم كاجيتان في المماثلة تعكس بصدق، كما أراد لها، ما يقره الأكويني، ولكن لا ريب أن *De nominum analogia* وثيقة توماوية أساسية.

يتعلق المجال الثاني المهم الخاص بالفكر التوماوي بعلاقة *الإرادة البشرية الحرة، المعرفة الإلهية المسبقة بأفعال البشر، ورحمة الله. لقد اسشعر الأكويني الحاجة لدحض البرهان أن معرفة الله المسبقة بأفعال البشر تتسلزم استحالة قيام البشر بغير ما يقومون به. لم يكن يرتاب في دراية الله بأفعال البشر المسقبلية نسبة إلى لنا. غير أن هذا لا يستلزم أن الله يحتم تلك الأفعال. إنه لا يعرفها لأنه حتمها بل لأنه يراها تحدث كحاضر نسبة إليه، رغم أنه مستقبل نسبة إلينا. أيضا اسشتعر الأكويني الحاجة إلى تناول السؤال المتعلق بهذا الأمر، ما إذا كانت رحمة الله التي يخلّص الإنسان بها شيء يقبله المتلقي بحرية، أم أن قبوله محتم من عند

الله. إذا لم تكن هذه الرحمة تقبل بحرية، فإن السؤال عن إسهام المعني، إن كان بمقدوره أي إسهام، في سبيل تخليصه أو لعنته الأبدية. في الجزء الأخير من القرن السادس عشر، أثير جدل كبير في هذا الخصوص، خصوصا بين المفكرين الدومانيكيين، حيث كان متحدثهم الأساسي هو دومنجو بانيز، واليسوعيين، حيث كان متحدثهم الأساسي هو لويس دي مولينا. كجزء من رفضه مذهب الأكويني، طور دي مولينا مذهبا في «المعرفة المتوسطة» *(scientia media)* والمفهوم المتعلق في «الفعل الحر القابل للمستقبلية»، وهو فعل ذو وجود شطري، ليس فعلا سوف يقام به أو ممكن أن يقام به لكن لم يقم به، بل فعل كان له أن يختار بحرية حال استيفاء شروط بعينها. يتوجب أن يعرف الله، بوصفه كلي العلم، ليس فقط كل الحوادث (بما فيها الأفعال البشرية الحرة)، الماضية والحاضرة والمستقبلية نسبة إلينا، بل أيضا كل الحوادث التي سوف تحدث حال استيفاء شروط بعينها. معرفة الله المتوسطة بالأفعال البشرية هي معرفته بالأفعال التي تتنزل هذه المنزلة الميتافيزيقية الخاصة «بما كان له أن يحدث». هذه هي الأفعال «الحرة القابلة للمستقبلية». من ضمنها قبول الكائنات البشرية لرحمة الله الخلاصية. عند مولينا، يهبنا الله رحمته، عبر فعل مطلق الحرية، في ضوء معرفته المتوسطة بأن المتلقي سوف يقبلها، والمتلقي يقبلها برضا حر كلية. من هنا أنكر دو مولينا كلية تعليم «الحتمية عبر الرحمة». ضد هذا التعليم وظف دومينجو بانيز وأتباعه الدومينكيون مفهوم «وضع ما قبل الحركة المادية» *(praemotio physica)* وجادل، مقتديا بروح مذهب الأكويني، أنه ليس بمقدور المرء أن يقبل بحرية الرحمة التي يقدمها له الله ما لم يجعله الله يقوم بذلك. هذا تعليم يصعب إقراره، فهو بطريقته لا يقل صعوبة عن تعليم المعرفة المتوسطة، وهكذا استمر الجدل اللاحق بين التوماويين الدوميناكيين واليسوعيين ضد التوماويين لعدة عقود. ثمة مسوغ للزعم أن موقف اليسوعيين كان قريبا على نحو خطر من الهرطقة البيلاجيوسية (منكرة الخطيئة الأصلية والقائلة بالحرية المطلقة)، وأن الدومينياكيون كانوا قريبين على نحو خطر من التعليم الكالفاني القائل بالجبرية.

في سياق شرح بارثولوميو ميدينا (1577) على جزء من كتاب الأكويني *Summa theologiae*، يعرض لتعليم اعتقد أنه يتسق مع مذهب الأكويني وإن جادل فيه التوماويون منذ ذلك الحين. إنه تعليم الاحتمالانية. إذا رغب شخص في القيام بفعل ما ولم يكن واثقا مما إذا كان القانون الأخلاقي يمنعه، فإنه أخلاقيا حر في القيام به شريطة أن يكون مدعوما ببرهان احتمالي، أي برهان تحتاز نتيجته على درجة احتمالية ما، وحتى لو كان البرهان الذي يدعم الزعم بأن القانون الأخلاقي يمنع الفعل أكثر احتمالية. لا ريب أن خطر الاحتمالانية يتهدد غير الحذر بالوقوع في رذيلة الانحلال، حين يفضل رأيا محتملا بالكاد يدعم الحرية على رأي احتماله كبير في صالح القانون الأخلاقي. بسبب هذا الخطر، أصر البعض على وجوب أن يبين أولا أن الشاهد في صالح الحرية مؤسس بطريقة صحيحة؛ الأسس المتزعزعة في صالح الفعل في جانب الحرية لا تكفي إطلاقا. في الطرف الآخر، هناك رذيلة الصرامة، المرتبطة خصوصا بالجانسنيين، الذين يجادلون بأنه قبالة برهان احتمالي في صالح القانون الأخلاقي وآخر في صالح الحرية، ثمة افتراض دائما في صالح القانون. بحسبان أن الاحتمالانية تشغل موضعا وسطا بين طرفي الانحلال والصرامة، ثمة مجال للجدل، الذي أثير في حينه، حول كيفية مقاربة الاحتملاني طرفا أو آخر دون الوقوع في الخطأ الأخلاقي. لا شك أن للاحتمالانية جذورها في أعمال الأكويني، وحقيقة أن هذا التعليم يظل موضع جدل ترجع جزئيا إلى ذات حقيقة أن المساهمين في الجدل يرون أنفسهم محظيين بدعم الأكويني. إن هذا ما يجعلهم توماويين.

أي.برو.

*التوماوية التحليلية.

يصعب تحديد المواد سهلة التناول، لكن التالي مهم:

E. Gilson, *The Spirit of Thomism* (New York, 1964).
C. Hamilton, *Political Thoght in Sixteenth Century Spain* (Oxford, 1963).
Thomas de Vio (Cardinal Cajetan), The Analogy of Names (Louvain, 1959).

*** التوماوية التحليلية**. نهج فلسفي واسع يقيم علاقة متبادلة بين أساليب وانشغالات فلسفة العالم الناطق بالإنجليزية المعاصر ومفاهيم واهتمامات الأكويني وأتباعه. ثمة علاقة ما بين هذا النهج ونهج فلاسفة أكسفورد ما بعد الحرب، مثال أوستن ورايل، الذين راموا إعادة طرح مفاهيم بعينها في تحليل الفكر والفعل، مثال القدرات والنزوعات، البارزة ضمن الفلسفة الأرسطية. في حالة التوماوية التحليلية، مجالات الاهتمام الرئيسة هي القصدية، الفعل، نظرية الفضيلة، الأنثروبولوجيا الفلسفية، السببية، والجوهرانية. نادرا ما يستخدم تعبير «التوماوية التحليلية»، لكنه عادة ما يشير

إلى جوانب من أعمال فلسفية كتلك التي قام بها انسكومب، دوناجان، جيتش، جريسز، كيني، وماكنتاير.

جي.هيل.

P.T. Geach, "Form and Existence", in *God and the Soul* (London, 1969).

A. MacIntyre, *First Principles, Final Ends and Contemprary Philosophical Issues* (Milwaukee, 1990).

* **تومسون، جودث جارفس (1929–).** فيلسوفة أمريكية اشتهرت باستخدامها أمثلة فرضية لإثارة أحداس تعين على كشف أخلاقيات بدهية. يسلّم أكثر براهينها تأثيرا من هذا النوع بأن الجنين شخص ولكن يدافع عن جواز *الإجهاض عبر الركون إلى حالة مماثلية حيث يكون بمقدور امرأة أن توقف توفير دعم حياة شخص بريء آخر، ارتبطت به دون إرادة، فقط بقتله. تعتقد تومسون أن الحقوق، التي تحللها على أنها قيود غير مطلقة على سلوك من تشهر في وجوههم، هي المكونات الرئيسة للأخلاق. هكذا تجادل مثلا بأن الدفاع عن النفس جائز فقط إذا كان من يدافع المرء عن نفسه ضده كان له أن ينتهك حقوق المرء؛ ذلك أن مثل هذا الشخص لا يكون بمقدوره الاحتياز على حق عدم منعه من انتهاك حق آخر.

جي.مكم.

J.J. Thomson, *Rights, Restitution, and Risks*, ed. William Parent (Cambridge, Mass., 1886).

* **تيار الوعي.** استعارة وليام جيسم الشهيرة للطريقة التي يبدو بها *الوعي. في كتابه *The Principles of Psychology* (1890). تطرح الاستعارة في فصل عنوانه "The Stream of Thoght". بعد عامين، في كتابه *Psychology: The Briefer Course*، يسمى الفصل المناظر "The Stream of Consciousness". ربما يكون جيمس، الذي كرس كثيرا من نظريته في علم النفس للعمليات اللواعية، قد غير العنوان، ومن ثم الاستعارة، لتوكيد أن الاستعارة فينومولوجية صرفة ـ الوعي يبدو مثل التيار. باعتبار أن جزءا من التفكير، الجزء الواعي، هو الذي يبدو بطريقة ما، فإن الاستعارة تقتصر على ذلك الجزء، الوعي. التيار الواعي عنده شخصي، يشعر به على أنه متصل، يتحرك قدما، ويطرأ عليه تغير مستمر. يتوجب علينا الحديث والتركيز على أوضاع محددة تحتاز على محتوى. غير أن الاستعارة صممت للفت أنظارنا إلى التيارات العميقة والواسعة المحيطة بتلك الأفكار وتجعلها ذات معنى بطريقة ما. «هالة العلاقات» المحيطة والمشكّلة لكل صورة ذهنية أو فكرة يسميها جيمس «منطقة شبه الظل» أو «طرف الوعي».

أو.ف.

Williams James, The Principles of Psychology (1890), 2 vols. (New York, 1950).

, *Psychology: The Briefer Course* (1892), ed. G. Allport (New York, 1961).

* **التيلولوجيي، التفسير.** مشتق من الكلمة اليونانية التي تعني غاية، مهمة، إتمام، أو كمال. تحاول التفسيرات التيلولوجية تفسير الأشياء والخصائص بالركون إلى إسهامها في أوضاع أمثولية، أو تأدية الوظائف العادية، أوتحقيق أهداف، خاصة بالكليات أو النظم التي تنتمي إليها. قصة سقراط (في محاورةأفلاطون *Phaedo*) عن كيف أننا نريد فهم الأشياء عبر ما هو أفضل، نقاش مبكر للتيلولوجيا. ثمة نقاش آخر في حديث أرسطو عن تفسيرات «العلة النهائية» عبر ما من أجله يكون الشيء، أو يقوم به، أو يؤثر فيه. يسخر فولتير من مثل هذه التفسيرات في *Candide*.

ثمة حالات كثيرة يخفق فيها إسهام الشيء في إحداث نتيجة مرغوبة في تفسير حدوثه. إن ما تقوم به مطر الربيع للمحاصيل لا يفسر المطر في الربيع. ولكن افترض أننا اكتشفنا أن خصائص شيء قد صممت وحوفظ عليها من قبل خالق عاقل كي يمكنه من تأدية مقصد ما. آنذاك يكون بمقدور فهم إسهام الخاصية في تحقيق ذلك المقصد معينا على تفسير وجودها دون أن نفترض خطأ أن كل شيء هو ما هو بسبب ما يسبب من آثار. ثمة أشياء كثيرة (مثال الساعات المصممة بطريقة جيدة بحيث تعمل بطريقة منتظمة) نعرف أنها صنعت من قبل صناع عاقلين بغية تحقيق مقاصد نفهمها جيدا، ما يمكّن من تفسير خصائصها على هذا النحو. ولكن إذا كانت كل التفسيرات التيلولوجية تفترض تصميما واعيا، لن يقبل التفسيرات التيلولوجية للأشياء إلا المؤمنين بالخلق، ولن يقبل التفسيرات التيلولوجية للظواهر الاقتصادية والاجتماعية إلا أشياع نظرية المؤامرة.

التفسيرات التيلولوجية التي لا تفترض أن ما يراد تفسيره عمل كائن فاعل عاقل نجدها في البيولوجيا، علم الاقتصاد، وغيرهما. عادة ما تتضمن تبريراتها مكونين: تحليلا لوظيفة الشيء المراد تفسيره وتفسيرا aetiological [للمقاصد].

يروم التحليل الوظيفي تحديد إسهام الشيء المراد تفسيره في نشاط أساسي ما، لتأدية الكائن العضوي، أو الموضوع، أو النسق الذي ينتمي إليه، وظيفته على نحو مناسب أو لرفاهته أو الحفاظ عليه. مثال ذلك، بافتراض

ما نعرف عن إسهام تدوير الدم العادي في أنشطة ورفاهة الحيوانات ذوات القلوب، أفضت بنية وسلوك القلب بالفسيولوجيين إلى تحديد وظيفته في الإسهام في التدوير. بافترض وظيفة جزء من الكائن العضوي، يمكن تحديد وظيفة الأجزاء الفرعية (مثال نهايات عصبية في القلب) بإسهامها - إذا كان لها أي إسهام - في وظيفة الجزء (مثال إثارة تقلصات القلب). تثار إشكاليات امبيريقية في البيولوجيا و*العلوم الاجتماعية مهمة وإشكاليات مفهومية لا تقل أهمية في فلسفة العلم تنشأ عن مسائل تتعلق بتقويم عزو مقاصد ووظائف.

ليس بمقدور التحليل الوظيفي تفسير وجود الخاصية دون تصور تيلولوجي يفسر كيف جاءت الخاصية إليحيث نجدها. في تفسيرات الانتخاب الطبيعي عادة ما تركن التفسيرات .aetiological إلى (1) آليات نقل وراثية تنتقل عبرها الخاصية من جيل إلى جيل تال، و(2) آليات انتخاب (مثال الضغوطات البيئية) تحصل بفضلها العضويات ذات الخصائص المعنية على فرص أفضل في التناسل من تلك التي تعوزها. إن تبرير التفسيرات الغائية في البيلوجيا الاجتماعية، الأنثروبولوجيا، الاقتصاد، وفي مجالات أخرى، تفترض عادة إمكان العثور على تفسيرات للانتقال وآليات الانتخاب تناظر على وجه التقريب (1) و(2).

ج.ب.ب.

*السببية؛ البيولوجيا، الفلسفية، في، الإشكاليات؛ نيجل، إرنست.

Morton O Beckner, *Biological Ways of Thoght* (Berkeley, Calif., 1968), chs. 6-8.

Larry Wright. "Functions", Christopher Bourse, "Wright on Functions", Robert Cummins. "Functional Analysis", in Elliot Sober (ed.), *Conceptual Issues in Evolutionary Biology* (Cambridge, Mass., 1984).

يحتوي هذا الكتاب أيضا عليالمزيد من الإشارات إلى أدبيات كلاسيكية.

* **التيلولوجيا:** انظر التيلولوجي، التفسير؛ أرسطو؛ السببي؛ البيولوجيا، في، الفلسفية، الإشكاليات؛

ث

* **الثورة**. جيشان أو تغير سياسي متطرف. تفهم أصلا عبر استعارة فلكية، فالثورات (revoutions) كانت عمليات دورية تتحرك عبر أربع مراحل: الاستبداد، المقاومة، الحرب الأهلية، ثم الاستجابة. في الأزمنة الحديثة، عتم المصطلح تلك الإشارة وأصبح يدل على تغير في الدستور، نظام الحكم، والنظام الاجتماعي. التغير مقصود ومبرمج، يتخذ وفق برهان أيديولوجي يعتبر النظام الأقدم استبداديا، فاسدا، أو قمعيا، ويعد بعصر جديد ويبرر الأثمان (الباهظة) التي تدفع عادة.

يتوجب تمييز الثورة عن الانقلاب *coup d'etat*، حيث لا يتغير سوى الحكام لا النظام ككل («ثورة البلاط» في دولة ملكية أو أوتوقراطية)، وعن الانفصال والتحرر الوطني، حيث يكون الهدف هو الاستقلال عن الحكم الأجنبي، وليس دولة أو مجتمعا جديدا متطرفا أو ليس بالضرورة كذلك. من ثم فإن تبرير السياسيات الثورية حال التخلص من الاستعارة الدورية يتوجب أن يتجاوز قائمة لجرائم حاكم أو مجموعة بعينها من الحكام، محلية كانت أم أجنبية. إذا كان يتوجب أن يبرر ما هو في حاجة إلى تبرير، يتوجب أن يشمل دفاعا مفصلا عن نظام الحكم المقترح الجديد ووصفا للتغييرات التي سوف يقوم بها هذا النظام في المجتمع ككل. لا يمكن تسمية الصراع من أجل الاستقلال ثوريا إلا حين يدافع أنصاره عن مشروعهم بهذا المعنى العام، مستهدفين، على طريقة أمريكيي القرن الثامن عشر، «نظاما جديدا للعصور».

وفق نطاق المقترحات الموعود بها، توصف جدة «النظام الجديد»، السياسات الثورية، بأنها نوع من المسيحانية الدنيوية، تكاثر سياسي لرؤى يهودية ومسيحية في نهاية الزمن. لا ريب أن الثوريين يكيفون ويستخدمون خطابة دينية، ولكن برنامجهم، رغم أنه متطرف ضرورة في علاقته بنظام الحكم القديم، ليس متطرفا ضرورة في علاقته بالتاريخ البشري ككل. بمقدوره أن يصف، وغالبا ما يصف نظاما قمعيا مفردا، لا بشرية منحطة، وطائفة بعينها من التغييرات، لا تخليصا مفردا وشاملا من الخطيئة.

أيضا فإنه لا يتوجب على التغييرات أن تتخذ شكلا تخليصيا كي تبرر أثمان الإطاحة بالنظام القديم وتأسيس نظام جديد. الدفاع النمطي عن العنف الثوري أقرب تعلقا بإثراء الأيديولوجيات والممارسات المكرسة المفترض وتعزيز تشبث الحكام القائم منه إلى الأمجاد القادمة. المؤسف أنه غالبا ما يجد هذا الدفاع استخدامات مستمرة بعد الإطاحة بنظام الحكم الجديد، حين تتواصل الأيديولوجيات والممارسات وأحيانا يتم تبنيها بعناد جديد يمارسه أناس عاديون. مسار السياسيات الثورية اللاحق محدد أساسا بعلاقة القادة الملتزمين بالبرنامج («الطليعة») بأتباعهم الذين يتزايد قدر ممانعتهم. إن أصعب سؤال يواجه القادة (ولعله ليس صعبا على غيرهم) هو ما إذا كان الحكم بالعنف جائز أخلاقيا أو حكيما سياسيا خلال هذه الفترة. ما قدر ما يستطيع الإلهام الثوري تبريره؟

تشير إجابة متواضعة عن هذا السؤال الأخير («ليس كثيرا») إلى سياسات إصلاحية عوضا عن ثورية أو لعلها تشير إلى ما يسمى «بالثورة الطويلة»، حيث يحافظ على البرنامج المتطرف ولكن مع بذل جهد منظومي للتقليل من أثمان تحقيقه. غير أن معظم الثوريين ربما سوف يجادلون بأن التغييرات التي يقصدونها تتطلب نقلة تاريخية ـ هزيمة تامة لنظام الحكم القديم واحتكار السلطة من قبل أفراد على شاكلتهم

وتبرر حقيقة ما يدفع من أثمان.

م.والز.

*ماركس؛ الماركسية؛ المحافظية؛ الليبرالية.

Crain Brinton, *The Anatomy of Revolution*, re.edn. (New York, 1952).

John Dunn, *Modern Revolutions* (Cambridge, 1972).

Ted Honderich, *Violence for Equality* (Harmondsworth, 1980).

J.L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy* (New York, 1960).

* **ثابت.** في *الحساب القضوي، الثابت عامل دال - صدقي، من قبيل «ليس»، «و»، أو «أو»؛ فمثلا قيمة «س و ص» الصدقية دالة لقيم صدق «س» و«ص»: إنها تصدق حال صدقهما معا، وتبطل في سائر الأحوال. «في المقابل، يطبق «المتغير» أصلا على حروف الجمل «س»، «ص»، الخ. يمكن أن يحدد الدور الخاص الذي يقوم به الثابت من قبل *جدول الصدق، أو عبر قواعد طرحه وحذفه (القواعد الأساسية التي تحكم وروده في الاستدلالات المنطقية). في غير سياق الحساب القضوي، يمكن أيضا وصف معاني رمزية مثبّتة بالثوابت، مثل الرموز «كل»، «بعض»، «يتماهى مع» (في المنطق المحمولي)، والرمزين «ضرورة» و«بالإمكان» (في *منطق المقاميات).

ر.ب.ل.ت.ب.

W. Hodges, *Logic* (Harmondsworth, 1977), sect. 17.

* **الثابت، الاقتران.** تعبير استخدمه هيوم لوصف علاقة حدثين يقترن أحدهما بالآخر اقترانا دائما. إذا كانت الإصابة بالأنفلونزا تتبع دائما بالإصابة بالحمى، فإن هذين الحدثين «مقترنان بشكل ثابت»؛ إذا لم يكن ثمة دخان من غير نار، ثمة اقتران ثابت بين إنتاج الدخان والحرق. اعتبر هيوم خبرتنا بالاقترانات الثابتة المصدر الأساسي لفكرتنا عن *السببية. كثير من الشراح يذهبون أيضا إلى أنه اقترح تحليلا للسببية عبر الارتباط الثابت.

ب.ج.م.

D. Hume, *A Treatise of Human Nature* (1739), ed. L.A. Selby-Bigge and P.H. Nidditch (Oxford, 1978), I. iii. 6 and 15.

* **الثقافة.** يمكن أن تستخدم هذه اللفظة بمعنى واسع بحيث تصف كل الجوانب المميزة لأسلوب بعينه في العيش، أو بمعنى أضيق بحيث تشير فحسب إلى أي نسق قيمي متضمن في ذلك الأسلوب. نمطيا، يشكل فهم الثقافة بالمعنى الواسع أحد مواضع عناية الدراسات التاريخية، الأنثروبولوجية، والاجتماعية. تنتمي دراسة الثقافة بالمعنى الضيق إلى مجال الإنسانيات، التي تتعين مهمتها في تأويل ونقل إلى الأجيال القادمة نسق قيمي يجد عبره المشاركون *لطريقة الحياة معنى وغاية. في كلا المعنيين، يمكن اعتبار الثقافة فاعلا سببيا يؤثر في عملية التطور عبر وسائل بشرية خالصة. ذلك أنها تسمح بالتقويم الواعي ذاتيا للإمكانات البشرية في ضوء نسق قيمي يعكس المثل السائدة حول ما يتوجب على الحياة الإنسانية أن تكون. هكذا تكون الثقافة شيئا لا غنى عنه للتحكم البشري المتنامي في المسار الذي يتغير عبره الجنس البشري.

جي.ك.

C. Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York, 1973).

يستكشف هذا الكتاب مترتبات التأثير التطوري للثقافة.

E. Hatch, *Theories of Man and Culture* (New York, 1973).

مسح للنظريات الأنثروبولوجية للثقافة.

R. Williamsm, *Culture and Society* (London, 1958).

يتتبع فكرة الثقافة في تاريخ الأفكار.

* **الثالث، الرجل، برهان.** استحدث أرسطو تعبير «الرجل الثالث» (الذي يشير إلى كينونة إضافية مغايرة للإنسان الفرد، مثل سقراط أو أفلاطون، ونوع الإنسان بوجه عام) وذلك بتشكيل برهان متراجعة أنطولوجية سيئ السمعة ظهر بداية في محاورة أفلاطون Parmenides وتأثر به الفلاسفة منذ ذلك الحين. يبين البرهان، الذي يبدو أنه موجه ضد نظرية أفلاطون المبكرة في *المثل، أن المقدمات التي نحتاجها لاستلزام وجود مثال يمكن إعادة تطبيقها لاستلزام وجود المزيد من المثل على نحو يتضمن متراجعة لامتناهية. مكمن قوة البرهان إنما تتعين فيما إذا كان يتوجب على المثال الأفلاطوني (أو أية كينونة مشابهة) أن يعتبر ضمن المواضيع الأخرى المرتبطة به. حدث جدل نشط حول فعالية هذا البرهان؛ حيث أقرت الأغلبية أنه يستغل خللا حقيقيا في فكر أفلاطون المبكر، في حين ترى أقلية أن أفلاطون لن يقر مقدماته ولا استدلاله.

جي.د.ج.إي.

ثمة مقالة جيدة ظهرت إبان أوج الاهتمام بهذا البرهان:

Colin Strang, "Plato and the Third Man", *Proceedings of the Arisotelian Society*, supp. Vol, (1963).

* **الثلج أبيض.** «الثلج أبيض» صادقة إذا وفقط إذا كان الثلج، مثال تارسكي الشهير على ما أسماه الصورة T. لقد بين كيف أن صدق جمل اللغة الصورية L يمكن أن يعرف بحيث تكون مكافئة للصورة T نسبة لكل جمّلة في L نتيجة، دون إنتاج *مفارقة الكاذب سيئة السمعة. حاول البعض، من أهمهم ديفدسون، توظيف أفكار تارسكي في طرح تحليل *لسيمانتكس اللغة الطبيعية. غير أن تأويل نتائج تارسكي في سياق اللغات الطبيعية، كنظرية في الدلالة، أو كتشخيص وحل لمفارقة الكاذب، أثار الكثير من الانتقادات أساسا بسبب ما اعتبر فروقا واضحة بين بنى اللغات الطبيعية واللغات الصورية.

سي.هـ.

*الدلالة، نظرية الصدق.

A. Tarski, *Logic, Semantics, Mathematics*, 2nd edn. (Indianapolis, 1983).

* **الثنائية.** النظرية التي تقر أن العقل والمادة شيئان مختلفان. أشهر دعاتها هو ديكارت، الذي يجادل بأنه بوصفه ذاتا ذات فكر وخبرة، يستحيل أن يتكون من مادة ممتدة فحسب. يتوجب على طبيعته الأساسية أن تكون لا مادية، رغم أنه (أي رغم أن نفسه) مرتبطة بشكل حميم بجسده. البرهان الأساسي على الثنائية يتعين في أن حقائق تتعلق بعالم الجسيمات ومجالات القوة الخارجي الموضوعي، وفق ما كشف عنه العلم الفيزيقي المحدث، ليست حقائق عن كيفية ظهور الأشياء من أي منظور بعينه، في حين أن الحقائق الخاصة بالتجربة الذاتية تتعلق على وجه الضبط بكيف تكون الأشياء من منظور ذوات واعية مفردة. يتوجب أن توصف باستخدام ضمير المتكلم فضلا عن الغائب.

يجادل ديكارت بأن الوجود المنفصل للعقل والجسم قابل للتصور، ما يستلزم إمكانه؛ ولكن إذا أمكن لشيئين أن يوجدا وجودا منفصلا، فإنهما ليسا متماهيين. يطرح سول كريكي شكلا معاصرا لهذا البرهان ضد شكول معاصرة للمادية العلمية تزعم أن العلاقة بين الأوضاع الذهنية وأوضاع الدماغ تشبه علاقة الماء بـ يد2 ا. بيّن أن ما يحدث في العقل يرتهن بما يحدث في الدماغ؛ غير أن عمليات الدماغ المادية لا تبدو قادرة على تشكيل خبرة ذاتية بالطريقة التي يشكل بها الهيدروجين والأكسجين الماء. التحديدات النظرية لهوية الحدود التي تعد مادية وموضوعية لا يوفر نموذجا لحالات المماهاة التي يكون فيها حد مادي والآخر ذهني وذاتي. على ذلك، بينما تصادفنا إشكاليات في مماهاة العقل بالدماغ، لا يتضح أيضا أي نوع آخر من الكينونات يمكن أن يحتاز على أوضاع ذاتية ومنظور.

يقر مذهب ثنائية الجواهر أن العقل أو النفس كينونة لا مادية، ولكن هناك أيضا نظرية الجوانب المزدوجة أو ثنائية الخواص التي تنكر وجود نفس دون جسم، وتقر وجود شيء واحد، الشخص، يختص بنوعين من الخصائص مختلفين بطريقة لا تقبل الرد، خصائص ذهنية وأخرى مادية. مذهب ثنائية الجواهر لا يترك مجالا لإمكان أن تكون النفس قادرة على الوجود بشكل مستقل عن الجسم، سواء قبل الولادة أو بعد الموت؛ أما نظرية ثنائية الخواص فتتيح هذا الإمكان. تسمح هذه النظرية الأخيرة باتساق السببية الذهنية والمادية، فعلة الحدث يمكن أن توصف من جانب باعتبارها حدثا ماديا في الدماغ، ومن آخر باعتبارها رغبة، عاطفة، أو فكرة. عادة ما يشترط مذهب ثنائية الجواهر مثل هذا التفاعل بين النفس والجسم. تسلّم النظريات الثنائية على الأقل بالإشكالية الحاسمة المتعلقة بموضعة الوعي ضمن مفهوم علمي حديث للعالم المادي، لكنها تقتصر على طرح صياغة ميتافيزيقية للإشكالية عوضا عن حلها.

الرغبة في تنكب الثنائية هو الدافع المموه لكثير من الأعمال المعاصرة في إشكالية العقل ـ الجسم. لقد سخر جلبرت رايل منها بأن وصفها بنظرية الشبح في الآلة، كما أن هناك أنواعا مختلفة من *السلوكية والمادية صممت لتبيان أنه بالمقدور إيجاد موضع للأفكار الإحساسات، المشاعر، وسائر الظواهر الذهنية في عالم مادي صرف. غير أن هذه النظريات تواجه صعوبة في تفسير *الوعي و*النوعيات الذاتية. لا يبدو أن الثنائية مذهب صحيح، وكذا شأن المادية؛ غير بدائل هذين المذهبين ليست بيّنة.

ت.ن.

*الهوية، نظرية؛ العقل ـ الجسم، إشكالية.

Rene Descartes, *Meditations*.

S. Kripke, *Naming and Necessity* (Cambridge, Mass., 1980).

C. McGinn, *The Character of Mind* (Oxford, 1982).

* **المثنوية.** في المنطق، تقسيم كل إلى جزأين، كما يحدث حال تقسيم فئة إلى فئتين جزئيتين متنافيتين وشاملتين، أو تقسيم *النوع إلى جنسين منفصلين بالطريقة نفسها. عادة ما يسمى هذا الإجراء «تقسيم عبر

مثنوية»، وهو يعرف أحيانا باسم «مثنوية عبر التناقض»، لأن التصنيف الثنائي الناتج قد يحدد عبر «علامات تناقض»، كما يحدث عندما نقول «إنه محتم على كل شيء أن يكون أحمر أو غير أحمر».

يتعين أحد تطبيقات هذا المفهوم في *التعريف بالتقسيم، حيث تصنف كينونة عبر خاصية مميزة إلى نوع وأجناس. غير أن أرسطو ينتقد هذا الإجراء لعوزه اليقين القاطع الذي يتميز به القياس الاستنباطي، وذلك على اعتبار أن عجزنا عن النيقن من اختيار الخاصية المميزة المناسبة، يجعلنا عاجزين عن التأكد من أن التقسيم الناتج تقسيم شامل.

مفارقة *الاستديوم التي يقول بها زينون الإيلي تسمى أحيانا «المثنوية»، بمعنى التقسيم الحسابي أو الهندسي. تقر المفارقة أنه ليس بمقدور المرء أن يعبر مسافة بعينها، لأن ذلك يتطلب بداية أن يعبر نصفها، وهذا يتطلب بدوره أن يعبر نصف النصف، وهكذا إلى ما لانهاية. غير أننا لا نستطيع أن نطوي عددا لامتناهيا من مثل هذه النقاط في زمن متناه.

أي.سي.ج.

Aristotle, Physics, bk. 6, ch. 8, for Zeno.
——, Posterior Analytics, bk. 1, ch. 31; bk. 2, ch. 5.

* **ثنائي التكافؤ**. مبدأ دلالي مفاده أن كل جملة إما أن تكون صادقة أو باطلة. هذا مبدأ ينكره الحدسيون، لأنه يعني عندهم إقرار أن كل جملة يمكن إثباتها أو دحضها، وهذا أمر لا يقره أحد. ثمة ثلاثة أمثلة يزعم أنها مخالفة: (1) *الغموض: «هذا أحمر» ليست صادقة ولا باطلة في حالة الخط الفاصل؛ (2) جملة *أغلوطة الكاذب: «هذه الجملة باطلة»؛ (3) فشل الإشارة: إذا لم يكن ثمة فيل ماثل أمامنا، قد نجادل بأن الجملة «يبدو هذا الفيل هزيلا وجائعا» ليست صادقة ولا باطلة. أنصار ثنائية التكافؤ ينزعون إلى الجدل بأن تلك الأمثلة المخالفة المزعومة ليست جملا أصيلة.

ر.م.س.

*الحدسية.

W. Kneal and M. Kneal, The Development of Logic (Cambridge, 1962).

* **ثوريو، هنري ديفيد (1817–62)**. أحد أشياع *ترانسندنتالية نيو إنجلند، مؤرخ طبيعي، وناقد اجتماعي. زعم في Walden أن معظم الناس يمضون حيواتهم بطريقة سطحية، عبر السعي وراء الثروة واتباع العادات. المواجهة الحقيقية للواقع لا تكون إلا عبر عزل المرء نفسه عن تكلفات المدينة، الاقتصاد، والحياة الأسرية، والاتصال مباشرة بالطبيعة، حيث يكون بمقدور المرء «أن يواجه فحسب حقائق الحياة الأساسية». تحافظ الطبيعة على عفوية وبرية تقمعها الحضارة؛ الحريات المدنية التي توفرها الديمقراطية أقل أهمية بكثير من الحرية الروحية التي تجسدها الطبيعة وتحث عليها: «كل الأشياء الخيرة برية وحرة».

«*العصيان المدني» هو الدفاع الكلاسيكي عن الوعي ضد القانون المجحف. يتعين على المرء ألا يدعم قانونا لاأخلاقيا ويمكنه أن يحتج برفض دفع الضرائب التي تنفذ ذلك القانون مثلا، أو برفض الامتثال له وقبول عقوبة السجن. إن في هذا لجزاء لوعي الآخرين ولذا فإنه يدشن حركة اجتماعية.

سي.سي.

Leo Stoller, *After Walden: Thoreau's Changing Views on Eeconomic Man* (Sttanford, Calif., 1957).

* **الثيوديسيية [النزعة التبرير-شرورية]**. تفسير يبرر لماذا يسمح الله *بالشر، استجابة إلى إشكالية الشر. يطرح نصير هذه النزعة ما يعتبره المقاصد الفعلية، العقلانية، إلخ. التي تفسر وتبرر الأفعال الإلهية، والإحجام عنها، نسبة إلى الشر. تقابل هذه النزعة دفاعا، يشكل مشروعا أكثر تواضعا، يتعين في دحض البراهين الإلحادية المستندة على الشر دون الالتزام بزعم إيجابي بخصوص المبررات الإلهية. هكذا يطرح جون هك مثلا نزعة ثيوديسية، في حين يصوغ ألفن بلانتيجا دفاعا من ذلك القبيل. غالبا ما ترد فكرة *الإرادة البشرية الحرة في هاتين الاستراتيجيتين، ولكن بطرق مختلفة.

[لم يذكر معدّ هذا البند]

John Hick, *Evil and the God of Love* (London, 1968).
Alvin Plantiga, *God and the Other M inds* (Ithaca, NY, 1967).

* **ثيوصوفية**. بالمعنى العام، مذهب صوفي قال به مختلف المفكرين الألمان في نهاية*عصر النهضة، خصوصا جاكوب بويهم. يقر هذا المذهب أنه ليس بمقدور المرء الحصول على معرفة بالله إلا بنوع من الدراية الشخصية الصوفية. بمعنى أدق، ومختصر، هي اسم حركة قادتها مدام بلافاتسكي والسيد أني بسانت في القرن التاسع عشر رامت جلب التنوير إلى العالم الغربي عبر الركون إلى الدين والميتافايزيقا الشرقية.

أي.كيو.

* **ثيوفراستس (حوالى 371– حوالى 287 ق.م.)**.

زميل أصغر لأرسطو، وشريكه في أبحاثه وخلفه في رئاسة اللوقين، المدرسة التي أسسها أرسطو. كتب في كل شيء، من *منطق المقاميات [الجهة] (حيث طرح قاعدة تقر استحالة أن تكون النتيجة أقوى من أضعف المقدمات) إلى جزاءات التخلي عن إلتزام سابق بالبيع. تشتمل الأعمال التي بقيت على مخطوطات (قاصرة) لأنواع الشخصية البشرية، أعمال أساسية في علم النبات، ومقالات قصيرة تشتمل على Metaphysics تتضمن أسئلة أكثر مما تتضمن أجوبة. اعتبر رافضا لمواقف أرسطية تدعو إلى المزيد من *الميكانيكية و*المادية، غير أنه بولغ في التفريق بينهما، والأفضل ألا يعد رافضا عامدا لمواقف أرسطية بل مواصلا لتطبيق إجراءات أرسطية في البحث والنقد، متأثرا بتفضيلاته وميوله الخاصة به.

ر.و.س.

W.W. Fortenbaugh et al. (eds.), *Rutgers University Studies in Classical Humanities*, ii, iii, v, vii (New Brunswick, NJ, 1985, 1988, 1992, forthcoming).

ج

* **جادامر، هانز - جورج (1900-).** فيلسوف ألماني كان تلميذا لهيجل، وهو المؤيد المعاصر الأبرز *لعلم التأويل.

في كتابه *Truth and Method* (1960; tr. London, 1975)، حاول توضيح ظاهرة *الفهم *(Verstehen)* الذي يقابله التفسير *(Erkldaren)* الذي يميز العلوم الطبيعية. الفهم يمارسه كل من علماء الثقافة وغير العلماء؛ حتى علماء الطبيعة يفهمون حديث وكتابة بعضهم البعض. إننا نفهم المنطوقات، النصوص، الناس، الأعمال الفنية، والوقائع التاريخية. لقد حاول علماء التأويل السابقون إجراء تحسينات على نهج التأويل المناسب لمثل هذه الكينونات، لكنهم فشلوا في ملاحظة أن فهم الشيء، والمبادئ المنهجية التي استحدثوها مشروطة تاريخيا. مؤول النص القديم ينتمي إلى ثقافته المختلفة ومشروط بها؛ إنه «وعي تاريخي فعال» ينظر إلى الماضي ومخلفاته تشكل *أفقا بعينه، يشتمل على «فهم مسبق» محدد. هكذا يتضمن فهمه تفاعلا بين الماضي والحاضر، «دمجا للآفاق». لقد تم تأويل أفلاطون مثلا من قبل الأفلاطونيين المحدثين في القرن السادس بعد الميلاد، بطريقة مختلفة عن تأويله من قبل ألمان القرن التاسع عشر، والبحاث الإنجليز في القرن العشرين. ليس بمقدورنا تحديد أي تلك التأويلات يعد صحيحا، فأي حكم نطلقه مشروط تاريخيا وعرضة لتعديل مستقبلي. (إننا لا نستطيع حتى التأكد من أن تأويلنا للتأويلات الماضية صحيح). في أفضل الأحوال سوف يكون تأويلنا «أصيلا»، بحيث يقوم بأفضل استخدام تأملي للفهم المسبق أو «الحكم المسبق» الذي لا مناص من البدء منه. لذا يتوجب علينا معاينة فهمنا المسبق وكل العلاقات بالعالم والتاريخ المتضمنة فيه. إن فهمنا للماضي ومخلفاته لا يرتهن فحسب «بفهمنا لأنفسنا» بل يعمل على تعميقه.

في *Truth and Method* يبدأ جادامر بفهم الأعمال الفنية، وثمة مقالات عديدة متأخرة تتعلق بالفن *(The Relevance of the Beautiful and Other Essays)* (Cambridge, 1986). شاغله الأساسي هو خبرة الفن، عوضا عن أحكامنا بخصوص الفن أو مقاصد الفنان وعبقريته، وهو يحاول وصفها بالدقة التي يجد إليها سبيلا. العمل الفني وليس المتلقي هو محور هذه الخبرة، ولذا فإن كلمة «لعب» لفظة مناسبة لوصفها، بمعنى اللعبة التي «تنزع للسيطرة على لاعبيها». الحقيقة ليست حكرا على العلم، فللعمل الفني زعم بالحقيقة. الأعمال الفنية ليست معزولة عن العالم، وخبرة الفن «لا تتخلى عمن لا يحدث فيها تغيرا». لا تتضمن الخبرة الأصيلة بتلك الأعمال إعادة تشكيل تاريخية لظروف إنتاجه بل علاقة بها تبين أنه ما زال لديها شيء تقوله في عهدنا.

كرّس جادامر عدة أعمال لتأويل فلاسفة آخرين، خصوصا هيدجر، هيجل، وأفلاطون. ترتهن تأويلاته بمبادئ بعينها ليس ثمة إجماع حولها. يتوجب أن نأخذ في الاعتبار طبيعة النص، ما إذا كان مثلا محاورة محسّنة أو مجموعة من مذكرات المحاضرات. يجب أيضا أن نعتبر السياق الذي قيلت فيه الجملة، متلقيها المقصود، والسؤال الذي صممت للإجابة عنه. علينا مثلا ألا نعتبر ونقوّم البرهان الوارد في محاورة أفلاطونية بوصفه برهانا معزولا. يتوجب أن نعنى بدوره في المحاورة، أثره على المتلقي المحدد الذي وجه إليه، والسؤال الخلفية الذي رام الإجابة عنه. هكذا نشد جادامر الاستعاضة عن منطق القضايا «بمنطق السؤال

والـجـواب». (إنـه يـجـادل فـي *The Idea of Good in Platonic-Aristotelian Philosophy* (1978; tr. New Haven, Conn., 1986) بأننا لو أوّلنا أرسطو وأفلاطون على هذا النحو سوف نرى أن ثمة استمرارية في الفكر بينهما وأنهما أقرب إلى بعضهما بكثير مما يفترض عادة.) رغم إعجابه بهيجل، فإنه يختلف معه هنا: عند هيجل، خلافا شليرماخر، استخدام أفلاطون للشكل الحواري زخرفة لا يستدعيها النسق الفلسفي الذي كان يفضل التعبير عنه في شكل نثر متصل.

م.جي.آي.

H.J. Silverman (ed.), *Gadamer and Hermeneutics* (London, 1991).

G. Warnke, *Gadamer: Hermeneutics*, Tradition and Reason (Oxford, 1987).

J.C. Weinsheimer, *Gadamer's Hermeneutics* (New Haven, Conn., 1985).

*** جاسندي، بيير (1592–1655).** كاهن كاثوليكي غالبا ما يشتهر عند الفلاسفة بأنه صاحب مجموعة من الاعتراضات على كتاب ديكارت *Meditations*. كان جاسندي شخصية مهمة ومؤثرة بذاتها من شخصيات القرن السابع عشر. وظف ارتيابية سكتوس امبريريكس ضد أرسطو و*الأرسطية، رغم أنه من المشكوك فيه أن يكون مرتابا مخلصا. اعتناقه *الذرية الأبيقورية، فضلا عن نزعته الطوعية والامبيريقية العاقبية، أثرت كثيرا في فلاسفة القرن اللاحقين، وأثرت بشكل قوي في بويل ونيوتن. لقد كان مثلهما نصيرا للنزعة الميكانيكية، لكنه لم يكن ماديا. الراهن أن الفضل يرجع إلى حد كبير إليه في جعل الذرية منافسا قويا لشغل الفراغ الناجم عن السخط المتزايد بالأرسطية والرؤية الجسيمية للعالم.

جي.جي.م.

Barry Brundell, *Pierre Gassendi: From Aristotelianism to a New Natural Philosophy* (Dordrecht, 1987).

*** جـاكـوبـي، فـردريـك هـنـرتـش (1743–1819).** فيلسوف منتم إلى حركة التقوية من القائلين «بالإيمان والشعور». كان أكثر النقاد حدة لحركة *التنوير الفكري الألمانية التي يمثلها أساسا كل من وولف وكانت. فلسفته وشخصيته مهمان في نقل الفلسفة والأدب الألمانيين إلى *Weltanschauung* [رؤية كونية] صوفية ورومانسية بعض الشيء.

من ارتيابية هيوم اشتق قصور الفكر المنظومي المجرد والضرورة العلمية للمعتقد اللاعقلاني *(David Hume uber den Glauben)* (1787). ارتأى أن استخدام العقل المحض في الفلسفة محتم أن يفضي إلى السبينوزية (المتهمة آنذاك من قبل الجميع تقريبا بأنها تنادي بوحدة الوجود والجبرية). بقوله إن لسنج اعترف قبيل موته بأنه نصيرا لسبينوزا، سبب جاكوبي فضيحة بتوجيه مثل هذه التهمة المشينة إلى لسنج محط إعجاب الجميع، معجلا بذلك ما يسمى *Pantheismusstreit* [النزاع حول مذهب وحدة الوجود] بينه وبين معاد أخر للسبينوزية كان أفضل صديق ليسنج، ألا وهو موزس مندلسوهن. استمر النزاع في الكتب، المقالات، والمراسلات الخاصة التي تم تداولها ونشرها دون تصريح. كان كل مشارك قد تأثر بأصدقائه وأتباعه، والنزاع الناتج لم يكن مشهدا ثقافيا. موت مندلسوهن في أوج النزاع عام 1786 أيقظ تهما سببها جاكوبي؛ لقد جعلت هذه التهمة المشوهة للسمعة النزاع يتفاقم وأعطته عمقا عاطفيا ودراما شخصية عرضت شرعية التنوير بأسره لخطر، وما لبث أن أسهم في النزاع كل من هامان، هردر، جيته، وكانت.

اتفق جاكوبي ومندلسوهن على أن العقل الخالص ليس وسيلة كافية للميتافيزيقا وأن تنكب الميتافيزيقا هاوية السبينوزية يتطلب شيئا آخر. إنه فعل من أفعال الإيمان عند جاكوبي (يسميه *salto mortale*) وهو الحس المشترك عند مندلسوهن. ركن كل منهما إلى الجانب العملي (أي الأخلاقي) من فلسفة كانت. غير أن كانت، الذي اعتبر طرفي النزاع مناوئين للعقل، «محك الحقيقة»، ولذا أنكر في *What is Orientation in Thinking?* (1786) كلا من تينك الرؤيتين. كان جاكوبي واحدا من أكثر نقاد كانت فعالية، بل إنه اشتهر في القرن العشرين بحكمته القائلة «بدون *الشيء ـ في ـ ذاته لا أستطيع أن ألج فلسفة كانت وبها لا أستطيع أن أمكث فيها».

ل.و.ب.

Lewis White Beck, *The Routledge History of Philosophy, ed. R.C. Solomon and Kathleen Higgins* (London, 1993), vol. vi, ch.1.

Fredrick C. Beiser, *The Faith of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte* (Cambridge, Mass., 1988), chs. 2,3, and 4.

The Spenoza Conversation between Lessing and Jacobi, tr. G. Valle, J.B. Lawson, and C.G. Chappel (Canham, Md., 1988).

*** جاليليو جاليلي (1564–1642).** كان جاليليو عالم فلك وفيزيائي لا سبيل في المبالغة في تأثيره على تطور الفكر العلمي والفلسفي. لم يكن باحثا منكفئا على نفسه بل مجادلا في عقر دار الجامعات القيادية والقصور في إيطاليا عصر النهضة إلى أن أدين من قبل محاكم

التفتيش الرومانية، وقد عارض بسلوكه وقلمه فرض أية سلطة على دراسة الظواهر الطبيعية، وأيد حرية البحث والتعبير.

عارض *الأرسطية مؤكدا أن الرياضيات تشكل لب الفيزياء. طور قوانينه في الحركة عبر القيام بقياسات دقيقة في أبحاثه الامبيريقية، وأضاف إليها تجارب ذهنية وبراهين استنباطية ليبين أنه ليس استقرائيا أو امبيريقيا ضيق الأفق. بعد ذلك قام بتقويض علم فلك العين المجردة الذي كان قائما في أزمنة ما قبل التاريخ عبر توجيه مقرابه إلى السماء، مكتشفا أدلة حاسمة ضد الأكوان الأرسطية ـ البطلمية تؤيد نظرية كوبرنيكس.

قصة نزاعه مع الكنيسة الرومانية قصة شهيرة ـ كيف تمت إدانته عام 1633 لتأييده الكوبرنيكية في كتابه *Dialogue Concerning the Toe Chef World Systems* (1632)، بعد أن منع من القيام بذلك عام 1616.

غير أن ريدوندي شكك في التأويل المألوف لهذه القصة، مستخدما أرشيفات للفاتيكان لم يسبق استخدامها، زاعما أن جريمته الأساسية في عين الكنيسة لم تكن تتعين في تأييده الكوبرنيكية بل في قوله بنظريته الذرية في المادة، التي لم تكن متسقة مع تعليم الإحالة [إحالة خبز القربان إلى جسد المسيح] ومن ثم ما جعلها ترتاب في قداسة القربان المقدس. غير أنه كان من شأن الاتهام بالهرطقة ضد شخصية مرموقة مثل جاليليو أن يحدث فضيحة خطرة، ومن ثم وجهت إليه تهما ملفقة أقل وطأة.

شاهت سمعة جاليليو، غير أن أعماله العلمية اللاحقة بينت أنه بالرغم من الخطر الحقيقي الذي كان يتهدده ظل يدافع عن الممارسة الحرة للعقل البشري رائدا وفيًا للعلم بوصفه مهنة دنيوية، دون أن يشير إلى ارتباطه بالدين.

أي.بل.

*محاكمة الفلاسفة.

Pietro Redndi, *Galilio: Heretic* (London, 1988).
William R. Shea, *Galilio's Intellectual Revolution* (London, 1972).

*** جالين (129– نحو 200).** عالم أحياء يوناني من بيرجمون، آسيا الصغرى. كتب بطريقة مثيرة ومفيدة عن الفلسفة الأخلاقية، النهج العلمي، والمنطق، حيث من المرجح أن يكون طرح الشكل الرابع من القياس، وهو تصنيف أكثر عقلانية إذا كان «القياس» يشتمل على النتيجة ولا يقتصر كالسابق على المقدمات. أجرى جالين دراسات بيولوجية وفسيولوجية دقيقة على الكثير من الأنواع الحيوانية، منها القرود، كما قام بالتجريب على حيوانات حية. ملاحظاته الدقيقة ورؤيته الغائية للعالم ـ التي كانت مقبولة بالقدر نفسه عند علماء اللاهوت اليهود والمسيحيين والمسلمين ـ جعلته أكثر علماء الأحياء تأثيرا، إلى أن جاء فيساليوس في القرن السادس عشر.

الراهن أن سمعته الحسنة، فضلا عن اعتقاده بأن الدم ينحسر ويسري خلال الجسم، شكلتا العوائق الأساسية في طريق نظرية هارفي (1578–1657) الميكانيكية في تدوير الدم. نظرية جالين التي تقر أن *البنيوما ـ الأنفس الحيوانية والطبيعية والحيوية ـ يتم تشكيلها في الدماغ، الكبد، والقلب، على التوالي تدين بالكثير إلى اراسيتراوس (نحو 280 ق.م.). لقد استلزمت نظريته، على نحو مهم، وجود أجزاء صغيرة من الدم تتدفق عبر قنوات دقيقة غير مرئية في أسمك شغاف القلب ـ وهذا فرض ما بعد امبيريقي بطريقة مثيرة أنكره هارفي.

أي.جي.ل.

Nicholas Rescher, *Galen and the Syllogism* (Pittsburge, 1966).

فيما يتعلق بمنطق جالين.

Charles Singer and E. Ashworth, *A Shotr History of Medicine*, 2nd edn. (Oxford, 1962).

فيما يتعلق بأعماله الطبية.

*** الجانسينية.** حركة في الفكر الفرنسي الكاثوليكي في القرن السابع عشر سميت على فليمنج كونيلس اوتو جانسن (1585–1638)، استلهمت من كتابه *Augutinus*. تقر هذه الحركة استحالة القيام بأعمال خيّرة دون رحمة الله، وأن رحمته لا تقاوم، وهي تتبنى موقفا صارما في الأخلاق المسيحية وتنتقد الخصوم اليسوعيين بسبب انحلالهم الأخلاقي. يسخر باسكال، الذي تأثر بها وتعاطف معها، من خصومها في كتابه *Lettres provinciales*.

ب.ل.كيو.

N. Abercrombie, *The Origin of Jansenism* (Oxford, 1936).

*** الجبرية.** الاعتقاد، الذي يجب تمييزه عن *الحتمية السببية، بأن تقليب الرأي والفعل ليسا مجديين لأن المستقبل سوف يكون على حاله بصرف النظر عما سوف نقوم به. وفق «برهان اللاجدوى» الذي أقره بعض الأقدمين، «إذا قدر لك الشفاء من هذا المرض، سوف

تشفى منه بغض النظر عما إذا كنت استدعيت طبيب؛ وعلى نحو مشابه، وإذا قدر لك ألا تشفى منه لن تشفى منه بغض النظر عما إذا كنت استدعيت طبيب؛ إما شفاؤك مقدر أو عدم شفائك مقدر؛ ومن ثم لا جدوى من استدعاء طبيب». لذا فإن كل الأفعال والخيارات «ليست مجدية» لأنها عاجزة عن التأثير في المستقبل. الحتميون ينكرون الجبرية على اعتبار أنه قد يكون محتما ألا نشفى إلا باستدعاء طبيب.

ر.سي.و.

*الحتمية المنطقية؛ المنطق متعدد القيم.

R. Taylor, *Metaphysics*, 3rd edn. (Englewood Cliffs, NJ, 1983).

* **جِبرد الن (1942–).** فيلسوف أمريكي، وأستاذ في جامعة متشجان، طور نظرية عامة في الحكم المعياري. وفق نظريته التعبيرية، أن تستشهد بمبرر لتبرير فعل أو حكم هو أن تقبل قواعد سلوكية تمنحه قيمة في سياق تقليب الرأي فيه. تقوم تلك القواعد بوظيفة تنسيق ـ اجتماعي بيولوجية، يطرح جبرد تصورات طبائعية في قوتها ودرجة موضوعيتها. تتعلق الأخلاق بعقلانية مشاعر من قبيل الشعور بالذنب والغضب تجوّز أفعالا غير تعاونية. تحتاز المشاعرعلى مبادئ عقلانية تقر أن الظروف التي أثارتها تستدعي السلوكيات التي حتمتها، وتقوم القواعد الأخلاقية بالتصديق على مبادئ عقلانية تناسب تلك المشاعر التي تطورت بشكل طبيعي.

أي.هـ.ج.

A. Gibbard, Wise Choices, *Apt Feelings: A Theory of Normative Judgements* (Cambridge, Mass., 1990).

* **جتير، ادموند (1927–).** اشتهر في الابستمولوجيا الأنجلوسكسونية بسبب مقالة واحدة تبلغ ثلاث صفحات هاجم فيها التعريف الثلاثي *للمعرفة. يقر هذا التعريف أن «س يعرف ب» تعني:

1. ب صادقة.
2. س يعتقد أن ب.
3. اعتقاد س أن ب مبرر.

يبين جتير عبر مثال مخالف أن هذا التعريف ليس كافيا؛ ثمة حالات تصدق فيها كل هذه الجمل الثلاث، رغم أن س لا يعرف أن ب. مفاد الفكرة العامة هو أن اعتقاد المرء الصادق قد يكون مبررا بطريقة ترتهن كثيرا بالحظ، مثلا، حين يتصادف أن تتوقف ساعة عادة ما تكون دقيقة، في حين تشير عقاربها إلى الوقت الصحيح ساعة قيام شخص ما بالنظر إليها. في مثل هذه الحالة، يحتاز المرء على معتقد صادق مبرر، لكنه ليس معرفة (أشار رسل إلى الأمر نفسه قبل ذلك ببعض العقود.) ثمة جهود لا يستهان بها بذلت، خصوصا في الولايات المتحدة، للإصلاح من شأن التعريف. الأمثلة المخالفة للإصلاحات المقترحة تعرف بأمثلة جتير المخالفة.

جي.د.

E.L. Gettier, 'Is Justified True Belief Knowledge?', *Analysis* (1963).

* **الإجحاف.** في النظرية السياسية والاجتماعية، يكمن الإجحاف في التفريق بين الأفراد أو الجماعات في الاحتياز على ما هو مرغوب فيه وغير مرغوب فيه. أصناف الإجحاف الرئيسة المتجسدة في المجتمع سياسية، قانونية، اجتماعية، واقتصادية. أوضاع أشكال الإجحاف السياسي هي الأرستقراطية واستبعاد جماعات بعينها ـ النساء، الأقليات العرقية أو الدينية، أو من تعوزهم العقارات ـ من التصويت أو المناصب السياسية. كمثال على الإجحاف القانوني نذكر التفرقة في التعرض للمحاكمة الجنائية أو الدعوى المدنية، أو حرية التعاقد. يتضمن الإجحاف الاجتماعي تفرقة في المنزلة، الامتثال، التبعية ـ حيث تشكل الأنظمة العرقية حالة متطرفة. الإجحاف الطبقي إجحاف اجتماعي واقتصادي في آن، حيث يحصل الأبناء على ثروة ومنزلة آبائهم الوظيفية.

بعض أنواع الإجحاف تفرض سياسيا، وبعضها الآخر ينشأ بذاته ما لم يحل دونه. في حين أن معظم النظريات السياسية الحديثة تعارض فرض الإجحاف على الجماعات، فإنه يظل يتوجب عليها جميعها مواجهة السؤال عن قدر ما يتوجب القيام به للحول دون تطور الإجحاف، بين الجماعات أو الأفراد.

ثمة عاملان يجعلان من المستحيل الخلاص من الإجحاف كلية: أولا الحاجة إلى هرميات من القوى في أي نظام سياسي وقانوني، وفي أي نظام اقتصادي إذا استثنينا البدائي منها. ثانيا، حقيقة وجود أنواع من الإجحاف الطبيعي ـ في القدرة، حب المغامرة، والحظ ـ تؤثر في نجاح الناس في حيواتهم. لو ترك بعض الناس وحدهم لأثروا أكثر من غيرهم ووظفوا ثروتهم في عون أبنائهم، الذين سوف يقومون بما قم به آباؤهم، بحيث ينشأ نظام طبقي. الطبقة الأعلى سوف تنزع شطر الحصول على المزيد من القوة القانونية والسياسية والمنزلة الاجتماعية الأعلى، حتى لو كان النظام ديمقراطيا وليست هناك جماعة مستثناة قانونا من الحصول على تلك الامتيازات.

السؤال الأخلاقي هو ما إذا كان يتوجب على

المجتمع أن يعنى بتقليل عناصر مثل هذه الجماعات، **على** اعتبار أن الخاسرين، وأبناءهم على وجه الخصوص، لا يستحقون الأذى الذي يطالهم. دولة الضمان الاجتماعي - توفير فوائد اجتماعية تمولها الضرائب - وسيلة لإنجاز ذلك. يبدو أن المناهج المتطرفة أخلاقيا، المصممة للقضاء على الهرم الطبقي كلية عبر فرض قيود قانونية على تراكم الثروة الخاصة، تلزم بتدخل الدولة، المرفوض بوجه عام، في الحرية الشخصية فضلا عن الحرية الاقتصادية، كما يبدو أنها تقوض الفعالية الاقتصادية. يرى البعض أنه طالما كانت هناك مساواة في الفرص - بحيث لا يمنع أحد من أن يصبح غنيا أو مقتدرا إذا استطاع - فإنه لا اعتراض إجحاف النتائج. ولكن حتى لو كان ذلك أمرا مؤسفا أخلاقيا، قد يتوجب قبول بعض الإجحاف الطفيف في النتائج بوصفه وجها مستديما من أوجه العالم الاجتماعي.

ت.ن.

*المساواة؛ العدالة؛ الرفاهة؛ الرفاهية.

G.A. Cohen, 'Incentives, Inequality, and Community', in *The Tanner Lectures on Human Values* (Cambridge, 1992).

F.A. Hayek, *The Constitution of Liberty* (Chicago, 1960).

R. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (New York, 1974).

* **الجحيم**. تقليديا، تعليم المسيحية القائل إن الذين لا يؤمنون بالمسيح (حيث يتجلى الإيمان به نمطيا في السعي وراء المعمودية)، أو يؤمنون به لكنهم يرتكبون الخطيئة الأخلاقية (التي يستبان أنها خطيئة سيئة) ولا يتوبون عنها، يذهبون بعد موتهم إلى الجحيم. سوف يعاقبون بـ *poena damni* (عقاب الحرمان من رؤية الله في الجنة) و ***poena sensus***(الألم الحسي) إلى الأبد. (الإسلام يقول بتعليم مشابه.) ليست كل عناصر هذا التعليم جلية في العهد الجديد، وثمة علماء لاهوت متأخرون يطرحون بخصوصه بعض التحفظات، كما أن معظم علماء اللاهوت المحدثون ينكرون معظم جوانبه. لماذا يسمح *الله الخيّر بأن يحرم أحدا منه، ناهيك عن أن يعاني معاناة أبدية؟ ربما يتعين أحد أجزاء الإجابة في أنه من الكرم أن تعطي البشرية الخيار النهائي في رفض *الخير إلى الأبد.

ر.ج.س.

*الإيمان بالأخرويات؛ الله والفلاسفة.

J. Kvanvig, *The Problem of Hell* (New York, 1993).

* **الجديدة، الفلسفة، تشكك في كل شيء.**

والفلسفة الجديدة تشكك في كل شيء،
وعنصر النار أخمد تماما؛
ضاعت الشمس، والأرض، وليس ثمة إنسان ذو عقل حصيف
بمقدوره أن ترشده إلى الموضع الذي يتعين عليه البحث فيه.

(John Donne, 'An Anatomy of the World: The First Anniversary', lines 295-8)

نشر دون هذا العمل عام 1611، بعد مضي عام على قيام جاليليو بنشر أول تصور لملاحظاته بالمقراب، وحين كان ديكارت قد بلغ من العمر 15 عاما. إنه يجيء في الحد الفاصل بين نزعة العصور الوسطى والنهضة - الأسف على واقعة الهبوط والخطيئة الأصلية وعلى الافتراضات القائلة بأن العالم يسير كما الساعة إنما تطرح معا بالإشارة إلى كوبرنيكس، براه، وكبلر، والجدل حول ما إذا كانت النار حول العالم توجد حقيقة. لقد بدأت «الفلسفة الجديدة» تهديدا للاضطراب والفوضى.

بعد 12 عاما تخلى جاليليو تحت تهديد التعذيب عن الاعتقاد في أرض تدور (مغمغما «لكنها تدور»)، وحين سمع ديكارت عن بهذا، أوقف نشر كتابه Le Mond الذي يقول أيضا بالنسق الكوبرنكي.

جي.أو.ج.

* **الجديدة، الواقعية**. (تسمى أيضا الواقعية المحدثة). حركة فلسفية أمريكية تعارض مثالية رويس، قادها تلامذته السابقون وزملاؤه الصغار في هارفارد (رالف بارتون بيري، وليام ب. مونتيج، وإي.ب. هولت). كانت حركة تعاونية اشتملت على بيان عام ومنشورات مشتركة، ولذا شكلت عاملا مهما في جعل الفلسفة الأمريكية حرفة. كان لأعضائها ولاءات لحركات فكرية متسقة معها (مثال *السلوكية و*البراجماتية)، لكنهم أجمعوا على نظرية الألفة الشخصية المباشرة بالأشياء المادية. على ذلك فشلوا في طرح نظرية في *الوهم، وأفسحوا مجالا لهجوم *الواقعية النقدية.

ل.و.ب.

* **المجداف في الماء**. مثال مفصل لكيف يمكن للظروف أن تؤثر في إدراك الشيء حسيا، بحيث يجعله يبدو مغايرا له. «الشيء نفسه يبدو لنا مستقيما أو ملتويا،

وفقا لما إذا كنا نراه في الماء أو خارج الماء» (Plato, Republic x. 602c). هذا مثال مألوف في الفلسفة منذ عهد أرسطو، وقد ميز المرتابين (مثال سيكتوس امبيريكوس)، الذي رأى أنه يبين أن الحس لا يعطينا معرفة بعالم موضوعي، عن الأبيقوريين، الذين أصروا على أنه إذا كان هناك خطأ أو جهل في مثل هذه الظروف، فإنه يتوجب عزوه إلى الحكم، لا إلى الحس (Lucretius, De rerum natura IV. 439 ff). استخدمه ديكارت وبركلي في وقت لاحق، وقد كثر استخدامه إلى حد أنه اعتبر بحلول عهد هيوم أحد «المواضيع المبتذلة التي استعملها المرتابون في كل العهود، ضد شهادة الحس». غير أنه استمر يظهر في نقاشات القرن العشرين، فقد استخدمه أير مثلا في دعم *نظرية المعطيات الحسية في الإدراك الحسي.

تعليق جي.ل. أوستن الجاف يقول: «ما الخطأ، ما المفاجئ ولو بقدر يسير، في فكرة كون العصا مستقيمة لكنها تبدو ملتوية أحيانا؟ هل يفترض أي أحد أنه إذا كان الشيء مستقيما، فإنه يتوجب إلى حد بعيد أن يبدو مستقيما في كل الأوقات والظروف؟ بيّن أنه لا أحد [يفترض ذلك]... ولذا... أين تكمن الصعوبة؟»

جي.برو.

*التمثيلية، النظرية، في الإدراك الحسي.

J. Annas and J. Barnes, The Modes of Scepticism (Cambridge, 1985), ch. 8.
J.L. Austin, Sense and Sensibilia (Oxford, 1962), iii.

*** جرامسي، أنطونيو (1891–1937).** ولد في صردينية، وكان عضوا مؤسسا للحزب الشيوعي الإيطالي الأيديولوجي الأساسي، الذي قاده لفترة وجيزة من سجنه على يد موسليني، حيث ظل فيه إلى أن وافته المنية. كتابه، Prison Notes، يعد ضمن الوثائق المؤسسة للماركسية الغربية. عبر الارتكان إلى أعمال كروتشه، قام بتعديل المادية التاريخية العقائدية، بحيث سمح بدور مستقل للوعي البشري، ومن ثم للبنية الفوقية نسبة إلى القاعدة الاقتصادية. وظّف هذه الرؤية في تطوير مفهوم السيطرة أو القوة الأيديولوجية كي يفسر مرونة الديمقراطية الليبرالية في أمم الغرب المتقدمة. جادل بأن الإطاحة بمثل تلك الدول يتطلب من الأحزاب الثورية التغلب على مصادر السيطرة في المجتمع المدني، من قبيل الكنائس، المدارس، ووسائل الإعلام.

ر.ب.م.

*الديالكتية، المادية.

Richard Bellamy and Darrow Schecter, Gramsci and the Italian State (Manchester, 1993).

*** جرايس، هـ بول (1913–88).** فيلسوف إنجليزي اشتهر بأعماله في المعنى خصوصا في العلاقة بين معنى المتكلم والمعنى اللغوي. ظل في أكسفورد حتى عام 1967 ثم مكث في بركلي. اقترح عدة مفاهيم يستخدمها الفلاسفة بشكل سائد إلى اليوم. من ضمن تلك المفاهيم، التضمين التحادثي، ما يقصد المتكلم تضمينه في مقابل ما يقوله أو ما تستلزمه ألفاظه، القصد الانعكاسي، وهو مفهوم مركزي نسبة إلى فكرة معنى المتكلم (أو *الاتصال). يقر جرايس أن لمعنى المتكلم أسبقية على المعنى اللغوي، أي أن *علم الدلالة يرد إلى سيكولوجيا *المواقف القضوية. إجمالا، ساعدت مفاهيمه علماء اللغة بقدر ما ساعدت الفلاسفة في رسم الخط الفاصل بين علم الدلالة و*البراجمتكس. قوض التمييز بين المعنى والاستخدام مزاعم فلسفية كانت شائعة من قبيل أن بدو الشيء أحمر يحول دون كونه أحمر، أو أن الاعتقاد بأمر ما يحول دون الدراية به، وهي مزاعم أسست على حقيقة مفادها أنه من المضلل أن نقر جملة أضعف حال الاحتياز على ما يبرر إقرار جملة أقوى.

ب.

Paul Grice, *Studies in the Ways of Words* (Cambridge, Mass., 1989).

*** التجربة.** يروم العلم فهم عالم الخبرة. يقوم المرء باختبار أفكاره عبر التجربة، حيث يقوم بمداولة الظواهر بحيث تتم الإجابة عن أسئلة محددة. ثمة فئة جزئية من التجارب تثير الكثير من النقاش، وهي تشتمل على ما يسمى بالتجارب «الحاسمة»، بمعنى أنها تحكم بطريقة سلطوية بين الفروض المتنافسة. يجادل المؤرخون بأنه كثيرا ما يحدث، كما حدث مع تجربة الشق المزدوج التي قام بها يونج، والتي يفترض أنها حسمت الأمر بين نظريتي الموجة والجسيم في الضوء، أن يعبّر استخدام لفظة «حاسمة» من قبل أحد الأطراف عن أن الظفر قد حالفه.

بعض التجارب «طبيعية»، بمعنى أن ظروفا غير مخطط لها تشابه ما كان يمكن للمجرب القاصد أن يحاول استحداثه. أثناء التعامل مع مواضيع بشرية أو مع نطاقات زمكانية واسعة، غالبا ما تكون تلك التجارب السبل الممكنة الوحيدة لاختبار الطبيعة. هنا، كما هو الحال في كل التجارب، ما كان بدأ بوصفه محاولة

للاختبار قد ينتهي برحلة اكتشاف، حيث تقترح النتائج مسارات جديدة في البحث. استخدم تشارلز داروِن ممارسات محسني السلالات الحيوانية أساسا كشواهد تجريبية على تخميناته التطورية، غير أنه اتضح أنها تحتاز على قيمة تشجيعية، بلغت إلى حد أن قادته إلى آلياته في الانتخاب الطبيعي.

طرح منظّرون مختلفون، بدءا من جون ستيورات مل *بمناهجه المعروفة المستخدمة في التمييز بين الأسباب الحقيقية والأسباب البادية وانتهاء بباعة البرامج الحاسوبية الخاصة بالأساليب الإحصائية في يومنا هذا، أوصافا تحدد متى تكون تأدية التجربة مرضية. ورغم أن ثمة حرفة يتعين تعلمها ـ مثلا، استخدام أدوات تحكم لتجنب استقراء توقعات سبق لهم استقراؤها ـ وفي حين أن نمو «العلم الهائل» يعني إمكان أن يقوم المئات من البحاث وجيش من التقنيين بالعمل في المشروع نفسه، فإن المجرب العظيم في العمل إنما يكون في نهاية المطاف بموهبة وتفرد المنظّر العظيم.

م.ر.

*التطور؛ الذهنية، التجربة.

I. Hacking, *Representing and Intervening* (Cambridge, 1983).

M. Ruse, *The Darwinian Revolution* (Chicago, 1979).

*** الجارية، اللغة، والفلسفة.** إذا كانت هناك حاجة لبراهين تبين أنه ليس بالمقدور رد الفلسفة أو ممارستها عبر اللغة الجارية، فإن ثمة برهانا يوفر حقيقة قيام تعارض بين الاثنين. تنجح اللغة الجارية إلى حد كبير في إبهام أو وطمس الفروق اللغوية الحيوية، ومن ثم فإنها تنجح في هدم تمييزات تعد جوهرية في الخطاب الفلسفي. اعتبر مثلا كلمة «سليم» التي تحتاز على معنى بيّن في المنطق لكنها تستخدم بطريقة غير واضحة (لكنها سائدة) في اللغة الجارية. أكثر من هذا، اعتبر الزوجين التاليين: يصادر على السؤال ـ يثير السؤال؛ الإصلاح ـ التغيير؛ الدحض ـ الرفض؛ يستدل ـ يستلزم؛ نزيه (disinterested) وغير مبال (uninterested). في اللغة اليومية، اللفظة الأولى من كل زوجين حلت إلى حد كبير محل الثانية، ما جعل التمييز غير قابل للفهم في معظم السياقات، وأفقر الموارد المفهومية والتحليلية. ولكن، في حين أن التدقيق في اللغة مهم في الفلسفة، فكرة أن كل الإشكاليات الفلسفية إشكاليات في اللغة، أو أنها قابلة لأن تحسم عبر التحليل النحوي، فكرة مختلفة وليست وجيهة إطلاقا. يمكن للفلسفة ويتوجب عليها أن تعنى بالإشكاليات الأصيلة الحقيقية، ولها حق، مثل أي سياق آخر معني بحل الإشكاليات، في مصطلحاتها الخاصة.

أي.بيل.

*التحليلية، الفلسفة؛ البحث الفلسفي؛ الأولى، المقدمات والمبادئ؛ فتجنشتين؛ اللغوية، الفلسفة.

*** الإجرائية.** حركة أساسية في فلسفة العلم، فصّل فيها ودافع عنها بردجمان، نشأت عما اعتبر الممارسة الفعلية لعلماء الفيزياء ورؤاهم إبان فترة تطور نظريات النسبية *ونظرية الكم الأولى. مثل *الوضعية المنطقية، تؤكد الإجرائية على الالتحام الوثيق بالتجربة بوصفها ضرورية للسياق الموضوعي، غير أنها تركز على المفاهيم عوضا عن الإقرارات، حيث تروم تأمينها ضد عوز المعنى عبر تعريفها بالإشارة فحسب إلى عمليات تجريبية محددة. مثال ذلك، قد يقال إن «طول الطاولة» هو عدد مرات الحاجة إلى وضع مسطرة القياس من أحد طرفيها إلى الطرف الآخر. إذا كانت هناك أكثر من طريقة لقياس الطول، مثال تسجيل الزمن الذي يستغرقه الضوء للمرور عبر الطاولة، سوف يكون هناك أكثر من مفهوم «للطول» متضمن هنا. فضلا عن ذلك، الأسئلة التي لا يمكن الإجابة عنها بشكل حاسم بالإشارة إلى عمليات أسئلة محظورة عن العلم، مثال «هل تضاعف حجم كل شيء في الكون أثناء الليل؟» باعتبار نأي *الفيزياء الحديثة المتطرف عن أفكار كانت تعد مقدسة، مثال الهندسة التقليدية، لا يصعب تفسير لماذا رام بردجمان تطهير المفاهيم العلمية إجرائيا بحيث يتم تجنب أية عوائق تحول دون التقدم.

ر.كلي.

P.W. Bridgman, *The Logic of Modern Physics* (New York, 1927).

*** التجريد.** عملية نفسية مفترضة لاكتساب *المفهوم س إما باعتبار كل الجوانب المشتركة بين كل ما هو س ولا شيء عداها أو بالقيام فحسب بإغفال المواضع الزمكانية الخاصة بكل ما هو س. تم إقرار وجود التجريد من قبل لوك في كتابه *Essay Concerning Human Understanding* (خصوصا في II الجزء xi ص. 9، و III الجزء iiiص. 6 وما بعدها).عند لوك، القدرة على التجريد تميز الكائنات البشرية عن الحيوانات. إنها تمكنهم من التفكير في الأفكار المجردة ومن ثم من استخدام اللغة. في المقابل، يجادل باركلي بأن مفهوم *الفكرة المجردة يعوزه الاتساق لأنه يستلزم تضمن

واستبعاد الخاصية ذاتها. ذلك أنه يتوجب على أية فكرة مزعومة من هذا القبيل أن تكون عامة إلى يحد يكفل إدراج كل ما هو س وأن تكون على ذلك دقيقة إلى حد الاقتصار على إدراج كل ما هو س. فكرة المثلث المجردة مثلا «ليست مائلة [حادة أو منفرجة] ولا قائمة، ولا متساوية ولا مختلفة الأضلاع، بل كل واحدة ولا واحدة من تلك في الوقت نفسه (The Principles of Human Knowledge, Introduction، التقديم، الفقرة 13).

س.ب.

George Berkeley, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* (1710).
John Lock, *An Essay Concerning Human Understanding* (1689).
Stephan Priest, *The British Empiricists* (London, 1990).

*** المجردة، الكينونات.** يفترض أن تفضي مثنوية المجرد والعيني إلى تصنيف أنطولوجي جامع ومتنافي الأطراف. غير أن هذه المثنوية أبسط من أن تقوم بوظيفة نظرية. ثمة سبل متعددة ومختلفة، غامضة بدورها، لعقد التمييز: الكينونات المجردة ليست محسوسة، غير قابلة لأن يشار إليها، لا أسباب لها ولا آثار، لا تتخذ مواضع زماكنية، توجد ضرورة. أيضا ليس ثمة اتفاق بخصوص وجود أية كينونة مجردة، أو بخصوص طبيعتها حال إقرار وجودها. لقد اعتبرت الكينونات المجردة، بوصفها كينونات تعوزها القدرات السببية، مدعاة لإثارة المشاكل لأسباب معرفية: كيف يتسنى لنا الإشارة أو الدراية بأي شيء عن كينونات لا صلات سببية تربطنا بها* من هنا أتت النزعة الاسمية التي تحاول التخلص من الكينونات المجردة.

أي. د. أو.

*الكليات؛ الاسمية؛ القضية.

B. Hale, *Abstract Objects* (Oxford, 1987).

*** جرفن، جيمس (1933–).** فيلسوف أخلاق اشتهر بأعماله في *الرفاهة، المقارنة بين الأشخاص فيما يتعلق برفاهتهم، والعاقبية. أول كتبه هو *Wittgenstein's Logical Atomism* (Oxford, 1964). في كتابه Well-Being (Oxford, 1986) يدافع عن «نظرية في الرغبة المستنيرة»: تكمن الرفاهة في الاحتياز على تلك الأشياء التي يرغب فيه المرء طالما كان عقلانيا ومدركا. هذه الأشياء إنجازات، مكونات للوجود البشري (الاستقلالية، القدرات الأساسية على الفعل، الخ.)، الفهم، التمتع، والعلاقات الشخصية الحميمة. لا تتعين خاصية صنع الخير التي تختص بها تلك الأشياء في تحقيق رغباتها، ولذا فإن أفضل تأويل لجرفن إنما يقر أنه يتجاوز نظريات الرفاهة المؤسسة على التفضيل ويقر مذهبا موضوعيا على شاكلة مذاهب جي. إي. مور، وراشدال. رغم أنه يعتقد أن تكري الرفاهة الغاية الدافعة للأخلاق، فإنه ليس نفعيا على نحو بيّن. إنه يؤكد تعدد مستويات التفكير الأخلاقي ـ الشخصي، السياسي، الخ. ـ بحيث يكون لكل مستوى مبادؤه التي يتميز بها.

ر.كري.

*العاقبية.

J. Griffin, *Well-Being* (Oxford, 1986).
——, 'Well-being and Its Interpersonal Comparability', in D. Seanor and N. Fotion (eds.), *Hare and Critics* (Oxford, 1988).

*** جرنباوم، ادولف (1923–).** فيلسوف علم غزير الإنتاج، قدم إسهامات كثيرة في فلسفة الفيزياء وفلسفة التحليل النفسي. ربما يكون أكثر مزاعمه إثارة للجدل في كتابه *Philosophical Problems of Space and Time* (1963؛ طبعة مزيدة عام 1973) هو مبدؤه القائل إن الهندسة الفيزيقية وعلم قياس الزمن تعدان جزئيا مسائل عرفية لأن المكان والزمن الماديين المتصلين ليسا منتظمين قياسيا. يتضمن كتابه المؤثر *The Foundations of Psychoanalysis* (1984) نقدا للمصداقية العلمية التي تزعمها نظرية التحليل النفسي الفرويدية؛ إنه يجادل بأن هناك أسبابا منهجية وابستمولوجية تشكك في وجود دعم امبيريقي قوي لبعض التعاليم الفرويدية المركزية. تفصّل دراسته الأحدث عهدا في فلسفة التحليل النفسي في مواضيع من قبيل نظرية التحليل النفسي في التحويل، قابلية نهج دراسة الحالة الخاص بذات مفردة للتطبيق، مفهوم إرضاء المريض، ونظرية الحلم.

ب.ل.كيو.

*التحليل النفسي، إشكاليات فلسفية في.

A Grunbaum, *Validation in the Clinical Theory of Psychoanalysis* (Madison, Conn., 1993).

*** جرو.** (grue). تخيل الوقت ت ـ منتصف ليلة الأول من يناير عام 2001 مثلا. عرّف «س جرو» على أنها تعني «تم فحص س قبل ت وهو أخضر أو تم فحصه بعد ت وهو أزرق». إذا كان يدلل على التعميمات بحالاتها، فإن حقيقة أن كل الزمرد الذي سبق فحصه أخضر تدلل على التعميم الذي يقر أن كل الزمرد جرو قدر ما تدلل على التعميم الذي يقر أن كل

الزمرد أخضر. غير أن مترتبات هذين التعميمين مختلفة، **كما أن أولهما** يبدو غريبا. هذه هي «أحجية *الاستقراء **الجديد**» التي قال بها جودمان. طرح جودمان فكرة تحصن المحمول (أو بتعبير أدق ماصدق المحمول) في محاولة التمييز بين التعميمات التي يتم التدليل عليها فعلا من قبل حالاتها.

م.سي.

N. Goodman, *Fact, Fiction, and Forecast*, 4th edn, (Cambridge, Mass., 1983).

*** جروتيوس، هوجو (1583–1645).** رجل قانون، شاعر، وعالم لاهوت، حاول إقامة علاقة بين النظرية السياسة والقانون والكلاسيكية والقديمة من جهة والتنوير من أخرى. ولكن في حين كان ديكارت يتأمل في أحد المراكز العسكرية الشتوية، كان جروتيوس سجينا سياسيا يخطط لعمله الرائع *De Iure Belli ac Pacis* (في القانون [والأفعال الصائبة والشائنة] في الحرب والسلام) (1625).

المفاهيم الفلسفية التي قام بتطويرها عبر تعاليم قضائية وفن إدارة شؤون الحكم كانت انتقلت من علم اللاهوت الوسيط. الشروط الأخلاقية تكون سليمة حتى لو سلم المرء *(etiamsi daremus)* [جدلا] بعدم وجود الله. يعتبر القانون الأخلاقي الطبيعي الفعل أخلاقيا ضرورة أو قاعدة (ومأمورا به أو محرما إلهيا) لأنه «يتطابق (أو لا يتطابق) مع الطبيعة العقلانية أو الاجتماعية». ***الحقوق قوى أو حريات؛** المجتمع السياسي إنما يستهدف حماية الحقوق الأخلاقية الفردية. الفقرة الشهيرة التي يتحدث فيها هيوم عن يكون ـ ينبغي إنما تستهدف الهجوم على نظريته في القانون الطبيعي، في حين يستهدف كتاب روسو Social Contact نظريته في العقد الاجتماعي.

جي.م.ف.

Richard Tuck, *Natural Rights Theories: Their Origin and Development* (Cambridge, 1979).

——, *Philosophy and Government 1572-1651* (Cambridge, 1993).

*** جروستست، روبرت (نحو 170–1253).** من مدينة سفولك، أصبح رئيس جامعة أكسفورد نحو عام 122، رئيس شمامسة ليستر عام 1229، وأسقف لنكولن منذ عام 1235 حتى وفاته عام 1253. كتب في مجالات فلسفية ولاهوتية متعددة من منظور أوغسطيني أساسا. وفق ذلك المنظور، المتأثر بدوره بأفكار أفلاطونية وإنجيلية، جعل من مفهوم النور قطب الرحى في مذهبه الابستمولوجي، حيث طرح تصورا في الفهم البشري عبر استنارة طبيعية ثم إلهية. أيضا كتب رسائل علمية متعددة، حيث كان ضمن جماعة صغيرة لكنها نامية لحظت أهمية التجريب في تكريس الحقيقة العلمية. كان رائدا في الغرب المسيحي بوصفه مترجما لأعمال أرسطو من اليونانية إلى اللاتينية.

أي.برو.

J. McEvoy, *The Philosophy of Robert Grosseteste* (Oxford, 1982).

*** جروسمان، رينهاردت (1931–).** ولد في برلين؛ أستاذ في جامعة انديانا، بلومنجتون، منذ عام 1962. تتسم أعماله بانفتاحيتها شطر الفلسفة «التحليلية» المعاصرة و«الفلسفة القارية المحدثة». مثال ذلك، لم يؤلف فحسب *Reflections on Frege's Philosophy* (1969)، بل ألف أيضا (1974) *Meinong* و *Phenomenology and Existentialism* (1984). في فكره الخاص به، طور ابستمولوجيا كانتية-جديدة تقر أن ما يعد واقعا محدد من قبل إطار ذهني. يتضح هذا في *The Structure of Mind* (1965)، و *The Categorical Structure of the World* (1983).

س.ب.

*ماينونج.

*** الجريان.** كل شيء في حال جريان وفق مذهب هرقليتس، الذي اشتهر بقوله «كل شيء يتدفق»، وقوله «أنت لا تستطيع أن تدخل النهر نفسه مرتين». وفق تأويل أفلاطون، هذا يعني أن العالم يتكون برمته من أشياء نلحظها كل منها تنسب إلى المدرك وزمن الإدراك، ولا مجال لواقع الموضوعي. غير أن أفلاطون وأرسطو كشفا مكامن خلل حاسمة في هذا المذهب.

أو.ر.جي.

*** جريجري ريمني (نحو 1300–58).** عضو رهبان طائفة القديس أوغسطين، درّس في باريس، بلونيا، بادوا، وبيروجيا، وكان رئيس دير رهبانه منذ عام 1357 حتى وفاته. كتب شرحا مؤثرا على كتاب Sentences لبيتر لومبارد، قال فيه الكثير عن معرفتنا بالعالم الخارجي. قبل الرؤية السائدة التي تقر أن إدراك العالم حسيا يشترط أنواعا تنبثق عن الأشياء الخارجية وتصطدم بأدواتنا الحسية المستقبلة، كما جادل بأنه بدون تلك الأنواع سوف نظل نعرف هذه الأشياء ولكن بطريقة

«مجردة»، لأن لدينا معرفة حدسية، أي مباشرة، بالأنواع التي سكنت في عقولنا. في حالة درايتنا بالأشياء الخارجية، فإنها معرفة مباشرة، فرغم أننا لا نستطيع أن نرى مثل هذه الأشياء دون عون من الأنواع التي تصدر عنها، فإننا لا نرى الأنواع نفسها؛ الدور السببي الذي تقوم به يرتهن بإدراكها. أن تقر خلاف ذلك هو أن تنكر إمكان احتياز البشر على دراية حدسية بالأشياء الخارجية.

أي.برو.

G. Leff, *Gregory of Rimini: Tradition and Innovation in Fourteenth Century Thought* (Manchester, 1961).

*** جريسيز، جرمين (1929–).** فيلسوف فرنسي أسهمت استعادته وتطويره الجوهري لأفكار مركزية عند الأكويني في إعادة توجيه الفكر الكاثوليكي وجعلته يمتزج بالفلسفة الأخلاقية الدنيوية الأكثر خصبا.

في «The First Principles of Practical Reason: A Commentary on *the Summa Theologiae* (I-II, Q. 94, a. 2, 1965)، يهاجم التأويل المدرسي الجديد للأكويني الذي يقر أنه يرى أن المبادئ الأخلاقية مشتقة من معرفة سابقة منهجيا بالطبيعة البشرية. إذا صح مذهب جريسيز، فإن النقد التقليدي لفكر الأكويني الأخلاقي الذي يلزمه بارتكاب الأغلوطة الطبائعية المتعلقة باشتقاق «ينبغي» من «يكون» ليس نقدا صحيحا.

في عمله الأخير، يدافع جريسيز عن فكرة الخيار الحر الميتافيزيقي، ويقترح نظرية قانون طبيعي في الاستدلال العملي والحكم الأخلاقي، وإن ظلت بوجه عام توماوية، تنأى عن أفكاره المهمة. في كتاب *Natural Law and Natural Rights*، يركن جون فنس صراحة إلى أعمال جريسيز.

ر.ب.ج.

*الجديدة ـ التومية.

*** جريلنج، مفارقة.** تنسب إلى كرت جريلنج (1886–1941) الذي قتله النازيون أثناء محاولته الهرب عبر البرانس. يعرّف جريلنج الصفة «متغاير» على أنها تعني «لا تنطبق على نفسها». يبدو أن هذا يستلزم أن «متغاير» متغايرة إذا وفقط إذا كانت غير متغايرة، وهذا مستحيل. ولكن مسألة ما إذا كانت «لا تنطبق على نفسها» هي نفسها تنطبق على نفسها أم لا إنما يرتهن بما تعنيه تلك العبارة حين تطبق على نفسها. إذا كانت تعني «تعبر بذاتها عن خاصية لا تتعين في شيء» فإنها لا تنطبق على نفسها (و«متغايرة» متغايرة) لأن العبارة (الألفاظ) نفسها لا تعبر عن أي خاصية. إنها تعبر عن خصائص تختلف باختلاف تطبيقها. أما إذا كانت تعني «تفضي إلى جملة صادقة حين يتم تطبيقها نحويا على نفسها»، فإن الصيغة: «لا تنطبق على نفسها» لا تنطبق على نفسها» صيغة من صيغ *مفارقة الكاذب، وكذا شأن «متغايرة».

جي.سي.

Kurt Grelling, 'The Logical Paradoxes'. *Mind* (1936).
——, and L. Nelson, 'Bemerkungen zu den Paradoxien von Russell und Burali-Forti', *Abhandlungen der Fries'schen Schule* (1907-8).

*** جرين، تومس هل (1836–82).** فيلسوف مثالي إنجليزي ومنظّر سياسي ليبرالي. تستلزم *مثاليته منطقيا أن كون الشيء هو ما هو إنما يتعين أساسا في تعلقه بأشياء أخرى. عنده، ليست هناك علاقة يمكن رصدها امبيريقيا، لكن العلاقات قد تعرف عبر العقول الراشدة المدركة لذاتها التي تقوم بتشكيل تلك العلاقات. يؤكد جرين أن مثاليته ضد امبيريقية لأنها تتضمن إنكار إمكان معرفة ماهية الشيء عبر الخبرة الحسية. الراهن أن إسهاماته في تحرير أعمال هيوم التي أعان في تجميعها تهاجم امبيريقية هيوم ونزعته الطبائعية.

مفاد *تحررية جرين أن دولة الحد الأدنى مبررة طالما تزيد إلى الحد الأقصى من حرية الفرد. من ثم، بمقدور الدولة أن تتدخل بحيث تحول دون تقليص حرية بعض مواطنيها من قبل آخرين. نظريته الكلية في الدولة مدينة لهيجل أكثر مما هي مدينة للنزعة الليبرالية الإنجليزية، رغم قبوله المبدأ الذي يقر وجوب زيادة حرية كل فرد إلى الحد الأقصى طالما أن ذلك يسمح بتمتع كل فرد آخر بحرية مماثلة.

س.ب.

T.H. Green, *Prolegomena to Ethics* (Oxford, 1883).

*العملية.

Myles Burnyest, *The Theaetetus of Plato* (Indianapolis, 1990).

*** الأجزاء، علم.** النظرية الصورية في علاقات الجزء ـ الكل. من ضمن المساهمين المبكرين في تطويرها، لينوسكي، تارسكي، وجودمان. تعتبر النظرية التقليدية أي كل على اعتبار أنه متماه مع مجموع أجزائه ومن ثم فإنه تماه بين أي موضوعين يشملان كل الأجزاء نفسها فحسب. من شأن هذا أن يصعب من مواءمة حال الكليات العضوية، مثل الكائنات العضوية الحية، التي تستمر في الحياة حتى حال استبدال بعض أجزائها، ما يحول دون مماهاتها في أي وقت مع مجموع أجزائها

الموجودة في ذلك الوقت. غير أن بسط النظرية التقليدية بطريقة مقامية وزمنية يعد بحل هذه الإشكاليات.

تختلف علاقة الكل بأجزائه بشكل مهم عن علاقة الفئة بعناصرها، رغم أن ديفيد لويس قد جادل مؤخرا **بأنه يمكن اعتبار الفئة المجموع الجزئي لفئاتها الواحدية الجزئية.**

إي.جي.ل.

***الشيء.**

P.M. Simons, *Parts: A Study in Ontology* (Oxford, 1987).

*** الجزئية، القضية.** في *المنطق التقليدي، تعتبر القضايا التي تتخذ الصورة «بعض أ هو ب» أو «بعض أ ليس ب» قضايا جزئية، وتقابلها الصور الكلية «كل أ هو ب» و«لا أ هو ب». في *الحساب الحملي، تحتاز القضايا التي تكون من قبيل «بعض الناس فانون» على محتوى وجودي ويعبر عنها هكذا «هناك س حيث س يتصف بأنه أ و ب»، كما ترمز هكذا (x) (Ax . Bx).)

سي.و.

P.F. Strawson, *Introduction to Logical Theory* (London, 1952).

*** التجسد.** مذهب في علم الجمال وفي مجالات أخرى يقر أن كل الكينونات والظواهر الثقافية (الأشخاص، الأعمال الفنية، الأفعال)، ولا شيء سواها، تعرض خصائص مركبة غير قابلة للحل تعد في آن مادية وقصدية. السمات القصدية تشير إلى الجوانب اللغوية الجمعية، العلامتية، والمؤسساتية من الحياة الاجتماعية. هكذا يتضح من براهين ذلك المذهب أن إشكالية العقل ـ الجسم صياغة مقيدة للإشكالية ثقافة ـ طبيعة أكثر شمولية. يعتقد أن هذا المبدأ يوفر الحد الأدنى من ميتافيزيقا العلوم الإنسانية، الفنون، الأخلاق، وما شابهها، أي الأبحاث التي تسلم بظواهر قابلة بطبيعتها للتأويل. يلزم عن هذا التسليم الطبيعة غير الردية المتفردة للانبثاق الثقافي، في مقابل الطبيعة المادية.

جي.م.

***القصدية.**

Joseph Margplis, *Art and Philosophy* (Atlantic Highlands, NJ, 1980).

, *Culture and Cultural Entities* (Dordrecht, 1984).

*** الجشتلت، نظرية.** نظرية سيكولوجية حاولت تفسير جوانب مختلفة من علم النفس عبر بنى *(Gestalten)* خصوصا فيما يتعلق بنزوع صور *الإدراك الحسي شطر التطابق مع بنى «جيدة» (ما يسمى بقانون Pragmanz). دُشنت الحركة على يد ماكس فرتهايمر (1880–1943)، ولفجانج كهلر (1897–1967)، وكرت كوفكا (188601941) بوصفها استجابة ضد النظرية السيكولوجية الحسية التي حاولت رد الحياة الذهنية إلى إحساسات وأفكار ذرية. يؤكد أنصار نظرية الجشتلت «الكل» والبنية اللتين لا يمكن ردهما إلى عناصر. في البداية عنيت هذه الحركة بالإدراك الحسي، فبدأت بالظاهرة المصاحبة، الحركة البادية لنقاط متناوبة المواقع من الضوء؛ بيد أنه تدريجيا تم تطبيق المبادئ نفسها على جوانب أخرى من علم النفس، بما فيها دعمها الفسيولوجي والفلسفي، وهذا ما قام به كوهلر على وجه الخصوص.

د.و.هـ.

D.W. Hamlyn, *The Psychology of Perception* (London, 1957).

K. Koffka, *Principles of Gestalt Psychology* (London, 1935).

*** جفرسون، تومس (1743–1826).** رجل دولة (الرئيس الثالث للولايات المتحدة) والمنظّر السياسي لإعلان الاستقلال وقانون تأسيس الحرية الدينية (1779)، فضلا عن وثائق سياسية وفلسفية أخرى. رؤيته الفلسفية العامة امبيريقية ومادية، وعقيدته الدينية ربوبية، وآراؤه السياسية تركن إلى *نظرية العقد الاجتماعي التي قال بها لوك. يشترط مذهبه في *الديمقراطية التمثيلية أن تكون الجماهير متعلمة ومكتفية بذاتها، وهو يؤكد أن التعليم العام الحر، وإقرار أنه ليس لأي اتفاق سياسي يحدث في جيل إلزام لجيل آخر، سوف يجعلان الأمة الجديدة تتبوأ منزلة «الأرستقراطية الطبيعية» الخاصة «بالفضيلة والموهبة»، بحيث يتم الخلاص من «الأرستقراطية الاصطناعية» الخاصة «بالثروة والولادة».

ك.هـ.

Morton White, *The Philosophy of the American Revolution* (New York, 1978).

*** جفري، رتشارد (1926–).** ساعد في تطوير التأويل الذاتي للاحتمال والمقاربات البيزية *لنظرية القرار و*التدليل. باستخدام آليات رياضية ومنطقية بسيطة نسبيا، طور مواد من تومس بيز، فرانك رامزي، وآخرين بحيث شكل صيغة لحلم المرتاب القديم سيكتوس امبيريكوس في حل إشكاليات عملية ونظرية بالركون إلى رغبات المرء وتفضيلاته وانطباعاته الذاتية، دون افتراض أية معرفة موضوعية. تشتمل إسهاماته في

ابستمولوجيا العلم على أساليب لحساب احتمال الفرض وفق شاهد غير مؤكد، وبحث إشكاليات تثيرها نظريات التدليل بالصور الفوتوغرافية ومثل هذه الشواهد غير القضوية. بترويجه لاستخدام أشجار الصدق في تدريس المنطق التمهيدي أنقذ آلافا لا تحصى من الطلاب الأبرياء من ساعات لا تعد من العمل الشاق. يدرّس جفري في برنستون.

جي.ب.ب.

Richard Jeffrey, *The Logic of Decision*, 2nd edn. (Chicago, 1983).

* **جكسون، فرانك.** فيلسوف أسترالي من فلاسفة العقل، وميتافيزيقي اشتهر بنصرته لنظرية *التمثيلية في الإدراك الحسي وأعماله في *الشرطيات. يتميز بين الفلاسفة المعاصرين بالدفاع عن *المعطيات الحسية، حيث يجادل بأن التصور الملائم في شروط صدق الإقرارات المتعلقة بكيف «تبدو» أو «تظهر» الأشياء لنا تلزمنا فينومولوجيا بالتسليم بمثل تلك المعطيات.

أعماله في الشرطيات مؤسسة على نظرية جرايس في الشرطية التقريرية بوصفها إقرارا شروطه الصدقية هي شروط صدق القضية الشرطية المادية، التي تجعل «إذا س فـ ص» صادقة إذا وفقط إذا «ليس س وليس ص معا» صادقة. للخلاص من الأمثلة المخالفة الظاهرة لهذا في اللغة الطبيعية، يطرح جكسون مذهبا في شروط التحقق من الشرطيات يفسر لماذا لا نقوم دوما بإقرار القضية الشرطية رغم اعتقادنا في توفر شروط صدقها.

إي.جي.ل.

F. Jackson, *Conditionals* (Oxford, 1987).

* **جلز الروماني (نحو 1247–1316).** عضو في جماعة نساك أوغسطين التي أصبحت تشكل الجماعة الأعلى مرتبة عام 1292. درس في باريس، ربما على يد الأكويني، ثم قام بتدريس اللاهوت فيها. أنتج عددا من الشروحات لأعمال أرسطو، رغم أن أشهر أعماله Errors of the Philosophers يشكل عملا مختلفا هاجم فيه أرسطو وعددا من المفكرين واليهود والمسلمين. بيد أن غايته ليست دقيقة دائما. مثال ذلك، رغم أنه يخص ابن ميمون باللوم جزئيا لأن الأخير يقر بأن بعض الألفاظ التي تحمل بطريقة إيجابية على *الله يتوجب أن تفهم عبر العلية، فإنه لم يقم فعلا بتدريس مثل هذا التعليم. فمثلا، لم يقل (كما يقر جلز) إن «الله حي» تعني أن «الله هو سبب حياة الأشياء». لعدة سنوات تم الارتياب في صحة ارتباطاته اللاهوتية، بسبب تعليمه الصريح في مسألة احتياز الروح على صور متعددة، لكنه تراجع عن أقواله في نهاية المطاف.

أي.برو.

Giles of Rome, *Errores Philosophorum*, ed. J. Koch, tr. J.O. Riedle (Milwakee, Wis. 1944).

* **جلسون، اتيينه (1884–1978).** مؤرخ فرنسي للفلسفة الوسيطة عني خصوصا بإنقاذ فلسفة توما الأكويني مما اعتبره تشويها تعرض له الأكويني لقرون من قبل الأصدقاء والأعداء. لقد رغب في استعادة صيغة حقيقية للتوماوية التي اعتبرها تركز على أولية الوجود في مذهب الكينونة. أول أعماله أطروحة عن ديكارت عام 1913. بعد الحرب الأولى، في جامعة ستراسبورج ثم في عام 1921 في جامعة باريس، كرس نفسه للبحث في الخلفية الوسيطية للفلسفة الحديثة. وصل إلى أمريكا الشمالية عام 1927 ليلقي سلسلة من المحاضرات في هارفرد، وبعد ذلك بعامين أسس معهد الدراسات الوسيطية في تورنتو. لفترة تقرب من نصف قرن ظل يدرّس في أمريكا وأوربا. كتب عددا هائلا من الأبحاث الواعدة حول كل شخصيات ومدارس الفلسفة الوسيطة تقريبا.

ل.ب.ج.

*الجديدة ـ التومية.

Laurence K. Schook, *Etienne Gilson* (Toronto, 1984).

* **الجليل.** يعتبر مفهوم الجلالة عند بعض منظّري علم الجمال طريقة مهمة باستمرار في الاستجابة إلى مكونات أساسية في الخبرة البشرية. تطورت منذ نهاية القرن السابع عشر تصورات في خبرة الأشياء التي تفوق فهمنا الحسي والخيالي وتتحدى المفاهيم الكلاسيكية المحدثة في الصورة و*الجمال. رغم أن هذه الأشياء مروعة ومفزعة، فإننا نبتهج بالتأمل فيها: المنحدرات والوهاد الألبانية، عواصف البحر، السماء ليلا،.... وفق هذه الثنائية، اختلف الكتاب حول مصدر يسر تكيفنا مع مثل هذه الظواهر المرعبة. عند كانت مثلا، رغم إخفاق قدرات الخيال التركيبية (نحن لا نستطيع ملاحظة المسافة بين النجوم)، فإننا عقلنا وكوننا كائنات حرة يسمحان لنا بالتعامل مع المقادير المجردة وطاقات الطبيعة الاستثنائية وأن نعي بقيمة شخصية لا تهددها تلك الأشياء. ثمة ملاحظة دينية لا تبتعد كثيرا عن تصور الجلالة: يمكن لنوعيتها المزدوجة أن تكون مماثلة لخبرة المقدس . *a myterium tremenum et fascinans* [لغز مروع ومحير] على حد وصف ردولف أوتو الشهير في The Holy

ر.و.هـ.

*المقدس، والمبجل.

P. Crowther, *The Kantian Sublime: From Morality to Art* (Oxford, 1989).

R.W. Hepburn, "The Concept of Sublime: Has it Any Relevance for Philosophy Today?", *Dialectics and Humanism* (1988).

S. Monk, *The Sublime* (first pub. 1935; Ann Arbor, Mich., 1960)

* **جلوفر، جوناثن (1941–).** فيلسوف من أكسفورد كان شخصية مؤثرة في ظهور «علم الأخلاق التطبيقي» بوصفه مجالا للبحث الفلسفي النشط. هو منظّر يتعاطف بوجه عام مع النفعية، وقد طور تصورا في كون القتل عملا شائنا ينكر المفاهيم التقليدية المتعلقة بقدسية الحياة ويركن عوضا عن ذلك إلى القيمة الكامنة في الحياة الجديرة بالعيش، احترام الاستقلالية، والأعراض الجانبية. لقد كان هذا تصورا مؤثرا من حيث إنكاره المغزى الأخلاقي الذي ينطوي عليه التمييز بين *قتل الآخر وتركه يموت، ومن حيث نتيجته التي تقر أن الإجهاض وقتل الأطفال يتكافآن أخلاقيا، إذا أغفلنا الأعراض الجانبية، مع الفشل في جعل شخص يوجد. يجادل عمله الأكثر حداثة في *الهوية الشخصية بأن المفهوم الشائع عن وحدة النفس مفهوم خاطئ وأن تميزنا وقيمتنا بوصفنا أشخاصا ينجمان جزئيا عن خلق ذاتي، وهذه ظاهرة يتوجب أن تعمل المؤسسات الاجتماعية على تشجيعها بذاتها.

جي.مكم.

Jonathan Glover, *Causing Death and Saving Lives* (Harmondsworth, 1977).

هذا الكتاب الأخير هو التصور الكلاسيكي.

* **الجماعة.** مجموعة من الناس تعيش حياة مشتركة عبر علاقات متبادلة، وتقابلها الجمعيات المنظمة تحقيقا لمقاصد خاصة وفق قواعد يتم فرضها. هكذا ينشأ جدل حول ما إذا كانت الحياة الاجتماعية جماعية في أساسها، أو أنها كما يعتقد هوبز نتاج ارتباط يستهدف الحفاظ على النظام. وبوجه أكثر عمومية، يرى أشياع الجماعية الأفراد بوصفهم متضمنين في الجماعات، عوضا عن أن يكونوا ذرات مستقلة تكونها.

ب.ج.

*الأخوية.

W. Kymlicka, *Liberalism, Community and Culture* (Oxford, 1989).

* **المجتمع.** فئة من الأفراد و/أو المؤسسات تقوم بينها علاقات يحكمها الارتهان العملي المتبادل، العرف، وربما القانون ـ قد تختلف هوية العلاقات من المحلي إلى الدولي. نشأ المفهوم الحديث للمجتمع في أوربا نهاية القرن الثامن عشر (في براهين طرحت ضد المطلقانية والجمهورانية المدنية) للإشارة إلى مجال مفترض من الكفاية الذاتية السببية والأخلاقية يوجد بين المجالين الشخصي والسياسي. لقد كان هذا المفهوم أساس علم جديد، «علم الاجتماع»، ثم استخدم في فترة لاحقة بطريقة أكثر مرونة كي يشتمل على المجالين الشخصي والسياسي. قاومت الكثير من *الليبراليات فكرة «الاجتماعي»، حيث فضلت اعتبار الأفراد مكتفين ذاتيا. غير أن بعض الفلاسفة، منهم وليامز وراولز، فضلا عن بعض نقاد الليبرالية، مثل مكلنتاير، أعادوا في فترة متأخرة تقويم مفاهيم الاجتماعية بوصفها أساس المعقولية الأخلاقية والحكم الأخلاقي.

جي.ب.هـ.

*الجماعانية؛ العضوي، المجتمع؛ الاجتماعية، الفلسفة؛ الاجتماعية، العلوم، فلسفة.

"Democracy", 'Equality", "Feudal System", "Liberty", "Nation", "Sovereignty", "Burke", "Constant", "Hegel", "Marx", "Montesquie", "Rosseau", "Sieyes", "Tocqueville", in FUuret and M. Ozouf (eds.), *A Criticakl Dictionary of the French Revolution* (Cambridge, Mass., 1989).

* **المجموعة.** غالبا ما يستعمل مصطلح «المجموعة» مرادفا لمصطلح «فئة»، وهو يشير إلى ما يمكن تسميته بطريقة مرنة تجمّعا من الأشياء، حيث يقال إن هذه الأشياء تشكل عناصر المجموعة. يمكن تحديد عناصر المجموعة إما بالقائمة أو بالإشارة إلى *خاصية تختص بها كل عناصر المجموعة ولا يختص بها سواها. هوية المجموعة محددة كلية من قبل هوية عناصرها.

يحتفظ بعض الكتاب المعنيين *بنظرية الفئات بالمصطلح «مجموعة فعلية» للإشارة إلى التجمعات التي لا تشكل فئات لأنه يزعم أنها «أكبر من أن تكون» هي نفسها عناصر في فئات. تنشأ فكرة وجود أو وجوب وجود مثل هذه التجمعات عن تهديد *مفارقة ناجمة عن افتراض إمكان قيام خصائص بعينها ـ من قبيل خاصية كون الشيء فئة ـ بتحديد العضوية، ومن ثم افتراض وجود الفئات المناظرة، مثل فئة كل الفئات.

إي.جي.ل.

W.V. Quine, *Set Theory and its Logic* (Cambridge, Mass., 1969).

* **الجماعانية.** المبدأ الذي يقر أن الجماعة عوضا عن الفرد، الدولة، الأمة، أو أية كينونة أخرى تشكل

ويتوجب أن تشكل قطب الرحى في تحليلنا للنظام القيمي. رغم أنه يشكل تيارا فعالا في الفلسفة السياسية، فإنه لم يتم تأطيره في شكل نسق ـ كما حدث مع الليبرالية عند راولز مثلا، والنفعية، أو كما حدث مع الماركسيين الذين قاموا بتطوير «نظرية عظيمة». على ذلك، تظل بعض المحاور المركزية بيّنة.

يؤكد أشياع الجماعانية أساسا على الطبيعة الاجتماعية التي تتسم بها الحياة، الهوية، العلاقات، والمؤسسات. إنهم يؤكدون منزلة الفرد المتضمنة والمتجسدة، في مقابل المحاور المركزية خصوصا في الفكر الليبرالي المعاصر الذي اعتبر معنيا أساسا بالفرد المجرد غير المتجسد. إنهم ينزعون شطر توكيد قيمة الصالح المشترك والعام على وجه الخصوص، ويعتبرون القيم متجذرة في الممارسات الجماعية، مرة أخرى في مقابل الليبرالية التي تؤكد حقوق الفرد وتعتبره في النهاية أصل وحامل القيم. بيد أن مركزية الفرد الواقعي والتاريخي في الجماعانية يميزها عن تنويعات بعينها في *الماركسية ـ خصوصا التنويعات المتطرفة من الحتمية التاريخية وتنويعات اشتراكية الدولة حيث تكون القوة مركزية إلى حد كبير.

يمكن فهم الجماعانية على اعتبار أنها تطرح محاجة مستقبلية: سوف يكون حال البشرية أفضل لو قامت الجماعانية، القيم المشتركة والعامة، بترشيد حيواتنا وتشكيلها. ثمة أيضا مبدأ وصفي: الفهم الجماعاني للفرد المتجسد والمتضمن نموذج أكثر صحة ودقة، مفهوم أفضل للواقع، من الفردية الليبرالية أو الذرية، أو الماركسية البنيوية مثلا. بالمقدور دمج المستويين التقديري والتقريري الخاصين بالتحليل ـ يجادل أشياع الجماعانية بأنه وفق الوضع الراهن للعالم، لا سبيل لتجنب ترتيبات اجتماعية، سياسية، ومعيارية بعينها. مثال ذلك، المجتمع الذي يعتبر نفسه مكونا من أفراد ذريين ومتمايزين بشكل مستقل ويجعل هذا النوع من الاستقلالية قيمته الأعلى، لن يحقق وظائفه. وعلى نحو مماثل، القيم المفروضة من القمة على القاعدة (كما في الستالينية) أو محاولة إخضاع الفرد كلية للدولة (كما في الفاشية الحديثة) سوف تخفق (فضلا عن كونها بغيضة أخلاقيا وغير قابلة لأن يدافع عنها).

ثمة تمييز مهم آخر تطرحه الجماعانية بين *البنيوية الاجتماعية والجماعانية القيمية. تشير الأولى إلى الزعم بأن الواقع الاجتماعي رهن بالعلاقات الاجتماعية والممارسات البشرية ، عوضا عن المعطى. أما الثانية فتشير إلى شيئين. أولا، الالتزام بالقيم الجماعاية، تبادل المصالح، الثقة، والتضامن. لا سبيل لأن يحظى الأفراد بهذه القيم ـ فكل حظوة يحظى بها الفرد تتوقف على حظوة آخرين بها. بكلمات أخرى، فإنها ترتهن بتعرف مبدئي على «العلاقة المتبادل بين الذوات». ثانيا، الالتزام بالصالح العام ـ التسهيلات والممارسات المصممة لمساعدة أعضاء الجماعة في تطوير حيواتهم المشتركة ومن ثم حيواتهم الشخصية. مسألة ما إذا كامن هناك علاقة تلازم بين البنيوية الاجتماعية والجماعانية القيمية، مسألة فيها نظر.

غالبا ما تنتقد الجماعانية بسبب مترتباتها *المحافظية والسياسية ـ لأن منظّرين من أمثال مكلنتاير يقرون سلامة وقيمة الموروث والممارسة التي يتم تكريسها. غير أن البنيوية الاجتماعية والجماعانية القيمية يتضحان في *الاشتراكية، *الماركسية، والنسوية. بعض المحاور الجماعانية ـ خصوصا أحد أشكال البنيوية الاجتماعية، تم تبنيها من قبل مفكرين من قبيل راولز ودوركن. في المقابل أقر مفكرون من أمثال تشارلز تيلور، الذي يوصف بأنه من أشياع الجماعانية، التزامهم بقيم *الليبرالية.

إي.جي.ف.

*الفردانية.

Shlomo Avineri and Avner der-Shalit (eds.), *Individualism and Communitarianism* (Oxford, 1992).

Elizabeth Frazer and Nicola Lacey, *The Politics of Community: A Feminist Critique of the Liberal Communitarian Debate* (Humel Hempstead, 1993).

Charles Taylor, 'Cross Purposes: Liberal Communitarian Debate', in N. Rosenblub (ed.), *Liberalism and the Moral Life* (Cambridge, Mass., 1989).

*** الاجتماعية البنائية.** تحليل «للمعرفة» أو «الواقع» أو الاثنين يعتبرها مرتهنة بالعلاقات الاجتماعية، وناتجة عن ممارسات بشرية مستمرة، عبر عمليات من قبيل التمدية، الترسيب، والترويض. *فينومولوجيا شولتز ـ تحليل بنية عالم الحياة اليومية البدهي ـ مؤثر هام، رغم أن ثمة أشياعا معاصرين يركنون إلى تنويعة من المصادر مثل *علم التأويل، نظرية فتجنشتين المتأخر ي بين ـ الذواتية في الدلالة، والمفهوم الماركسي في *التطبيق العملي (الذي يؤكد كيف أن المعرفة والسياسة يرتهنان بالعمل والعلاقات الاقتصادية). لا يعتقد أشياع الاجتماعية البنائية في إمكان قيام أسس أو مصادر للمعرفة خالية من القيم، ولا يقومون بمفهمة تمييز واضح بين الذات والموضوع أو بين «المعرفة» و«الواقع». لذا فإن لهذا الموقف تأثيرا معمقا في

ممارسة وفلسفة العلم، والفلسفة السياسية.

إي.جي.ف.

*الاجتماعية، الحقائق؛ الجماعية.

Peter Bberger and Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* (Harmondsworth, 1967).

*** الاجتماعية، الداروينية.** مجموعة متنوعة من المذاهب ظهرت في القرن التاسع عشر وبداية العشرين وحظيت برواج كبير، وهي تؤول مختلف الظواهر الاجتماعية في ضوء (ما اعتبر) نظرية دارون التطورية. ربما اعتبرت أكثر أشكال الداروينية الاجتماعية تأثيرا المجتمع والاقتصاد ساحات تنافس يتفوق فيها «الأصلح». مع هذا المذهب ظهر الانشغال بأن الممارسات الثقافية المختلفة والإصلاحات الاجتماعية التي قصد منها توفير الرفاهة للأقل حظوة بها تقلل من هذا «الاختيار الطبيعي» وتكرس عوضا عن ذلك «تحلل» الأنواع. من منظور معاصر، يدمج أنصار الداروينية الاجتماعية بين الفلاح الاجتماعي والصلاح التناسلي (الثروة والتعليم تنزعان في الواقع إلى الترابط العكسي مع معدل الولادة) ومسائل الصواب الأخلاقي بمسائل «النظام الطبيعي» المفترض.

ر.ب.

*التطور.

R.C. Bannister, Social Darwinism: *Science and Myth in Anglo-American Social Thought* (Philadelphia, 1979).

*** الاجتماعية، الحقائق.** *الحقيقة تكون اجتماعية إذا كانت إقرارا يتعلق بأشكال تنظيم حاضرة في مجتمع أو تقوم بعزو خاصية اجتماعية على نحو لا يرد إلى كينونة ما. عند دوركهايم، تنتج الحقائق الاجتماعية عن معالجة ظواهر اجتماعية، بما فيها أنفسنا، بوصفها أشياء؛ لذا يمكن مقاربتها فيما يزعم بنفس الطريقة الموضوعية التي تقارب بها الحقائق التي تعامل معها العلوم الطبيعية.

تشكل الحقائق الاجتماعية، من قبيل «بل كلنتون هو رئيس الولايات المتحدة» و«فرنسا عضو دستوري دائم في الأمم المتحدة»، موضع عناية علماء الاجتماع، الذين تتعين مهمتهم في الحصول على معرفة يمكن وفقها فهم أفعال الكائنات البشرية بوصفها أعضاء في مجتمع. يتعلق السؤال الأساسي هنا بعلاقة مثل هذه الحقائق بحقائق عن الأفراد: هل يمكن رد الحقائق الاجتماعية أو تفسيرها عبر حقائق من قبيل معتقدات ورغاب الأفراد فحسب، أي عبر حقائق غير اجتماعية؟ أشياع الميثودولوجية الفردانية يرون ذلك، حيث يصرون على أنه لا توجد مجتمعات وأعضاؤها معا، وأن كل ما يحدث يمكن تفسيره دون ركون إلى الكينونات الاجتماعية والخصائص الاجتماعية. أما أشياع الكليانية الميثودولوجية، فيزعمون في المقابل ارتهان فهم بعض أنماط السلوك بفهم الظواهر الكلية الخاصة بالبنى الاجتماعية.

المناظرة حول الحقائق الاجتماعية تركزت إذن على حالات غموض تتعلق بالمفهوم المهم ولكن غير الواضح الخاص «بالرد» وهي مرتبطة بالسؤال عن مناقب ومثالب التفسير الوظيفي في علم المجتمع. بيّن أنها أيضا مناظرة حول مقاصد العلوم الاجتماعية.

ب.و.

*الميثودولوجية، الكليانية والفردانية.

E. Durkheim, *The Rules of Sociological Method* (New York, 1964).

D. Ruben, *The Metaphysics of the Social World* (London, 1985).

*** الاجتماعية، العلوم، فلسفة.** ثمة نوعان من فلسفات أي علم، إما ميثودولوجيا أو أنطولوجيا العلم المعني. تعنى الأولى بمسائل تتعلق بطبيعة الملاحظات، القوانين والنظريات، منطق الاستقراء والتدليل، استحقاقات الفهم والتفسير، وما شاكل ذلك. أما الثانية فتعنى بمسائل تتعلق بافتراضات الفرع العلمي - ما يقر وجوده - وبما إذا كانت تلك الافتراضات تتسق مع المعتقدات السائدة بدرجة أو أخرى.

لفلسفة العلوم الاجتماعية، كما يجعلنا هذا التمييز نتوقع، جانبان، ميثودولوجي وأنطولوجي؛ الراهن أنه أجدر أن نعتبرها فرعين، واحدا ميثودولوجيا والآخر أنطولوجيا. تعنى ميثودولوجيا فلسفة العلوم الاجتماعية بزعم العلوم الاجتماعية الضمني بأنها قادرة على إنتاج معارف، خصوصا المعرفة بالعالم الاجتماعي، لا تتوفر إلا عبرها. وعلى وجه الخصوص نزعت في السنوات الأخيرة إلى التركيز على زعم العلوم الاجتماعية قدرتها على توفير تفسيرات مميزة (James, *The Content of Social Explanation*; Ruben, *The Metaphysics of the Social World)*. أنطولوجيا العلوم الاجتماعية معنية بنوع الكينونات التي تفترضها تلك العلوم - كينونات من قبيل التواترات التجميعية والقيود البنيوية - وبمدى اتساق هذه الكينونات مع رؤى سائدة بدرجة أو أخرى عن الكائنات البشرية وعلاقاتها. سوف أعنى فحسب بميثودولوجيا

العلوم الاجتماعية، كون أنطولوجيا تلك العلوم موضع عناية المدخل الخاص *الفلسفة الاجتماعية (ثمة عرض شامل عند ريان في كتابه *Philosophy of the Social Sciences*).

يمكن أن تدفع الميثودولوجيا بإحدى طريقتين: داخليا أو خارجيا. ميثودولوجيا العلوم الاجتماعية المدفوعة خارجيا تعتبر مهمتها تكرارا للنقاش الميثودولجي للعلوم الطبيعية في المجال الاجتماعي. تطرح كل ميثودولوجيا للعلوم الطبيعية تصورا في الملاحظة، الاستقراء، التفسير، والمواضيع المتعلقة. ميثودولوجيا العلوم الاجتماعية المدفوعة خارجيا تنظر إلى العلوم الاجتماعية لمعرفة مدى صلاحية ذلك التصور هنا، وتعنى بالفروق الدقيقة. من حيث المبدأ، المجال مفتوح لتعديل التصور في ضوء التأمل في العلوم الاجتماعية. عمليا، عادة ما تعتبر الدروس المستفادة من العلوم الطبيعية ملزمة بدرجة أو أخرى.

قد يكون مفاد هذا النهج الميثودولوجي محافظيا أو نقديا. الميثودولوجي المحافظ يقر بوجه عام أن العلوم الاجتماعية تمتثل للمناهج المسلم بها وأنها جديرة بأن تعامل بجدية تعاملنا مع العلوم الطبيعية (Papineau, *For Science in Social Science*). من جهة أخرى، يجادل الميثودولوجي النقدي بأن العلوم الاجتماعية تنحرف في بعض الحالات على الأقل عن المعايير المثبتة من قبل العلوم الطبيعية، ما يجعها بالقدر نفسه جديرة بأن تعتبر أقل من العلم: علما زائفا، مثلا، أو فهما مشتركا. ترتبط الميثودولوجيا المهيمنة في العلوم الطبيعية هذا القرن بالحركة الوضعية والتنويعات ما بعد الوضعية كتلك التي طورها كارل بوبر ومدرسته. اللافت أن بعض أولئك الوضعيين وما بعد الوضعيين كانوا محافظين في تأملاتهم الميثودولجية في العلوم الاجتماعية، وأحيانا نقديين. ضمن التيارات النقدية نجد نزوعا شطر اعتبار التاريخ والأنثروبولوجيا الأثنية أقرب إلى أن تكونا تمارين في الفهم المشترك منهما إلى العلم، وميولا شطر نبذ النظريات التأملية المتأثرة بأعمال ماركس وفرويد بوصفها علما زائفا.

هذا يكفي لميثودولوجيا العلوم الاجتماعية المدفوعة خارجيا. ماذا عن التنويعة المدفوعة داخليا؟ إن هذا النهج البديل، الذي لا نظير له في ميثودولوجيا العلوم الطبيعية، إنما يرجع إلى خاصية مميزة للعلوم الاجتماعية. لقد اعتبرت العلوم الاجتماعية وموررست منذ البدء تحت تأثير مثل، خصوصا مثل الموضوعية والتطور العلمي، مشتقة من حركة *التنوير في القرن الثامن عشر. لقد كان أول علماء العلوم الاجتماعية علماء اقتصاد واجتماع، كما نسميهم اليوم، وكانوا معنيين بشكل واع بإنتاج شيء لا يعد فلسفة، ولا أدبا، ولا فهما مشتركا، بل علما؛ كمشروع مخلص للصورة التي شكلتها العلوم الطبيعية.

ظل القصد العلمي ـ قصد إنتاج علم ـ مميزا لأعمال العلوم الاجتماعية. لقد ألزم علماء العلوم الاجتماعية، على نحو مفارق، بواجب من النوع الفلسفي؛ تبيان أن نوع التحليل الذي يقومون به من النوع العلمي بالمعنى الدقيق. على هذا النحو فإنها تفضي إلى النهج المدفوع داخليا في فلسفة العلوم الاجتماعية ـ الميثودولوجيا تحديدا. وفق هذا النهج ، لا تتعين مهمة ميثودولوجيا العلوم الاجتماعية أساسا في تفصيل ممارسات العلوم الاجتماعية، كما لو أنها تتنزل منزلة العلوم الطبيعية، بل تتعين في تقصي وتقويم الفلسفات أو الأيديوليجيات التي تحاول العلوم الاجتماعية تشريع ما تقوم به عبرها: أي تحاول تبيان أن ما تقوم به علمي أصيل في خصائصه.

ليس من المعتاد عرض الأشياء بهذه الطريقة، ولكن بوجه عام ثمة ثلاثة أيديوليجيات أساسية تم الركون إليها ـ على نحو مفرد أو بمختلف التوليفات ـ من قبل علماء العلوم الاجتماعية، في محاولتهم تشريع فروعه علميا. كل منها تحدد جانبا يميز افتراضات العلوم الاجتماعية عن مجرد الفهم المشترك، أو مجرد معرفة مكتسبة من المجتمع. تحتفي الأيديولوجيا الأولى بالعلوم الاجتماعية بوصفها مشروعا تفسيريا للسلامة الشاملة ثقافيا؛ الثانية بوصفها مشروعا محايدا تأويليا، كونه ليس مشوها بفهم الناس لأنفسهم؛ والثالثة بوصفها مشروعا يحظى باستقلالية تقويمية: التحرر من القيم. يزعم أن المقصود من كل من الشمولية والحياد والاستقلالية تكريس العلوم الاجتماعية بوصفها موضوعية ومن ثم جديرة بالاحترام علميا، بطرق لا تكونها المعرفة المكتسبة من المجتمع. كل فكرة تطرح تفسيرا للموضوعية العلمية المتضمنة.

عادة ما تكون الحكمة الاجتماعية حكمة عن خلفية أو ثقافة اجتماعية فردية، ولا ريب أن استلهام الشمولية الثقافية، إذا أمكن تسويغه، يعطي العلوم الاجتماعية وضعا متميزا. يتم دعم هذا الاستلهام في مختلف الموروثات: ضمن أعمال الأنثروبولوجيين وعلماء الاجتماع من ذوي التوجهات الدوركهايمية، وضمن أعمال الكثير من البحاث الماركسيين، وضمن أعمال علماء الاقتصاد الذين يرون أن كل السلوك

البشري والأنماط السلوكية التي تنشأ عنها يمكن تفسيرها بالإشارة إلى علم الاقتصاد الإنساني. غير أن ميثودولوجي العلوم الاجتماعية طرحوا الكثير من الأسباب للشك في إمكان أية نظرية شمولية أو على الأقل نظرية شمولية بطريقة مباشرة. لقد اقترح الموروث التأويلي الذي سيطر لفترة طويلة في ألمانيا والموروث التحليلي الذي تعهده فتجنشتين المبكر أن أي تفسير للسلوك الإنساني ملزم بالبدء بالمفاهيم المحددة ثقافيا التي يفهم الناس عبرها بيئتهم وتلهم من ثم شمولية حقيقية. المناظرة حول هذه المسائل ذات نطاق واسع، حيث تشتمل قضايا تتعلق بالنسبية الثقافية وأشكال أخرى من النسبية (Winch, *The Idea of Social Science and its Relation to Philosophy*; Hollis and Lukes, Rationality and Relativism).

الحكمة الاجتماعية ليست فردية فحسب، بل صممت لعرض الناس على أنهم قابلين للفهم أو التأويل على نحو ذاتي. إننا، نحن المستهلكين المحللين لتلك الحكمة، نعرف ما يعنيه أن تكون مخلوقا من النوع المعروض وكيف نتصل بأفراده. الأيديولوجية الثانية، وربما الأقل إقناعا، تقترح أن هذا النزوع شطر تمثيل الناس بوصفهم قابلين للفهم ذاتيا ينتج منظورا محددا تجاوزته العلوم الاجتماعية. بمقدور العلوم الاجتماعية أن تستثير تفسيرا موضوعيا لسلوك الناس دون الانشغال بما إذا كان التفسير يناسب فهمهم الذاتي؛ دون القلق على ضمان أن يكون له معنى محلي عن أنفسهم ويسهل الاتصال الشخصي المتبادل. تقترح هذه الأيديولوجيا أن العلوم الاجتماعية، وفق التعبيرات المتفق عليها، تستطيع أن تثير نوعا من *Erklaren* أو التفسير لا يحتاج لخدمة حاجيات الفهم *Verstehen* البين ـ شخصي. لقد زعم ميثودولوجي العلوم الاجتماعية الكثير من الأسباب للتشكيك في إثارة تفسير خلو من القيم *Verstehen*. ينكر التأويليون والفتجنشتينون الذين سبق ذكرهم فكرة قدرة فهم البشر على نحو مناسب دون تسهيل الاتصال (Winch, *The Idea of a Social Science*). يجادل الفلاسفة الكثر الذي تبعوا دونالد ديفدسون في التأويل بأنه ليست هناك ذوات بشرية تأويلية دون تمثيلهم بوصفهم عقلانيين بدرجة أو أخرى ويمكن فهمهم على نحو بين ـ شخصي بدرجة أو أخرى (Macdonald and Pettit, *Semantics and Social Science*).

عادة ما تكون الحكمة الاجتماعية ملتزمة قيميا، فضلا عن كونها فردية وموجهة للفهم الذاتي. إنها تتخذ شكلا مفقودا مسبقا وفق تخصيص قيمي للوضع الراهن. هكذا يمكن أن يخصص العقائد، ويفسر السلوك، الخاصة بالحكام على افتراض أن النظام الذي تدعمه ليس عدلا. الأيديولوجية المشرعة الثالثة في العلوم الاجتماعية، وهي الأيديولوجيا الأكثر شيوعا، وترتبط خصوصا بعالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر، إنما تقر أنه في هذا الخصوص ـ وربما فيه وحده ـ يمكن للعلوم الاجتماعية أن تكون أفضل علميا من المعرفة المكتسبة من المجتمع. بمقدورها أن تسلم بأن الفاعلين في المجتمع يحتازون على معتقدات قيمية، وبمقدورها أن تأخذها في حسبانها في تفسيرها لما يقومون به، دون التصديق على أي من تلك المعتقدات؛ يمكنها أن تكون موضوعية، بالمعنى المألوف الخاص بالإحجام عن الالتزام بالمسائل القيمية. أيضا بحث ميثودولوجو العلوم الاجتماعية عن أسباب للتشكيك في هذا الزعم، غير أن الجدل قد عانى من التشويش بسبب الاختلاف حول هوية أنواع الالتزامات القيمية التي تكون ضارة حقيقة بمزاعم العلوم الاجتماعية (Macdonald and Pettit, *Semantics and Social Science*, ch.4).

ب.ب.

*الاجتماعية، الحقائق.

Martin Hollis and Steven Lukes (eds.), *Rationality and Relativism (Oxford, 1982).*

Susan James, The Content of Social Explanation (Cambridge, 1984).

Gerham Macdonald and Philip Pettit, *Semantics and Social Science* (London, 1971).

David-Hill Ruben, *The Metaphysics of the Social World* (London, 1985).

Alan Ryan, *The Philosophy of the Social Sciences* (London, 1970).

Peter Winch, *The Idea of Social Science and its Relation to Philosophy* (London, 1958).

*** الاجتماعية، الفلسفة.** لا يحتاز هذا المصطلح على معنى محدد في الأوساط الفلسفة الراهنة. أحيانا يستخدم كمرادف تقريبي * «للفلسفة السياسية»، أي للإشارة إلى النقاش المعياري ـ التحليلي أو الجوهري ـ لمسائل تتعلق بكيف يتوجب تنظيم المجتمع. غير أنه عادة ما يشير إلى النقاش غير المعياري ـ التحليلي أو الجوهري ـ لما هو متضمن في الاحتياز على تنظيم اجتماعي، أي النقاش غير المعياري لنوع الكينونة التي تنشأ حين يتم تشكيل المجتمع وكيفية تعلق هذه الكينونة بأفراد البشر. سوف أتبنى هذا المعنى الأخير، بوصف الفلسفة الاجتماعية نوعا من الأنطولوجيا الاجتماعية، أي تصورا فيما يوجد في العالم الاجتماعي.

تسَلم الفلسفة الاجتماعية بالمعنى الأنطولوجي بوجود مجتمع لا أفراد قصديين فاعلين فيه، أي دون ذوات يبدو أنها تسلك، فضلا عن كونهم متساويين، وفق معتقداتها ورغابها، أفراد قادرين على عرض عقلانية - وينشدون عرض عقلانية - في تشكيل تلك المعتقدات والرغاب والحفاظ عليها (Pettit, *The Common Mind*, pt.1). يتعلق السؤال الذي تثيره بما يتوجب علينا إضافته إلى المخزون الأنطولوجي للمجتمع، وفي كيفية تعلق ما يتوجب إضافته، إن كان ثمة ما يضاف، بالذوات القصدية الفردية.

يمكن لهذا السؤال أن يثار وفق خبرتنا اليومية وفهمنا للحياة الاجتماعية، أي وفق علم اجتماعنا الدارج إذا صح هذا التعبير. غير أنه عادة ما يثار ليس وفق هذا الأساس وحده، بل أيضا وفق ما تخبرنا به أفضل علومنا الاجتماعية - مهما كانت - عن العالم الاجتماعي. إن الفلسفة الاجتماعية تصبح في جزء كبير أنطولوجيا للعلوم الاجتماعية. (*فلسفة العلوم الاجتماعية)، عبر قياس المماثلة التالي. تنشد فلسفة العقل إخبارنا بما يتضمنه كون المخلوق ذاتا سيكولوجية، تماما كما تحاول الفلسفة الاجتماعية أن تخبرنا عما يتضمنه كون ترتيب ما شكلا اجتماعيا من التنظيم. حين يثير الفيلسوف أسئلة سيكولوجية، فإنه يأخذ في حسبانه كل ما نعرف، في خبرتنا بأنفسنا وبآخرين، عن علم النفس البشري. غير أنه إذا كان جادا، سوف يأخذ في حسبانه أيضا كل ما يقره علم النفس والعلوم العصبية - كما يراها - عن الذوات السيكولوجية. وعلى نحو مشابه، فإن الفيلسوف الاجتماعي الذي يتوق لطرح جرد أنطولوجي للمجال الاجتماعي سوف يأخذ في حسبانه ليس فقط المعتقدات الشائعة الخاصة بالمجتمع، بل أيضا التنويعات الاجتماعية - كما يراها - المتعلقة بذلك المجال.

يتوجب أن نشير في عجالة إلى أن مخزون المعتقدات الشائعة التي يلحظها الفيلسوف الاجتماعي قد تختلف وفق التنويعات العلمية التي يعترف بها. من يذهب مذهبا ماركسيا متطرفا في العلوم الاجتماعية مثلا أقل تأثرا ممن يذهب مذهبا أكثر محافظية بخصوص المنزلة الشائعة للزعم بأن البشر يعرفون بوجه عام أسباب قيامهم بما يقومون به: أنهم ليسوا جهلة بوجه عام ولا مضللين بخصوص دوافعهم. مرة أخرى نجد أن الوضع يشبه وضع علم النفس. تماما كما أن هناك نظريات متنافسة في علم النفس والعلوم العصبية، وتماما كما أن التنويعة العلم - اجتماعية تؤثر في هوية المعتقدات الشائعة عن المجتمع التي يتم التسليم بها، فإن تنوع علم النفس والعلوم العصبية يرتبط بتنوع فيما يعتبر أمرا شائعا بخصوص الذوات السيكولوجية.

ما قلناه تعلق *بالديالكتيك الذي تدافع عبره فلسفة اجتماعية أو أنطولوجيا اجتماعية بعينها. يتضمن الديالكتيك دفاعا عن مقايضة بعينها بين المعتقدات الشائعة البادية وتنويعات اجتماع - علمية وتقصيا لأنطولوجيا العالم الاجتماعي. ولكن ما هي الفلسفات الاجتماعية المختلفة التي يتوجب أن نحكم بينها؟ ما أبرز الخطوط الفاصلة هنا؟

ثمة جانبان للحياة الاجتماعية. هناك التفاعل الاجتماعي بين الأفراد الذي تتشكل بفضله مختلف العلاقات؛ علاقات تتضمن اتصالا، حنوا، تعاونا، تبادلا، اعترافا، احتراما، أو ما شاكل ذلك. وهناك التجمع الاجتماعي لمواقف وأفعال فردية تتشكل بموجبها مختلف المؤسسات: من قبيل الوسائل الشائعة، مثل اللغات، الثقافات، والأسواق؛ جماعات مثال النادي، الاتحاد، أو الحزب، التي تكمن ماهيتها في الاحتياز على نموذج من السلوك الجمعي؛ وجماعات قد لا تحتاز إلى على هوية جمعية غير سلوكية، مثل الأجناس، الأعراق، والطبقات؛ ومصادر مشتركة من النوع الذي توضحه المتاحف والمكتبات والدول.

تعنى الفلسفة الاجتماعية بالمسائل المثارة من قبل التفاعل وتلك المتعلق بالتجمع. سوف أبدأ بمسائل التفاعل ثم أعنى بمسائل التجمع. قبل ذلك، تعليق ابتدائي. لا ضرورة لأن يتضمن التفاعل مواقف أناس قصدية؛ إن تنفسي الأكسجين الذي كان لك أن تتنفسه شكل من أشكال التفاعل. وعلى نحو مشابه، لا ضرورة لأن يتضمن المجتمع مثل هذه المواقف. يفسر التجمع مثلا حقيقة أن وزنينا يساوي 20 حجرا. يفترض أن التحدث عن التفاعل والتجمع الاجتماعي يتطلب احتياز الناس المعنيين على مواقف قصدية؛ وبذا فإنه يغفل التفاعل والتجمع من النوع المادي غير الاجتماعي.

من منحى التفاعل، المسألة الرئيسة في الفلسفة الاجتماعية هي التي تقسم بين ما يسمى بالذريين وخصومهم (Talor, *Philosophy and The Human Sciences*). يقر الذريون أن الأفراد البشريين لا يعولون على العلاقات الاجتماعية فيما يتعلق بظهور أية قدرات بشرية مميزة، فيما يرى خصومهم خلاف ذلك. يدافع الذريون عن صورة للكائنات البشرية ترى أنهم يشكلون مجتمعا بكل الخصائص المميزة التي يتميزون بها؛

الحياة الاجتماعية لا تغيرهم بأية طريقة أساسية. أما خصومهم فينكرون هذا، ويرون أن الكائن البشري لا يصبح نفسه على نحو مناسب إلا عبر خبرة العلاقات الاجتماعية.

صياغة المسألة غامضة بطريقة حاسمة، من جانبين على الأقل. إنه لا يتضح أولا نوع الارتهان الاجتماعي المقصود، وثانيا فإنه لا يتضح ما يعد قدرات بشرية مميزة. يتعين التبديد التقليدي لحالة الغموض الثانية في إقرار أن القدرة على الاستدلال العقلي والتفكير هي القدرة المتحققة العينية المقصودة. إن هذا التبديد يستدعي تبديدا لحالة الغموض الأولى، حيث يقترح أن السؤال ليس ما إذا كانت الكائنات البشرية ترتهن سببيا في علاقاتها المتبادلة بالاحتياز على قدرة التفكير. لو كان هذا هو السؤال ، لكان موقف الذريين غاية في الضعف، فكل الشواهد المتعلقة بأطفال تربوا في عزلة، فضلا عن تصورنا لما نتعلمه من آبائنا ومعلمينا، يشهد ضدهم. يتوجب إذن أن تكون المسألة ما إذا كانت الكائنات البشرية ترتهن في علاقاتها بعضها ببعض بطريقة غير سببية بالاحتياز على قدرة الاستدلال العقلي والتفكير (Pettit, *The Common Mind*, pt.4).

يعقل أن يرتهن الأفراد بالعلاقات الاجتماعية بطريقة غير سببية بالاحتياز على قدرة تحدث اللغة المحلية ـ وهي قدرة متحققة عينيا؛ في غياب أفراد آخرين، أو في غياب علاقات اجتماعية معهم، لا يتضح كيف يمكن أن يعتبر الشخص متحدثا لغة مشتركة معهم. يرى خصوم الذرية أن ذات النوع من الارتهان الاجتماعي يتحكم في قدرة الفرد على الاستدلال العقلي والتفكير؛ القدرة ليس فقط، كما لنا أن نعتبرها، على الاحتياز على معتقدات ورغاب، بل على الفعل وفق ذلك الاحتياز. الذريون ينكرون ذلك، ويتشبثون برؤية مفادها أن كل ما هو متضمن في الاستدلال والتفكير، كل ما هو متطلب بطريقة غير سببية لظهورها، متوفر للفرد خارج المجتمع.

تركز الجدل بين الذريين وخصومهم على الرابط بين الفكر واللغة. اقتفى الذريون أثر هوبز الذي جادل بأنه بصرف النظر عن فائدة اللغة نسبة إلى المقاصد الاستذكارية، التصنيفية، والاتصالية، فإن التفكير ممكن دون تحدث، حتى في غياب شكل يبدأ منه للكلام. في المقابل نزع خصومهم إلى التأثر بروسو والموروث الرومانسي المرتبط به ـ وهو موروث يشمل هردر وهيجل ـ في إقرار أولا أن اللغة اجتماعية، وثانيا أن الفكر يتطلب لغة.

هيمن الموروث الذري على الفلسفة الناطقة بالإنجليزية، في حين هيمن الموروث المعارض في فرنسا وألمانيا. مصدرنا للموروث الأخير في العالم الناطق بالإنجليزية هو أعمال فتجنشتين المتأخر، حيث يقترح أن تتبع قاعدة ـ ومن ثم التفكير ـ مستحيل إلا في سياق ممارسات وعلاقات اجتماعية. يمكن إضعاف مبدأ خصوم الذرية بحيث يزعم أن تتبع قاعدة من نوع مميز ـ نوع يمكن فهمه ـ إنما يتطلب مثل هذا السياق الاجتماعي (Pettit, *The Common Mind*, pt.4). ثمة مصدر آخر لموروث ضد الذري في الفلسفة المعاصرة التي تتحدث الإنجليزية نجده في البرهان على أن محتوى فكر المرء ليس محددا بما يجري في رأسه، بل بالجماعة اللغوية التي ينتمي إليها والتي يتوق إلى أن يخلص لها (Hurley, *Natural Reasons*).

هذا يكفي بخصوص السؤال الأساسي في الفلسفة الاجتماعية فيما يتعلق بالجانب التفاعلي من الحياة الاجتماعية. ماذا عن المسائل المثارة من قبل الجانب التجمعي في المجتمع؟ ثمة عدد من الأسئلة المهمة تثيرها البنية التجميعية في المجتمع (*الكليانية الميثودولوجية والفردانية).، غير أن ثمة مسألة ذات أهمية لافتة، ما إذا كانت الكينونة التي تظهر مع التجمع الاجتماعي لمواقف وأفعال فردية تدعم المعنى الجاري للكائن الفعال القصدي: ما إذا كان حضورها يعني أن التصور السيكولوجي الشائع لبعضنا البعض ـ تصورنا لبعضنا البعض بوصفنا مخلوقات عقلانية بدرجة أو أخرى معظم الوقت ـ تصور سليم؛ ما إذا كان يعني أننا، خلافا لما يبدو، نماذج ساذجة أو قوى أعلى مرتبة (Pettit, *The Common Mind*, pt.3). ينكر الفردانيون، وهذا مصطلح يحمل دلالات أخرى، احتياز الكينونات التجمعية على هذا الأثر، في حين يصر خصومهم على احتيازها عليه.

تقر أحد أشكال الفردانية المتطرفة أن الكائن القصدي الفاعل لا يتشكل من أي تجمع، أية كينونات اجتماعية، لأنه ليست هناك مثل هذه الكينونات أصلا؛ إنها أشبه ما تكون بالتشكيلات المنطقية المستحدثة. هذا مذهب ليس مقنعا تماما، إذ من يستطيع أن ينكر بطريقة وجيهة، على الأقل للأسباب الخاصة بالمجال الاجتماعي، وجود لغات وتنظيمات وتجمعات وما شابهها؟ الشكل الأكثر إقناعا من الفردانية يقر أنه بينما أن هناك بالفعل تنويعة من الكينونات التجمعية، لا شيء عنها يقترح خطأ علم نفسنا الشائع الذي نسلم به. حقا إن هناك تواترات تجمعية ترتبط بمثل هذه الكينونات،

مثال أن ارتفاع معدل البطالة يعقبه في العادة ارتفاع في معدل الجريمة؛ حقيقة أن شيئا ما في صالح تنظيم ما يعني بوجه عام أن أفراد التنظيم سوف يسعون وراءه؛ كما أن كون إجراء بعينه في سياقات بعينها - إجراء اتخاذ قرار اقتصادي مثلا - إجراء مثاليا يضمن غالبا استقراره. غير أن الفرداني يجادل بأن الحصول على هذه التوترات ليس علامة وجود قوى لا يلحظها علم النفس الشائع، ولا تطبيق أية آلية - آلية انتخاب مثلا - تقوض افتراضات ذلك العلم. يمكن تفسير تلك الآليات بذلك العلم، في ضوء السياق الذي يجد فيه الأفراد المعنيين أنفسهم وفي ضوء فهمهم لذلك السياق - وهو فهم قد يتضمن مفاهيم مستوى تجميع متعلق.

يرتبط الجدل بين الفردانيين وخصومهم كما يتضح من هذا بمسائل التفسير الاجتماعي: مسائل في فلسفة العلوم الاجتماعية تتعلق بالمصادر المتطلبة لتفسير الوقائع والتواترات الاجتماعية (James, *The Content of Social Explanation*; Ruben, *The Metaphysics of the Social World*). قد يسلم الفرداني بأنه بمقدور التفسير الاجتماعي الركون إلى عوامل بنيوية أو تجمعية، ولكن يتوجب أن يكون قادرا على الدفاع عن أن التعلق التعليلي الذي يتم عزوه لتلك العوامل يتسق مع افتراضات علم النفس الشائع. يقر خصم الفرداني خلافا لذلك أن للعوامل التجمعية علاقة سببية بطريقة سابقة التحديد، أو وفق شكل الانتخاب المقدر، إلى حد يستوجب اعتبار علم النفس الدارج مضللا (Pettit, The Common Mind, pt.3).

ب.ب.

*الاجتماعية، الحقائق.

Susan Hurley, *Natural Reasons* (New York, 1989).
Susan James, *The Content of Social Explanation* (Cambridge, 1984).
Philip Pettit, *The Common Mind: An Essay on Psychology, Society and Politics* (New York, 1993).
David-Hillel Ruben, *The Metaphysics of the Social World* (London, 1985).
Charles Taylor, *Philosophy and the Human Sciences* (Cambridge, 1985).

*** الاجتماعية، الهندسة.** تم الترويج لها في نقد كارل بوبر الوارد في كتابه *Open Society and its Enemies* (Princeton, NJ, 1950)، وهي تتخذ شكلين. الهندسة الاجتماعية الطوباوية، المرتبطة بأفلاطون، هيجل، ماركس، وأخلافهم الشموليين، وهي ملتزمة بتغير كلي للمجتمع عبر تخطيط مركزي وفق خطة مثالية شاملة لا تقيدها أية قيود من قبل مؤسسات اجتماعية منافسة (الكنيسة مثلا)؛ والهندسة الاجتماعية التدريجية التي تشتمل فحسب على «البحث وشن الحرب ضد أكثر شرور المجتمع خطرا وإلحاحا». إذا أغفلنا تمييز بوبر، الهندسة بوصفها نشاطا مشروعا تقوم به الحكومة أساس لدولة الرفاهة وكل أنواع *الاشتراكية والشيوعية. إنها لعنة عند *الليبرتانية، لكنه رغبة تحت بعض القيود عند *الليبرالية الحديثة.

هـ.أي.ب.

Friedrich A. Hayek, *The Road to Serfdom* (Chicago, 1944).
Barbara Wootton, *Freedom under Planning* (Chapel, Hill, NC, 1945).

*** الجمال.** بالرغم من نكهته العتيقة بوصفه أحد القيم العظمى في الحياة البشرية والكون، ثمة فلاسفة لا يعبأون به كثيرا. إنهم يذكروننا بأن النقاشات الخاصة بالمسائل الاستاطيقية غالبا ما تخلو من ألفاظ «الجمال» و«الجميل»، وأن النقاشات التي تتضمن مثل هذه الألفاظ غالبا ما تكون غير استاطيقية. إذا وصفنا امرأة بأنها جميلة، فهل هذا دائما حكم استاطيقي؟ يفترض عكس ذلك، إذا كانت رغبتنا نحوها أساسية في حكمنا. لذا فإن الجمال قد يكون أمرا استاطيقيا وقد لا يكون. قد يبدو مجرد طريقة غامضة في مديح الشيء: ليس ثمة فرق كبير بين كوننا أمضينا وقتا جميلا في حفلة رائعة، أو أمضينا وقتا رائعا في حفلة جميلة.

حاول فلاسفة الاستاطيقا إنقاذ مفهوم الجمال باقتراح أنه أفضل مفهوم عام *للقيمة الاستاطيقية. مفاد الفكرة هو أن الجمال ينطبق على مختلف أنواع الأشياء، أكان من صنع الإنسان أو جزءا من الطبيعة، والحكم بجمال أي شيء هو أعلى صور الإطراء الاستاطيقي. إذا كان علم الأخلاق هو البحث في الخيّر (رغم تقلبات دلالة لفظة «الخير»)، فإن الاستاطيقا بحث في الجميل. ولكن ألا تعد بعض الأعمال الفنية العظيمة قبيحة؟ يتوجب أن نتوخى الحذر هنا. العمل الذي يصور مشاهد بشعة مروعة، مثال إعمال جلوسستر في *King Lear*، قد يقال بمعنى عام إنه قبيح. ولكن مسألة ما إذا كانت المسرحية تصور أشياء سارة وجميلة، وما إذا كانت تنجح استاطيقيا، مسألتان تنتميان إلى مستويين مختلفين. الأمر نفسه يسري على أية قطعة موسيقية تكون متنافرة الأنغام ومقلقة للمستمع. رغم أنها ليست جميلة وفق المعايير المتعارف عليها، تكتسب مثل هذه الأعمال هذا النعت وفق النظرية التي تقر أن القيمة الاستاطيقية إنما تتعين في الجمال.

تعريف الأكويني للجمال الذي يقر أنه «ذاك الذي فعل فهمه ذاته يسر» يظل سارياً في بعض الأوجه، طالما قمنا ببسط دلالة «الفهم» و«السرور» قليلا. الشعور بالسرور من استقبال الأشكال والألوان المرئية، أو من توليفات الأصوات، هو المرشح الأقوى. الجمال غير المحسوس أصعب على القبول، رغم أن هذا يثير الشكوك حول «الفكرة الجميلة» أو «الإثبات الرياضي الجميل». استبعاد هذه بوصفها تعبيرات عن الاستحسان لا تشكل حالات ملائمة للحكم الاستاطيقي لا يبدو حلا مناسبا. هل فهم بنية البرهان الرياضي وبنية قطعة موسيقية في شكل سوناتا مختلفتان إلى حد يستوجب كون إحداهما فحسب «جمالا استاطيقيا»؟

ثمة إشكالية أخرى تثار في حالة الأدب، الذي لا يعد شكله محسوسا بالمعنى الدقيق. إذا كان الأدب قد يكون جيدا استاطيقيا (بصرف النظر عن دلالة هذا الحكم)، وإذا كان «الجمال» هو اللفظة التي نعبر بها عن القيمة الاستاطيقية، سوف يتوجب علينا أن نسلم بأن الرواية أو القصة القصيرة قد تكون جميلة، مهما كان قدر غرابة هذا الحكم خارج نطاق النظرية الاستاطيقية. قليل هم الذين ينكرون أن مختلف أشكال الفنون يمكن أن تكون جميلة، ولكن ثمة من يرتاب في وجوب أن يتم إطراء الفن بسبب جماله خاصة، أو أن ثمة أسلوبا استاطيقيا صرفا في اعتبار الفن بطريقة ما متميزا. صحيح أننا لا نعنى بالجمال فحسب، بل نعنى أيضا بمسائل من قبيل تكامل العمل، وما إذا كان يعرض رؤية صادقة أو مفيدة في العالم عوضا أن تشجع على التفاهة والكسل. النزعة التي تقر أن الجمال وحده هو الأمر المهم في الفن عرضة لأن يسخر منها بوصفها افتراضا *للنزعة الجمالية (الاستاطيقانية). من جهة أخرى، إذا كان بالمقدور تضمين أية قيمة يمكن للعمل الفني احتيازها في كونه جميلا، فإن الجمال حقيقة مجرد فكرة جوفاء طرحت من أجل مقاصد فلسفية.

س.جي.

*القبح.

I. Kant, *Critique of Judgement*, tr. J.C. Meredith (Oxford, 1969).

M. Mothersill, *Beauty Restored* (Oxford, 1984).

Plato, *Symposium*, tr. W. Hamilton (Harmondsworth, 1972).

*** الجمال، إشكاليات علم.** الاستاطيقا هو ذلك الفرع من الفلسفة الذي يتعامل مع الفنون، ومع مواقف أخرى تتضمن خبرة جمالية وقيمة جمالية. هذا يعني أن فلسفة الفن مجرد جزء من الاستاطيقا. الباقي، الذي يمكن أن يسمى فلسفة الجمال، مكرس لطبيعة الاستجابات والأحكام الجمالية. ثمة تداخل بين فلسفة الفن وفلسفة الجمال، دون أن يتضح أن إحداهما فرع من الأخرى. الاستاطيقا المعاصرة جزء خصب ومثير من الفلسفة يسود فيه الجدل والاختلاف حتى بخصوص هوية إشكالياته. ولأن علماء الاستاطيقا يتعاملون مع مجال متنوع، فإنهم غالبا ما ينظرون إلى نقاط مرجعية مستقرة عبر تاريخها الخاص، كما يحضون على الدراية بمختلف الفنون والإحساس بقضايا فلسفية أشمل.

فلسفة الجمال. ثمة أشياء كثيرة يعتقد أنها تحتاز على قيمة جمالية. إذا أفكرنا في القطع الموسيقية، القصائد، اللوحات، التصوير السينمائي ، شدو الطيور، المناظر الريفية، الكاتدرائيات، الملابس، السيارات، وعرض الأطعمة، سوف يبدو أن الجميل بُعد مهيمن في حياتنا. ثمة مهمة مركزية تتعين في فحص ما يعنيه «الاحتياز على قيمة جمالية».

هل نتحدث هنا عن *الجمال؟ قد يكون الحق والجمال والخير قوام الفلسفة التقليدية، لكن علماء الاستاطيقا المعاصرين لن يقبلون بالضرورة أن المقوم الثاني في هذه الثلاثية يشكل الشاغل الأساسي لمجالهم. عند البعض لا يبدو أن الجمال يشكل نوعية مفردة، ناهيك عن أن يكون مجموع كل ما هو جمالي. حين نفكر خصوصا في الفن، كون الجمال هو النوعية التي تعطيه قيمته مسألة فيها نظر. في الآونة الأخير عني البعض بمفهوم *الجليل بوصفه بديلا. ومهما يكن من أمر، قد يكون من الأفضل أن نتحدث عن «القيمة الاستاطيقية » بطريقة أكثر عمومية، بينما نلحظ أن بعض الفلاسفة يعتبرون «الجمال» أفضل اسم لتلك القيمة.

السؤال الأهم خاصة *القيمة الجمالية هو ما إذا كانت «حقيقة في» الشيء الذي تعزى إليه. إن هذه المسألة تناظر الجدل بين *الواقعية ـ ضد الواقعية في مواضع أخرى من الفلسفة، رغم أنه ليس هناك مبرر كاف لافتراض أن القيمة الجمالية سوف تسلك بالطريقة التي تسلك بها القيمة الأخلاقية مثلا. سوف يقر نصير الواقعية المتشدد أن القيم الجمالية تكمن في الشيء بوصفها خصائص مستقلة عن استجابات أي ملاحظ، وأننا إذا أطلقنا الحكم «هذه زهرة جميلة»، أو «هذه لوحة جيدة من وجهة نظر جمالية»، فإن ما نقوله إما أن يكون صادقا أو باطلا ـ فهو صادق حين تختص الزهرة أو اللوحة بالخاصية، باطل إذا لم تكن تختص بها. سوف ننزع صوب الإعجاب بالشيء إذا لاحظنا القيمة الجمالية فيه، ولكن ملاحظتها ووجودها هناك، عند

نصير الواقعية، مسألتان مختلفتان.

بالانطلاق من نقطة البدء الواقعية هذه، قد يقترح المرء سبلا متنوعة تكون عبرها موضوعية القيمة الجمالية ناقصة. يقر معظم الناس أن الاحتياز على قيمة جمالية إنما يعني النزوع صوب إثارة استجابات بعينها في الملاحظ. القيمة الجمالية مرتبطة بشكل آصر بنوع الرضا الذي نستشعره حين نقوم بإدراك الشيء المعني. كون الكاتدرائية جميلة يرتهن بما إذا كان الناس الذين ينظرون إليها بالطريقة الصحيحة عرضة لأن يستمتعون بما يرون. هذا لا يعني بذاته أن الأحكام الجمالية نفسها ليست صادقة ولا باطلة. غير أنها إذا كانت صادقة أو باطلة، فإن ما تقره عن الشيء هو أنه من المرجح أن يثير إدراكه نوعا من الرضا في الملاحظ.

وفق ذلك، حاولت الكثير من أدبيات الاستاطيقا تحديد طبيعة الخبرة الجمالية أو الاستجابة الجمالية. أحد العوامل هو المتعة، الرضا، أو الإعجاب. الثاني هو الخبرة: يتعين على الاستجابة التي نبحث عنها أن تكون طريقة في الاعتناء بالشيء نفسه. في حالة الموسيقا، يتوجب أن تكون استجابة لنمط مدرك من الأصوات، في حالة التصوير السينمائي، استجابة لخبرة رؤية شيء على الشاشة. إذا اقتصرت على وصف قطعة موسيقية لي، أو سلسلة من الصور، لن أكون في وضع يمكنني من الاستجابة بطريقة تتعلق على نحو خاص بالقيمة الجمالية. مفاد الفكرة هو أن الخبرة الممتعة المتعلقة بالاعتناء بشيء في الإدراك يجب ألا تتعين في الإعجاب بشيء فقط لأنه يقوم بوظيفة محددة، يلبي رغبة، أو يحقق معيارا أو مبدأ مسبقا.

تقر إحدى الرؤى الأساسية في الاستجابات الجمالية في علم الاستاطيقا المعاصر ما يلي. ثمة استجابات ذاتية نتوقعها بشكل مبرر من الآخرين؛ ليست هذه حالات إعجاب أو نفور خاصة، لكنها متجذرة في طبيعتنا المشتركة بوصفنا كائنات خبراتية، وهي مؤسسة على استجابة استمتاع بشكل الشيء كما يعرض في الإدراك. هذا يعني، من ضمن ما يعني، أن القيمة الجمالية غير قابلة لأن تدخر في مبادئ يمكن تعلمها - ليست هناك مبادئ استاطيقية أصيلة لأن العثور على قيمة جمالية (على حد تعبير كانت) إنما يتطلب «النظر إلى الشيء بأعيننا». الأحكام الجمالية تنهض على أساس واه يتعين في شعور المرء بالمتعة، غير أنه بمقدورها الزعم بالحصول على اتفاق عام إذا كانت الاستجابة الذاتية المعنية هي استجابة كل شخص مؤهل بطريقة مناسبة.

يزعم أنصار هذه الرؤية أن الاتفاق في الحكم الجمالي اتفاق في استجابات المرء الذاتية. هكذا يبدو أننا نبتعد عن الفكرة التي تقر أن القيمة الجمالية خاصية تكمن في الأشياء. إذا كان الحكم الجمالي غير قابل لأن يصدر إلا عن شخص مارس النوع الملائم من الخبرة الجمالية، سوف يتوجب علينا قبول التالي بوصفه نتيجة: إذا أخبرني شخص أن شيئا لم أره بعد طوله عشرة أقدام، أسود اللون، ومصنوع من الحديد (وهذه خصائص ليست جمالية)، سوف أكون عادة في موقف يمكنني من تشكيل الاعتقاد بأن ذلك الشيء يختص بتلك الخصائص؛ ولكن إذا أخبرني فحسب بأن ذلك الشيء جميل أو أنه يحتاز على قيمة جمالية عالية، لن أكون في موقف يمكنني من إصدار حكمي الاستاطيقي. هذه نتيجة مربكة يتوجب أن تجعلنا نقوم بفحص مفهوم الحكم الجمالي بطريقة أكثر دقة.

ثمة رؤية أخرى تتخذها نظريات «الموقف الجمالي مفادها أننا نستطيع مقاربة أي شيء أمامنا بعقل تأملي، بحيث نتكتم أو نعزل رغابنا وعواطفنا الدخيلة. تاريخيا تعد نظرية شوبنهور في تعطيل الإرادة، التي يفترض فيها أن يصبح العقل فارغا مؤقتا من كل شيء باستثناء الشيء المتأمل فيه، أوضح الأمثلة على تلك الرؤية وأشدها تطرفا. أحيانا تعمل نظريات الموقف الجمالي على دعم الفكرة القائلة إن القيمة في المواقف الجمالية لا تكمن في الشيء المدرَك بل في ولوجنا وضعا ذهنيا محررا ومتفتحا. على ذلك، ساورت نقاد الموقف الجمالي المتأخرين الشكوك حول وجود مثل هذا الوضع الذهني أو، حال وجوده، ما إذا كان أكثر أهمية من مجرد التركيز على ما يراه المرء أو يستمع إليه.

يقترح نهج الموقف الجمالي أن أي نوع من الأشياء قد يكون مناسبا للخبرة الجمالية القيمة، ما يثير تساؤلا أكثر شمولية: في محاولتنا تفسير القيمة الجمالية والخبرة الجمالية، هل يتوجب علينا التعامل مع الفن بطريقة مميزة؟ يزعم بعض الفلاسفة أن المجال الفني هو الموطن الحقيقي للأحكام الجمالية، وأنه نادرا ما يتوجب علينا التفكير في إصدار أحكام جمالية على الطبيعة ما لم نكن نتتمي إلى ثقافة منتجة للفنون. إذا اعتقدنا في صحة زعمهم، يتوجب أن يتعين موضع انشغال نظريات الجمال في الأحكام والاستجابات الخاصة بالفن. بيد أن تلك الاستجابات عادة ما ترتهن إلى حد ما بالدراية بأشياء من قبيل الأسلوب والجنس الفني الذي تنتمي إليه القطعة المعنية، هوية مقاصد الفنان، أو على الأقل الفترة التاريخية والإمكانات

الثقافية المتوفرة. ثمة شيء اسمه فهم العمل الفني: كيف يتعلق مثل هذا الفهم بأحكام الفن الجمالية؟ من جهة، يبدو أن للملاحظ الجاهل الحق في إصدار أحكام جمالية مؤسسة على استجاباته؛ ومن أخرى، يتوجب أن يتاح المجال من حيث المبدأ للأحكام الجمالية الصادقة والباطلة، التي ينزع الخطاب الجمالي العادي إلى افتراض إمكانها.

يمكن أيضا دراسة الجمالي بوصفه ظاهرة، ودراسة النظريات المتعلقة بالقيمة الجمالية، من منظور اجتماعي أو تاريخي. عادة ما يزعم أن إصدار أحكام جمالية من قبل طبقات بعينها في المجتمع، وفكرة الجمالي ذاتها بوصفه موضعا لقيمة مكتفية بذاتها، تؤديان وظيفة سياسية أو أيديولوجية. بيد أنه يتوجب علينا تنكب الافتراض المشكوك في أمره الذي يقر أن مثل هذه المزاعم، إذا كانت صادقة، تثبت أن مفهوم القيمة الجمالية بأسره يعد زائفا بطريقة أو أخرى. قد يؤدي حضور مباراة في كرة القدم، من منظور سياسي، وظيفة الحفاظ على هويات الطبقات؛ لكن هذا لا يغير من حقيقة أن الناس يقومون بتقويم جودة المباريات واللاعبين. وعلى نحو مماثل، الأحكام الجمالية تطلق، وفحواها إنما يتعلق بالقيمة الجمالية. بصرف النظر عن أدوارها الاجتماعية (التي قد تكون متنوعة)، نظل قادرين على التساؤل عن ماهية الأحكام الجمالية والقيمة الاستاطيقية.

فلسفة الفن. يفترض أحيانا أن الجمالي هو الشاغل الأساسي في الفن. بيد أن هذا الافتراض جدير ببعض المعاينة. ما لم يشتمل «الجمالي» على كل شيء يمكن تصوره ذا قيمة في الفن (بحيث يجعله مفهوما عقيما)، قد يحتاز الفن على قيم ليست جمالية. مثال ذلك أنه قد يحتاز على قيمة علاجية، أو قد يهبنا رؤى أخلاقية، أو يساعدنا في فهم عهود تاريخية أو وجهات نظر تختلف جذريا عن تلك التي نقرها. قد نعجب بعمل بسبب صوابه الأخلاقية، وقد ننفر منه بسبب فسوقه أو زيفه السياسي. هل كل هذه أمور تتعلق بالقيمة الجمالية؟ إذا لم تكن كذلك، فإن *النزعة الجمالية تطرح مفهوما ضيقا في قيمة الفن. دون الإذعان إلى رؤية ذرائعية تقر أن مفاد الفن هو أن يكو ن دوما وسيلة لغاية مفارقة له، يتوجب علينا أن نسلم بأن الأعمال الفنية تحتاز على عدد متنوع من القيم. عداء أفلاطون الشهير لممارسات فنية بعينها مؤسس أساسا على فكرة وجوب أن نطلب من الفنان عناية بالحق وبنماذج أخلاقية مناسبة من السلوك. إننا نسرف في التبسيط حين نقول إنه أخطأ كلية في فهم معنى الفن.

كثير من فلسفات الفن المعاصرة غير معنية *بالفن الذي يبدو لكثيرين مفهوما عفّ عنه الزمن أو غير قابل للتفكر. وجود سبب يتجاوز الظروف التاريخية يجعل من مسألة تماثل الموسيقا، الرسم، المعمار، الدراما، الروايات، الرقص، الأفلام وأشياء غيرها في كونها *فنا مسألة محل جدل. رغم أنه لا ريب في أن محاولات تعريف الفن إنما تُطرح ضمن تعبير علم الاستاطيقا الموجز، إلا أنها لا تشكل دائما المقاربات الاستهلالية الأكثر خصبا. لقد شعر الكثيرون، منهم كاتب هذا المقال، أن أكثر تعاريف الفن إثارة («الفن تعبير عن العاطفة»، «الفن بوصفه شكلا ذا مغزى») تنزع إلى أن تكون ضيقة أكثر مما يجب، في حين أن البدائل الراهنة التي تتسم بكونها شاملة إلى حد كاف تخفق في إخبارنا عن أهمية الفن. من أشهر تلك التعاريف التعريف المؤسساتي الذي طال حوله الجدل، والذي يربط منزلة الشيء بوصفها فنا بالدور الذي يقوم به ضمن ممارسات «عالم الفن».

غالبا ما تكون الأعمال الفلسفية المنتجة في الفن الخاصة بعلم استاطيقا اليوم أكثر تحديدا من حيث موضع انشغالها، فهي تقوم بفحص شكل فني معين وتطرح بخصوصه أسئلة محددة. مثال ذلك، كيف تقوم الموسيقا بالتعبير عن العاطفة؟ ما الذي يجعل اللوحة صورة تتعلق بشيء ما؟ ما الذي يحدث عندما نتخيل شخصيات في رواية، أو مسرحية أو فلم سينمائي؟ كيف يتميز عمل أدبي عن عمل أدبي آخر؟ (*التعبير، *القصة الخرافية، *التزييف، *الخيال، *الاستعارة، *الموسيقا، *التراجيديا، *التمثيل في الفن.) بطرح هذه الأسئلة، غالبا ما يقوم فيلسوف الفن باستدعاء مفاهيم فلسفية من قبيل الهوية، المعنى، القصد، وأوضاع ذهنية أخرى مثل الاعتقاد، العاطفة، والخيال. بعض أجزاء علم الاستاطيقا تشكل أيضا أجزاء من فلسفة العقل والميتافيزيقا.

عندما نتعامل مع الفن، نكون معنيين إلى حد كبير بالمصنوعات الفنية المنتَجة قصدا. ولكن، طالما قلنا ذلك، ثمة فروق تميز بينها. السيمفونية ليست شيئا ماديا، وكذا شأن أشياء أخرى قد تكون لها تعينات متعددة (مثل القصة القصيرة أو الفلم السينمائي). يبدو أن اللوحة أقرب إلى أن تكون شيئا ماديا، رغم أن التفكير في وسائل رسم الصورة في اللوحة التي يمكن عبرها إعادة إنتاجها يجعلنا نستشعر إشكاليات الهوية التي قد تثيرها الأعمال الفنية. هل العمل الفني هو ذلك

الشيء المعلق على حائط معرض للرسم بعينه، أم أنه الصورة التي تجدها أيضا في كتب الفن والبطاقات البريدية التي تحملها معك إلى البيت؟ تثير الفنون الأدائية إشكاليات أكثر تعقيدا: كل أداء لمسرحية أو أوبرا قابل لأن يخفق، رغم أن المسرحية واحدة من أعظم المسرحيات التي كتبت. هذا يقترح أن المسرحية ليست متماهية مع أدائها ـ ولكن ما هي إذن؟ لا سبيل للخوض في هذا الأمر إلا عبر ولوج الميتافيزيقا ـ وهذا ثمن غالبا ما يبدي علماء الاستاطيقا المعاصرون استعدادا لدفعه.

على ذلك، عادة ما تظل الأعمال الفنية أشياء منتَجة قصدا. أيضا فإنها أشياء ذات أنماط استقبال واستهلاك خاصة. توضع اللوحات حيث يمكن أن نراها بطريقة بعينها، الموسيقا يستمتع بها أو يتم تحليلها في الغالب عبر الاستماع إليها. طريقة الإنتاج والاستقبال تثير سؤالين متواترين في فلسفة الفن: ما علاقة العمل بالعقل الذي أنتجه؟ وما علاقته بعقل من يدركه ويقدره؟ كمثال على هذا، اعتبر العاطفة و*الموسيقا. قد نقول إن الموسيقا تحتاز أو تعبر عن خاصية عاطفية. على اعتبار أن العواطف حالات ذهنية، قد نحسب أن العواطف تلج الأصوات بداية بأن تكون في ذهن المؤلف أو المؤدي الموسيقي، أو قد نحسب أن استجابات المستمع العاطفية تُسقط بطريقة ما على الأصوات. بيدي أن هاتين المقاربتين لا تحتازان على وجاهة كافية، وبذا يطرح سؤال جديد: يبدو أن الموسيقا تقوم بنفسها بالإشارة إلى العواطف أو بالرمز إليها ـ كيف؟ لم يتسن بعد لعلم الاستاطيقا التفاهم مع هذه الإشكالية المحيرة. ثمة نمط مشابه في حالة التمثيل الفني، نجده في التساؤل: ما الذي تصوره اللوحة، وما الدور الذي تقوم به مقاصد الفنان والتأويلات التي قد يخمنها الملاحظ؟ أم أن اللوحة نفسها تحتاز على معنى عبر كونها طرفا في علاقات رمزية تربطها بالعالم؟ إذا صح هذا، فما مدى تشابه واختلاف التصوير عن التمثيل اللغوي؟

اختلفت إلى حد كبير وجهات النظر فيما يتعلق بالدور الذي يقوم به عقل الفنان في تحديد هوية العمل الفني. في أحد الأطراف، نجد نظرية كروتشه وكولنجوود التي تقر أن العمل الفني تعبير عن عواطف الفنان، وأنه يوجد أساسا في عقله. في الطرف الآخر، ثمة رؤى متعددة في النظرية الأدبية، تشتمل على مفهوم الأغلوطة القصدية و*مبدأ موت المؤلف. لأسباب متنوعة، تقر هذه الرؤى أن العمل الفني، أو النص، يمكن بل يتعين أن يفسر دون أية إشارة إلى عقل المؤلف المفترض الواقف خلفه. المسائل الفلسفية المتضمنة هنا معقدة. مثال ذلك أن الحكم بأن تأويل النص وتأويل عقل الفنان منفصلان تماما قد يكون مجرد وهم. ثمة حاجة إلى الخوض في فلسفة العقل، كي نعرف كيف يصبح الناس بوجه عام مدركين لحالات ذهنية من قبيل المقاصد، وما إذا كان تأويل النص قابل لأن يردّ إلى تأويل سلوك المرء كما هو مشكّل من قبل مقاصده. غير أنه يتوجب علينا الحذر من الابتعاد أكثر مما يجب عن ممارسة القراء العاديين. تأويل كثير من الناس لراوية ما يتأثر بشكل حاسم بمعتقداتهم بخصوص مؤلفها. كونه ذكرا أو أنثى، أوربيا أو أفريقيا، يحدث فرقا في تأويلهم. من يحق له الوعظ بأن هؤلاء القراء على خطأ؟

يطرح الخطاب النقدي الخاص بالفنون (أي النقد الأدبي، النقد الموسيقي، أو نقد الفنون البصرية) موضوعا مهما آخر في فلسفة الفن. حتى الآونة الأخيرة اعتبرها المفهوم الفلسفي في *النقد الفني إما شكلا من أشكال أحكام الخبراء النقدية التي تمكن الآخرين من العثور على القيمة الجمالية في العمل، أو ممارسة تأويلية للبحث عن المعنى الذي يحتازه العمل. للنقد في مختلف المجالات تراثه وسبله الخاصة في التنظير حول نفسه، ويتوجب على فلسفة النقد الإفادة من الدراية بتلك السبل. على ذلك، السؤال عما يفيد منه النقد من الفلسفة لا تسهل الإجابة عنه. الذين يظلون يؤمنون بالمشروع الفلسفي يثقون في أنه كلما كان التصور المطروح لطبيعة القيمة الجمالية، الإدراك، المعنى، القصد، الهوية، وما في حكمها أكثر وضوحا، كان وضع وصف الخطاب المتعلق بالفن أفضل.

في المقابل، يقف المقربون من تطور النقد نفسه موقف المناهض لهذه الرؤية، وهم يزعمون تقويض كل مفهوم للمعنى أو القيمة يعد مستقرا، ولا يقبلون الطريقة التي ينزع الفلاسفة إلى التساؤل بها عن هوية العمل أو المؤلف، وآراؤهم في أفضل الأحوال متضاربة فيما يتعلق بمفهوم الجمالي. هكذا تواجه فلسفة النقد معضلة: إما الخوض في جدل مع النظريات الناشئة عن النقد نفسه، وتقحم نفسها في محاولات مطولة لتبرير نهجها، أو تواصل مهمتها الخاصة في التوضيح، مخاطرة بإنتاج تصور مثالي في النقد الأدبي قد لا يكون متعلقا بالممارسات الفعلية إلا على نحو ضعيف.

لقد تحدث أفلاطون عن «نزاع قديم بين الفلسفة والشعر». كان تصوره للفلسفة بوصفها بحثا عقلانيا في الحق والخير مؤسسا على الزعم بأنها مميزة ومفضلة

على الفنون. لم يكن *الشعر مرشدا للحق، وما كان بالمقدور التعويل عليه في تحديد معاييره الخاصة. يزعم بعض الفلاسفة المتأخرين أن فلسفة الفن عملت ضمنا منذ ذلك العهد وفق الافتراض نفسه، وأنه حين تكون قيمة الفنون محل جدل، يتوجب أن نرتاب في أحقية الفلسفة في فض النزاع. ما أن تبدأ فلسفة الفن في طرح إشكالياتها على هذا النحو، حتى تشرع في الانشغال بطبيعة الفلسفة بوجه عام.

سي.جي.

R.G. Collinwood, *The Principles of Arts* (Oxford, 1938).

A.C. Danto, , *Transfiguration of the Commonplace* (Cambridge, Mass., 1981).

O. Hanfling (ed.), *Philosophical Aesthetics: An Introduction* (Oxford, 1992).

I .Kant, *Critique of Judgement*, tr. J.C. Merdith Oxford, 1969).

E. Schaper (ed.), *Pleasure, Preference and Value: Studies in Philosophical Aesthetics* (Cambridge, 1983).

R. W.ollheim, *Art and Its Objects*, 2nd edn. (Cambridge, 1980).

*** الجمال، تاريخ علم**. يرجع عهد الاهتمام الفلسفي بالفن واهتمامات مماثلة بالطبيعة إلى الفلسفة اليونانية. غير أن الشكوك تكاد لا تساور أحد في أن عهد علم الجمال (الاستاطيقا)، أو فلسفة الفن (وهما مختلفان في جوانب أساسية) إنما يرجع إلى الأثر التأسيسي الذي أحدثه كتاب كانت *Critique of Judgement*. لا ريب أن النقاش الفلسفي للجمال والمفاهيم المرتبطة (التراجيديا، الجلال) قد شغلت الأدبيات القديمة وما قبل الحديثة معا - أفلاطون، أرسطو، وأفلوطين ضمن الأقدمين؛ أوغسطين، وتوما الاكويني من الوسيطيين؛ وفي فترة ازدهار الموروثين الأفلاطوني والأرسطي إبان أوج عصر النهضة والفترة المبكرة من العصر الحديث. ولكن باستثناء خاص لأرسطو *Poetics* و *Rhetoric* الذي سوف يعتبر نموذجا يقاس عليه للتحليل، كما في كتاب نورثرب فري (1957) *Anatomy of Criticism*، كان الركون إلى مواريث أقدم عهدا متقطعا، مهجورا، وإلى حد ما غريبا. لم يتم الاهتمام أساسا بإسهامات أفلاطون *(Republic, Ion)* إلا لمحاولتها المبكرة لعقلنة المراقبة الأخلاقية والسياسية للشعراء والفنانين (فضلا عن تلميحها إلى نظرية في الإلهام الشعري). لا سبيل لإثارة جادة للمبدأ الشهير الذي يقر أن *الفن محاكاة *(mimesis)* لمحاكاة الطبيعة (حيث الطبيعة نفسها غير مستقرة ولا تعد يقينية وفق المنظور الواقعي) ما لم يكن مذهب المثل صحيحا وقابلا للمقاربة الابستمولوجية. كل من ذينك التخمين مشكوك في أمره، رغم أن تأثيرهما كان قويا. تصور أرسطو *للتراجيديا بوصفها جنسا مائزا يظل إلى يومنا هذا نموذجا لتحليل الشكل الأدبي، رغم أنه يرتهن بدوره بالتعليم المريب الذي يقر أن النوع البشري يعرض، في شكل ثقافي، بنية أساسية يمكن لها أن ترشد بطريقة صحيحة التجريد المعياري لفحوى الفن العام (تطهير *المحاكاة من الفعل البشري الذي يقضي على نفسه، في التراجيديا). التطور الأكثر قوة وأصالة وتأثيرا للفكرة القديمة الخاصة بترتيبنا التصاعدي للمحسوسات وفق مثل قابلة للفهم (بالمعنى الأفلاطوني) نجده في *Enneads* أفلوطين (القرن الثالث قبل الميلاد)، خصوصا في الكتاب الأول، الفصل السادس.

كانت هو أول من منح الاستاطيقا دورا منطقيا وفلسفيا مميزا ضمن نسق فلسفي كامل. فضلا عن ذلك، استبين أن النسق المعني، ما يسمى بمثالية كانت المتعالية أو النقدية، كان شكّل نقطة تحول حاسمة، بل إن كثيرا يرون أنه نقطة التحول الحاسمة الوحيدة في فلسفة القرنين التاسع عشر والعشرين. الراهن أنه لولا ذلك التأثير الأوسع ما كان لنا أن نتيقن من مدى أهمية استاطيقا كانت في نهاية المطاف. لا ريب أن مواضيعه - تناقضات الذوق، تحليل الجميل والجليل، منطق الأحكام الجمالية، العبقرية والحرية الخلاقة، الوظيفة الأخلاقية لعلم الجمال - تعد ضمن القضايا الرئيسة في هذا المجال. بيد أن مسألة ما إذا كان هناك ترتيب موحد ومميز منطقيا للأحكام يمكن عزله على اعتبار أنه «جمالي» في مقابل تقريبي «للمعرفي» (أو العلمي) و«الأخلاقي»، ومسألة ما إذا كان السياق النقدي المتعلق بالأعمال الفنية قابل على نحو وجيه لأن يدرج تحت الجمالي (وفق رؤية كانت) لم تعودا مسائل ملحة - بل لم تعد واعدة - رغم أن حينا من الدهر قد أتى كانتا فيه كذلك. حين يقوم كانت بفحص منطق «أحكام الذوق» (أو أحكام *الجمال، أو الأحكام المتعلقة بما هو ممتع على طريقة الجميل) فإنه يعود على نحو مميز إلى الطبيعة أكثر مما يعود إلى الفن. إنه يعامل الأحكام الجمالية على اعتبار أنها كلية، ولكن عبر المتعة (تلك الكلية المفترضة الخاصة بالمشاعر الذاتية الصادقة الخالية من المقاصد) التي تدرك من المظهر المحسوس وليس عبر المفاهيم المحددة التي عادة ما تقوم في البداية بتثبيت مواضيع الأحكام. إنه لا يحاول تسوية الخلاف

هنا بين الطبيعة والفن؛ وعلاقة تصوره، رغم أنه حظي بآذان صاغية لم يحظ بها غيره، بتاريخ النقد الفني الراهن ليست آصرة - إذ لم يعد هذا النقد معنيا على وجه الخصوص بمفاهيم من قبيل الجمال والمتعة والمشاعر النزيهة والافتراضات المجمع عليها. تصور كانت المختلف جدا *للجليل أكثر أهمية من معالجته للجميل، بسبب تعلق التوجه والمفاهيم النقدية وبسبب فحوى الحكم المنعكسة المهم نسبة إلى معنى حيواتنا؛ هذه وسمات أخر يتسم بها نسق كانت الأكبر تجعل آراءه أقرب إلى علم تأويل القرن التاسع عشر الرومانسي.

بطرق بيّنة، لمحاضرات ج.و.ف. هيجل في فلسفة الفنون الجميلة، بسبب سطوتها على التاريخ الفعلي وملامح مهمة في الفنون الأساسية وبسبب فهم هيجل المميز لأهمية الطبيعة التاريخية لإنتاج وفهم الفنون، حق مماثل في أن تزعم أنها شكلت الاهتمامات التي تحكمت في فلسفات الفن الحديثة. المفارقة تكمن في أن تأثير هيجل على الاستاطقيا التحليلية طفيف نسبيا. ومهما يكن من أمر، ونحن نقارب القرن الجديد، محتم على تحليل «الجمالي» بوصفه مقولة متجانسة تسري على حد السواء على الطبيعة والفنون أن ينحسر؛ فيما تتنامى قوى التبيت الثقافي والتأريخية الكامنة في الفنون. قلما يستبان اهتمام هيجل بفهم الفن عبر روح الثقافة التاريخية المعطاة قبل تدخله، وفي القرنين التاسع عشر والعشرين (وحتى الآونة الأخيرة) لم ينافس إلا بطريقة ضعيفة في علم الجمال الذي كتب بالإنجليزية. للمرء أن يقر أن ذلك الاهتمام قد هيمن اليوم، رغم أنه انفصل كثيرا عن رؤية هيجل نفسه في التاريخ.

في مرحلة مبكرة، شدت مواضيع كانت من أزر الاهتمام باستاطيقا القرن الثامن عشر الإنجليزية الامبيريقية (التي تأسست عليها استاطيقا كانت)، خصوصا تصور ديفيد هوم في أحكام الجمال، ربما بسبب النزوع العام - الذي يتدارك بعض اهتمامات الأقدمين (سيما اهتمامات أوغسطين وبالطبع أفلاطون) - نحو رؤية الجمال وتمييزات مماثلة (التراجيدي والجليل، كما في دراسات أرسطو ولونجينوس) بوصفها محددة، ثابتة، ومتاحة للتحليل العقلاني (أو التاريخي). موضوع هيوم المزدوج (في دراسته «On the Standards of Taste'»، والخاص بأحكام الجمال الناشئة عن «العاطفة» والتي تدعي على ذلك قبولا كليا، يقترب بشكل بيّن من تصور كانت الأكثر منظومية.

بهذا المعنى المحصن، أثر التوجه الكانتي في تلقي معظم تاريخ الاستاطيقا، حتى حال أن شابته مسحة أجنبية تميز بها. بمعنى مشابه بطريقة ما، يستدعي اهتمام كانت بالقيمة الأخلاقية للجمالي مقارنة بالرؤى المختلفة كثيرا التي قال بها أفلاطون *(Republic)* وأرسطو *(Rheric, Poetics)* ورؤى أوغسطين *(On the Beautiful and the Fitting, On the Music)* وتوما الأكويني؛ أيضا محتم على ذلك الاهتمام أن يستدعي مقارنة بمحاضرات فردريك ويلهم شلنج في *The Philosophy of Arts* التي ألقيت عقب سطوة كانت، والتي عملت بطريقة مثيرة على تسوية الخلافات من وجهة نظر كانتية بين الرؤى الكانتية والرؤى الهيجلية ؛ و(في القرن التاسع عشر) المقارنة أساسا مع رؤى آرثر شوبنهور وفردريك نيتشه في *The Birth of Tragedy* اللذين عملا على تعتيم رؤية وظيفة الفن (التي لم تعد عقلانية أو محررة بالمعنى الكانتي) وإن تجاوزا بوضوح مفهوم كانت في الجمالي.

لا يكمن الأمر المهم إذن في التفاصيل بل في الاعتبار العام الذي أصبح معنى كانت في النظام الفلسفي وفقه مسيطرا على الاستاطيقا، دون أن يستلزم هيمنة نظريته (في الجميل) . لقد قام كل من شوبنهور ونيتشه - حيث أثر شوبنهور في نيتشه ولكن ليس على طريقة المثاليين الألمانيين - بالتنظير، وعلى نحو مثير، بخصوص وظيفة الفنون في دعم الحياة. تصور فرويد للفن والعصاب مستفيد واضح من ذاك.

ليس من الصعب تصنيف المواضيع التي أسرت اهتمام الأقدمين. بيد أن سردها تاريخيا يغامر بإعطاء انطباع بوحدة مجال الاستاطيقا المفترضة. الموضوع الرئيسي عند أفلاطون وأرسطو هو المحاكاة - التي يمكن وفق دلالتها العامة أن تفسر على اعتبار أنها «تمثيل» للطبيعة و/أو الواقع، محكوم برغبة مقصودة في التشبث قدر الإمكان بما هو ثابت في الواقع (ومن هنا انبثقت شكوك أفلاطون ذائعة الصيت في فن الشاعر *(Republic)* وإطراء أرسطو «العلمي» للتراجيديا *(Poetics)*، بحيث يتم تقويم ذلك التمثيل وفق الوظيفة التجريدية للجمال والفنون الدنيوية. يبدو لنا أوغسطين محدثا بطريقة مفاجئة، جزئيا لأنه لم يتسرع في إدراج تقويم الجمال في العالم الطبيعي تحت أي شيء من قبيل متعاليات الأكويني الإلهية، وجزئيا لأنه حاول تحديد السمات المكونة «للجميل» بطريقة تحليلية (عبر الوحدة والنظام مثلا). بيد أن هذه المواضيع لا تنتقل بسهولة من فلسفة إلى أخرى، حين يتم تجريدها من مشهدها التصوري الأصلي، رغم أن ثروات تاريخ الاستاطيقا، التي تمت

المطالبة باستردادها إلى حد كبير في منتصف القرن العشرين، تفضي إلى مثل هذا الانطباع المضلل.

لأسباب تتعلق بهذه الاعتبارات، يعد تاريخ الاستاطيقا (وبتعبير أوضح: تاريخ فلسفة الفن)، نسبة إلى كل المقاصد العملية، تاريخ تحليلات القرن العشرين الموجهة بداية من قبل مختلف اهتمامات كانت وهيجل والتي تعود إلى الوراء بحيث تستعيد النقاشات المبعثرة للفنون التي أسرت اهتمام المفكرين الأقدمين والوسيطيين والمحدثين المبكرين.

في تاريخ الاستاطيقا الأنجلو ـ أمريكية في القرن العشرين، نعثر على ثلاث مراحل متميزة يمكن تحديدها على النحو التالي: (1) الاستجابة الامبريقية لمثالية بنديتو كروتشه و ر.ج. كولنجوود، التي تعينت إرهاصتها المبكرة في ظهور مجموعة وليام التون المؤثرة *Aesthetics and Language* عام 1954 والأعمال اللاحقة، خصوصا تلك التي قام بها مورو بيردسلي وفرانك سبلي؛ (2) إحساس تدريجي بإخفاق الامبيريقية نسبة إلى نظرية الفن، وانحسار للفهم الامبيريقي «للجميل» ارتبطا بمجموعات من قبيل الطبعتين الأوليين من كتاب جوزيف مارجولي *Philosophy Looks at the Arts* اللتين صدرتا عامي 62 و 78، واتضحا خصوصا في أعمال نيلسون جودمان، آرثر دانتو، جورج ديكي، وجوزيف مارجولي؛ و(3) اهتمام معمق بقضايا الأنطولوجيا، التاريخانية، التأويل، الهجوم على النزعة الكليانية والضرورات الخاصة بالأشياء de re ، والقصدية، وهي قضايا يتضح أن نزرها يسير في الأدبيات التحليلية، ومن ثم فهي تتضمن محاولة دمج مواد من مصادر معاصرة في أوربا القارية، خصوصا أعمال رومان انجاردن، رومان جاكبسون، جان بول سارتر، موريس بونتي، جورج لوكاش، بول روسير، مارتن هيدجر، وجاكو دريدا. يمكن لهذا المخطط أن ينتج تقسيما خماسيا عبر إضافة مرحلة مثالية مبكرة تشتمل على معظم الأعمال الأوربية قبل استجابة الاستاطيقا الأنجلو ـ أمريكية التحليلية التي سلف ذكرها؛ ومرحلة متأخرة تشجع على بذل جهود جديدة لطرح نسق منظومي يشتمل أو على الأقل مشكّل من قبل قراءة منتخبة من مواد «تحليلية» و«قارية» مستمدة من موروث غربي أعيد توحيده بطريقة مرنة. بمسح هذا العرض التاريخي العام، يكتشف المرء أحيانا اهتماما مكثفا بأعمال شخصيات من أمثال ادموند هوسرل، فيرنناند دي سيسير، ويلهام دلتاي، جون ديوي، ارنست كاسيرير، لودفيج فتجنشتين، جي. ل. أوستن، وآخرين تشكل رؤاهم وجهة تيارات فرعية ضمن تاريخ الاستاطيقا الاحترافي الأضيق.

سوف يجادل الكثير بأنه لم يتم تشكيل معنى صريح للاستاطيقا بوصفها مجالا احترافيا متميزا إلا منذ تأسيس الجمعية الأمريكية للاستاطيقا (و *Journal of Aesthetics and Art Criticsm*) قبل حوالي خمسين عاما. وبالطبع فإن هذا لا يتعلق بالإسهام المبرز في نظرية الفن خصوصا من قبل الموروث الألماني ما بعد الكانتي العظيم (الذي يشتمل على ما هو أكثر من الحركة المثالية) والذي يتعين أن يضم، بوصفهم الأكثر أهمية وتأثيرا، فردريك شلنج، آرثر شوبنهور، وفردريك نيتشه (فضلا عن هيجل). بمعنى ما، شغل الموروث الألماني بأسره، من شلنج حتى هيدجر، أدورنو، وجادمر، بالحاجة إلى الزعم باستعادة وحدة تشتمل على الفينومونولوجي والنيوميني، أو الظاهري والواقعي. في خصوص الوظيفة الإلهامية للفن، تستبق أعمال شلنج أعمال هيجل. إن المرء ليعثر على أشكال ذلك الموروث المختلفة حتى عند مفكرين متباينين من أمثال ماركس وتولستوي وفرويد؛ تصور كانت للجلال والعبقرية إنما يعين مقاربته اللصيقة لهذا الموضوع.

لا يسهل دوما اقتفاء القضايا الرئيسة في استاطيقا القرن العشرين، حتى ضمن تاريخها المعقم (بطريقة لا مناص منها). يصعب مثلا موضعة كروتشه وكولنجوود ضمن التيارات التي تبدأ من هيجل وتنتهي بفيكو والتي غالبا ما ينسبا إليها. ورغم أنه عادة ما يعامل بوصفه من أنصار كروتشه، فإن كولنجوود يعارض على نحو خاص بعضا من مبادئه الأساسية، مثال فصل كروتشه الحاسم بين الفلسفة والتاريخ ومماهاته المتطرفة بين الحدس والتعبير في الفنون. لقد أكد كولنجوود على مماهاة التاريخ والفلسفة بسبب مذهبه في «الافتراضات المطلقة» التي تفترض ويتم الالتزام بها (فيما يزعم) في كل أساليب تفكير وأفعال المرء (والتي يتضح أنها ليست صحيحة ولا باطلة لكنها تشكل أفق توجهات المرء). أما كروتشه فيعتبر *الحدس شكلا مميزا (وأساسيا) من المعرفة ـ إدراك الفرديات ـ دون تضمين فحوى وجودي وقبل إعمال المفاهيم المنظومية. عند كولنجوود، الذي افتتن بالفنون التشكيلية، تقوم التعبيرات بتفريد عاطفة مولدة ولكن دائما عبر المصادر التصورية العارضة الخاصة بالأعمال اليدوية؛ في المقابل، عند كروتشه، المغرم أساسا بالأدب، الصورة الحدسية الابتدائية (وعي عاطفي منبثق بما لا يتسنى أسره تصوريا) تسوغ المطالبة بهوية معرفية مميزة بين الحدس والتعبير عبر سبل مثالية أو ذهنية.

يشرع المرء في رؤية علة تبرم الامبيريقيين. المثالية التي يتقاسمها كروتشه وكولنجوود بشكل غير واضح أصبحت تفهم أساسا بطريقة ذاتية، دون عناية كبيرة بالجوانب المعقّدة المتعلقة بالسياق الثقافي التاريخي (المبدأ الهيجلي) أو الدقة الميثودولوجية في الحكم التأويلي (المبدأ الكانتي). وفق هذا الاعتبار، يعنى هؤلاء المفكرون بأحاجي تتعلق بالتالي: (1) العلاقة التصورية بين الفن والأعمال اليدوية؛ (2) المصادر المعرفية المتحررة نسبيا من البنية التصورية (اللغوية أو القضوية)، خصوصا المتعلقة بالفن؛ (3) اعتبارات من قبيل الحرية، الخلق، الأصالة، التعبير الذاتي، التي يعمل الفن على التمكين منها؛ (4) تحليل التعبير الفني؛ و(5) العلاقة النظرية بين الفن والعلم وبين الفهم النظري والعملي. عبرها تتبوأ قضايا أساسية بعينها مركز الصدارة، ولكن على حساب أعمال أولئك المفكرين.

في المعسكر الامبيريقي، تعزى أول وأقوى صياغة مؤثرة (رغم أنها بدائية إلى حد كبير) إلى كتاب جورج ستنيانا *The Sense of Beauty* (1896)، الذي عزز الصعوبة المتواترة الخاصة بعقد مصالحة بين الإحساس الامبيريقي والتعبير القصدي. لقد تم حل هذه الأحجية، بطريقة سطحية لكنها بارعة، عبر «امبيريقية» يزايد قدر بذخها في عمل جون ديوي *Art as Experience* (1934). على ذلك فإن حجر العثرة الذي يواجه *الامبيريقية دوما إنما يتمثل في الفنون الأدبية، إذا أن ذات بنية اللغة التي تحتاز على معنى بدت أنها تتجاوز موارد الامبيريقية المتشددة. الصعوبة الأعمق إنما تكمن في أن الامبيريقية أقدر على تحليل «الجميل» بوصفه نوعا من الخصائص الثانوية التي يمكن تمييزها (كما في الخصائص الجوية، الجهوية، اللمسية والبصرية الفاعلة) منها على تحليل الأعمال الفنية بوصفها كذلك. إننا نرى هذا إلى حد في كتاب ديوي المؤثر، الذي يصور الجميل على أنه يأسر كل ما هو «محقّق» في «الخبرة» البشرية (تصنيف أبله) - ومن ثم فإنه يرتبط (ولكن بطريقة غامضة) بتقدير الفن. غير أن النزوعات ذاتها، متحررة من تأثير ديوي، قد تلحظ فيما يرجح أن يكون أشهر نموذجين للاستاطيقا الامبيريقية؛ كتاب بيردسلي *Aesthetics* (1958) ودراسة سبلي 'Aesthetic Concepts' (1959)". وفق هذا، هيمن كانت وهيوم على الاستاطيقا التحليلية.

نلحظ أكثر من أي شيء آخر في جهد بيردسلي غيابا شبه تام للنظرية الصريحة في الفن، رغم محاولته المواءمة بين كل الاهتمامات الوصفية والتأويلية الخاصة بنقد الفن مع امبيريقية مرنة نسبيا. لقد عزز كتابه *Aesthetics* بكتاب *The Possibility of Criticism* الذي، رغم أنه يعد في نهاية المطاف أكثر أهمية، عمل بطريقة لا مناص منها على توضيح مقاصد مؤلفه، على كونه يقوم في المجلد نفسه بالهجوم على رؤية إي.د. هرتش في *علم التأويل (الرومانسي). أيضا اشترك في تأليف المقالة "The *Intentional Fallacy" (1954) صحبة و.ك. وسمات الثاني - التي قد تكون إحدى مقالتين أو ثلاث تعد الأكثر شهرة من حيث تعرضها للنقاش في الاستاطيقا التحليلية - مانيفستو مبادئ النقد الجديد، الذي أنكر، باسم نزعة موضوعية في خصائص الأعمال الأدبية، كلا من التاريخية، البيوجرافية، السيكولوجية، ومختلف أنواع الاعتبارات القصدية (ما لم تكن ثمة قرائن مستقلة تستمد من فحص مباشر للعمل المعني). إنه يعتبر التأويل غير متميز منطقيا عن الوصف وهو يعارض صراحة النظريات النسبية في النقد. في الرؤية الرسمية الخاصة بالجمعية الاستاطيقية الأمريكية ظل بيردسلي إلى عهد قريب أبرز علماء الاستاطيقا في النصف الثاني من القرن العشرين.

تم توجيه تحد صريح لمذهب بيردسلي الامبيريقي في الجمالي من قبل جورج ديكي الذي طرح ما يسمى بنظرية مؤسساتية في الفن (ذات صلة بعيدة بنظريات دانتو)، غير أنه لم يتسن له، عبر صيغ متنوعة، طرح تصور مرض «للمؤسسة» بوجه عام (المؤسسة التاريخية والاجتماعية)، وبكلمات أكثر تحديدا، المؤسسة كما تتعلق بالفنون الجميلة. لا ريب أن أوج مرحلة الامبيريقية قد تعينت في صدور مقالة سيبلي. إنها عمل يحاول فرض أن الجمالي ليس «مشروطا أو محكوما» بأي معنى منطقي مألوف (عبر الاستلزام أو الافتراض، المعايير أو القابلية للإبطال).

بانحسار (وليس أفول) الامبيريقية، تضاءل بشكل ملحوظ نقاش «الجمالي» خصوصا، وفق أي معنى قريب لموضع اهتمام كانت الأصلي. لقد أصبحت الاستاطيقا مشغولة أساسا بنظرية الفن ونقد الفنون. تنزع الأعمال الخاصة بهذه المرحلة (الناشئة) صوب التركيز على تحليل الملامح الأكثر صعوبة في الأعمال الفنية (الخصائص التعبيرية، التمثيلية، الخطابية، الأسلوبية، والعلامتية)، تماما تلك التي وجدها الامبيريقيون مثيرة للمشاكل على نحو خاص، وعلى التمييز العام بين الطبيعة المادية والثقافة الإنسانية. هذا هو الموضوع العام الذي شغل به المفكرون: آرثر أدورنو في مقالته ذائعة الصيت "The Art World" (1964)، حيث طرح، دون أن

يحلل فيها أو في أي موضع آخر، التمييز الاستراتيجي بين «يكون» المماهاة العددية و«يكون» الهوية الفنية؛ نيلسون جودمان الذي بذل جهدا مميزا، في كتابه *Language of Art* (1959)، لإعادة تأويل عالم الفن بطريقة *علامتية؛ وجورج مارجوليز في محاولته عام (1980) تفسير الظواهر الفنية (ومن ثم الأعمال الفنية) بوصفها «متجسدة» في الطبيعة المادية لكنها «منبثقة» بطريقة فذة نسبة إلى تلك الطبيعة.

على ذلك، ظل التردد الامبيريقي يلقي بظلاله، حتى في التصورات القوية من قبيل ذلك الذي طرحه دانتو، كما في تفضيله للتعبير الاستراتيجي «تغيير الهيئة» (في تعريفه الفن على أنه تعبيري، رمزي، تمثيلي) على تعبيرات أكثر جرأة (من قبيل «تحويل») ـ وهو تعبير يوحي بزعم خطابي واه عوضا عن زعم أنطولوجي قوي. الواقع أن دانتو لا يغامر بطرح تصور عام في الفرق بين الطبيعي والثقافي، أو بين السيكولوجي والتاريخي، أو بين ما هو «مجرد أشياء حقيقية» والأعمال الفنية. وعلى نحو مماثل، يقوم جودمان بعزل المواضيع الأساسية في علم العلامات، لكنه يعالج الأمر بطريقة تسرف في الصورية، دون إشارة إلى أية مصادر مؤرخنة أو ثقافية. قد نجد نزوعا مشابها في تمييز رتشارد ولهايم الحاسم بين الرسم والنحت وبين الموسيقا والأدب، الذي يستشرف بطريقة غامضة تمييز جودمان بين الفن الأوتوجرافي والآلوجرافي (الفن المتعلق بتشكيل وحدات اللغة) ـ وفق اعتبارات مادية أكثر منها علامتية.

تتضمن المواضيع الأقوى المرتبطة بأنطولوجيا صريحة في الفن والتي تتنكب المزاج الامبيريقي: (1) تحليل التمييز بين النمط و*النموذج العيني (المستمد أصلا من تشارلز ساندرز وبيرس)؛ (2) قبول أو التخلي عن الأفلاطونية في تعريف الأعمال الفنية؛ (3) طرح نظرية في الفن تلائم التعقيدات المقبولة الخاصة بالتأويل النقدي للأعمال الفنية؛ (4) فحص الطبيعة الفذة الخاصة باللغة، الثقافة، التاريخ، بوصفها متميزة عن الأشياء المادية والطبيعية؛ و(5) تصور للقصدية ولإمكانات الرؤية الواقعية في الخصائص القصدية. ربما يكون التمييز بين النمط والنموذج العيني قد وفر الأداة الأكثر شمولية لنبذ التوجه الامبيريقي، رغم أن إحدى المحاولات المبكرة لتطبيقه على عالم الفن (وهي محاولة كان قام بها سي.ل. ستيفنسون) فضلت على نحو مميز التوجه الامبيريقي. من وجهة نظر صورية، ما يقوم ذلك التمييز بالتمكين منه إنما يتعين في عقد ارتباط مشروع بين حل إشكالية تفريد وإعادة تحديد الأعمال الفنية من جهة وإشكالية قبول تأويلات متعددة، غير متقاربة، بل غير متسقة للأعمال الفردية من جهة أخرى.

لقد شكلت هذه الإشكالية الأخيرة موضع اهتمام أساسي في تصور مارجوليز مثلا، وهو تصور يفضي إلى نزعة نسبية صريحة وإلى انبثاق فذ للكينونات الثقافية (بما تشتمل عليه من أعمال فنية). عند نيكولس ولترزتروف، تم توظيف التمييز بين النمط والنموذج العيني في تأدية مهمة أفلاطونية متشددة. أما عند ولهايم، فقد استخدم أساسا في تحليل شروط توفر الخصائص التمثيلية. في المقابل، وظف جودمان شيئا من قبيله في التمييز بين ما يسمى بالفنون الألوجرافية والفنون الأوتوجرافية. عند دانتو، يتم الركون بطريقة ضمنية إلى تمييز مشابه يتعلق بفروق دقيقة ضمن الأعمال الفنية وبين الأعمال الفنية وغير الفنية. لقد تأثر كل الذين أسهموا في هذه المرحلة بالفرق بين معاملة المماهاة العددية ضمن مختلف الفنون (في مقابل الأشياء المادية) والحضور المستديم للخصائص المركبة في الفنون التي لا يتسنى تحليلها بشكل مرض بطريقة امبيريقية.

في الوقت الراهن، يجد المرء نزوعا لا نهاية له، من جانب علماء الاستاطيقا التحليليين والقاريين على حد السواء، صوب استيعاب أكثر نظريات موروث «الآخر» خصبا. لا ريب أن التأويل هو الموضوع المفرد الموّحد الأكثر أهمية الذي سمح للمؤلفين الأفراد بعبور الحدود الفاصلة بينهم. التأثير المهيمن إنما يعزى إلى علم التأويل، خصوصا عبر أعمال هانز ـ جورج جادامر وبول ريشيه. النزعات «الموضوعية» الصريحة من نوع التأويل الامبيريقي والرومانسي (عند بيردسلي و إي.د. هرتش) تبدو الآن غير مستجيبة لأحاجي التأويل، حيث شرعت المواضيع التاريخية تهيمن على النظرية الأدبية على نحو خاص (فضلا عن الرسم والأفلام السينمائية). يشتمل موضع التركيز الجديد على (1) الطبيعة الفذة للحياة الثقافية الجماعية؛ (2) الطبيعة المؤرخنة للوجود الإنساني والأعمال اليدوية في العالم البشري؛ (3) صعوبات تصورية جادة في تشكيل رؤية موضوعية للوصف والتأويل ضمن الدراسات الإنسانية؛ و(4) تأريخ الدراسات الأدبية. جادامر، الذي سيطر على علم التأويل المعاصر، تخلى بشكل ملاحظ وإلى حد بعيد عن مسألة نهج التأويل (التي حاول ريشيه استعادتها والتي أصر عليها «الرومانسي» ـ خصم «التأويلي» عند إي.د. هرتش، وبيردسلي، ولكن دون اهتمام مدقق

بالميتافيزيقا والتاريخ). الراهن أنه في وسع المرء أن يكتشف في هذه النزوعات عودا إلى اهتمامات هيجلية.

لقد نجم عن هذا استشعار فراغ مميز في النظرية التأويلية في تصورات القرن العشرين المتأخرة ـ النقدي منها والفلسفي، في الفلسفة «التحليلية» و«القارية» على حد سواء ـ عبر نطاق الجدل الغربي برمته. قد يفسر هذا العدد الهائل الراهن نسبيا من التجارب التي تفضل أشكالا غير مقيدة من التأويل: نظريات تلقي القارئ (و. اسر)، ممارسات انتهازية ترتهن بما يطرأ على الجماعات المؤوِّلة من مصادفات (ستانلي فش، هارولد بلوم)، ممارسات تفكيكية (رونالد بارثيس، بول دي مان، جاكو دريدا)، مختلف أشكال التاريخانية والمعنية بتحديد نَسب التأويل (ميشيل فوكو)، وما شابه ذلك.

ثمة على الأقل أربع أفكار رئيسة نظرية مهمة يمكن العثور عليها، بصيغة أو أخرى، في معظم كل عينات الرؤى في هذه الفترة المنتخبة: (1) كون «الكينونات» الثقافية ـ أعمال وأشخاص على وجه الخصوص ـ لا تحتاز على طبائع محددة، تحتاز على تواريخ بل هي تواريخ، وليس بالمقدور حصرها بطريقة محددة رغم إمكان تفريدها وإعادة تحديدها أساسا بسبب خصائصها القصدية المميزة؛ (2) الخصائص التي تتحدد تأويليا تتأثر هي نفسها بعملية التأويل ذاتها، كما أنها تؤثر وتغير «طبيعة» مؤوليها وأشياء أخرى يمكن تأويلها («النصوص»)؛ (3) كون القدرة على التأويل مشكّلة مسبقا، منحازة، أفقية، وغير قادرة على أن تشتمل على كل الأبعاد التأويلية الممكنة ولا على الوصول مباشرة إلى أي تصور موضوعي أو محايد لما تقوم بتأويله؛ (4) البحث البشري بأسره، بما يشتمل عليه من علوم مادية، متأثر سلبيا بطريقة ما بالقيود نفسها.

النهج الحر الأكثر تأثيرا في تلك المناهج نجده عند بارثيس وفوكو. عند بارثيس، كما في **S/Z (1970)** مثلا، يتم الاحتفاء بالارتجالي بطريقة شخصية، ضد البنيويين؛ عند فوكو، في نقاش *la Menias* مثلا، يتضح أنه لا مناص تاريخيا من التحولات التأويلية. أما عند دريدا، فإن الفكرة أو المانفستو الخاص بهذه التيارات تقر أنه «**il ne pas de hors—texte**» (ليس ثمة نص خارجي). الفكرة كانتية بشكل بعيد. ما أن نقترب من نهاية القرن العشرين، حتى يستبان أنه من المرجح أن تظل المواضيع نفسها ـ تحليل اللغة، التاريخ، الموقف البشري، وعمليا الجوانب «البنائية» من العالم المفهوم والطبيعة البشرية ـ تهيمن على التفكير الغربي.

ãõ.Í.

*الموقف الجمالي؛ الحكم الجمالي.

Monroe C. Beardsley, *Aesthetics from Classical Greece to the Present* (New York, 1960).

Commonplace (Cambridge,

Arthur C. Danto, *Transfiguration of the Commonplace* (Cambridge, Mass., 1981).

Nelson Goodman, *Language of Art* (Indianapolis, 1968).

Joseph Margolis, *Art and Philosophy* (Atlantic Highlands, NJ, 1980).

——, *Interpretation Radical but not Unruly: The New Puzzle of the Art and History* (Berkeley, Calif., 1994).

*** الجمالي، الحكم.** يقوم الحكم الجمالي بعزو شكل من القيمة الجمالية إلى الشيء، بصرف النظر عن نوعه. (عند معظم الفلاسفة، ليست كل الأحكام الجمالية متعلقة بالفن، وليست كل الأحكام المتعلقة بالفن أحكاما جمالية.) توفر نظرية كانت المؤثرة نقطة انطلاق تحليل مثل هذه الأحكام. عند، تتميز الأحكام الجمالية عن التعبيرات الخاصة بالحب والكره الذاتي، كما تتميز عن الأحكام التي تعزو خاصية موضوعية إلى الشيء المحكوم عليه. يتعين عليها، شأنها شأن التفضيلات الذاتية، أن تؤسس على خبرة *بالمتعة؛ بيد أنها، شأنها شأن الأحكام التي تعزو خصائص، تقر زعما يتوقع أن يتفق معه آخرون. ثمة رؤى أخرى تقرب الأحكام الجمالية من المزاعم الصدقية المتعلقة بخصائص الأشياء، أو تمعن في توكيد الاستجابة الذاتية، وتقلل من أهمية فكرة الاتفاق أو الصحة.

سي.جي.

*الجمالي، الموقف.

I. Kant, *Critique of Judgement*, tr. J.C. Meredith (Oxford, 1969).

*** الجمالية، النزعة.** مصطلح يستخدم أحيانا في سياق الذم لوصف رؤية في قيمة *الفن. إنها فكرة، غالبا ما تفترض عوضا عن أن يجادل في صالحها، مفادها أن الأعمال الفنية تحتاز على قيمة بقدر ما يتم تثمينها بسبب مميزاتها الفنية، وهذا مطلب لا يستدعي أي تبرير عبر الإشارة إلى أي شيء مغاير لهذا التبرير. تفترض الجمالية وجود قيمة جمالية متميزة وأن هذه القيمة ليست مشتقة من أي نوع آخر. الذرائعية بديل للجمالية، فهي تعني أن الفن لا يحتاز على قيمة إلا إذا كان وسيلة لغاية، من قبيل تهذيب الأخلاق، المعرفة (معرفة علم نفس أو تاريخ البشر مثلا)، أو تشكيل مجتمع أكثر تماسكا. في المقابل، تقر الجمالية أن الفن ينتمي إلى الجماليات، وهي مجال يحتاز على قيمة

مستقلة استقلالا كاملا.

سي.جي.

W. Pater, *The Renaissance: Studies in Art and Poetry*, in W.E. Buckler (ed.), Walter Pater: *Three Major Texts* (New York, 1986).
L. Tolstoy. *What is Art?*, tr. A. Maude (Indianapolis, 1960).

*** الجمالية، المسافة.** يُزعم وفق إحدى صيغ نظرية *الموقف الجمالي أن الاستجابات الجمالية إنما تحدث عندما يقوم الناس «بالإبقاء على مسافة» تفصلهم عن الشيء الذي يدركون، بحيث يوقفون رغابهم ومشاعرهم، ولا يبقون إلا على خبرة تأمله. تعتبر «المسافة» أيضا ملمحا من ملامح فهم التمثيل الفني. الشخص الذي يقحم عواطفه بحيث يتعاطف أو يزدري بشكل متطرف شخصية خيالية يقال إنه «لا يبقي على مسافة كافية».

سي.جي.

E. Bullough, 'Psychical Distance as a Factor in Art and an Aesthetic Principle', in *Aesthetics: Lectures and Essays* (London, 1957).

*** الجمالي، الموقف.** يفترض أن الموقف الجمالي طريقة خاصة في اختبار الأشياء أو العناية بها. يقال إنه موقف يستقل عن كل دوافع تتعلق بالمنفعة، القيمة الاقتصادية، الحكم الأخلاقي، أو العاطفة الشخصية، وإنه معني بالخبرة «من أجل ذاتها». في الحالة المتطرفة، يكون وضع الملاحظ هو الانفصال التام، الذي علامته غياب كل الرغاب الموجهة إلى الشيء المعني. يمكن اعتباره حالة سمو تتجاوز كلية فهمنا العادي للواقع الامبيريقي (كما عند شوبنهور)، أو مجرد حالة تقبّل عالية يكون فيها إدراكنا للشيء أكثر انفصالا من المعتاد عن الرغاب والدوافع التي نحتاز. عادة ما تستخدم لفظة «الخالي من المقاصد» في وصف هذا الموقف.

غالبا ما يعتقد أنصار الموقف الجمالي في أنه قابل لأن يتخذ إزاء الطبيعة بقدر ما هو قابل لأن يتخذ إزاء الأعمال الفنية، في حين يذهب بعض المفكرين إلى أنه من المهم أن نتخذ موقفا جماليا تجاه كل الأشياء دون استثناء. على ذلك، من المشكوك فيه أن يكون بمقدورنا التخلي عن مواقفنا الذرائعية، الأخلاقية، أو العاطفية. كأمثلة على نطاق من الحالات المختلفة التي نختبر عبرها هذه المسألة، اعتبر المباني التي نسكنها، أعمال الحرب الوحشية التي نراها في الأفلام، والجسد البشري العاري. السؤالان هما ما إذا كنا نستطيع وما إذا كان يتوجب علينا أن نتخذ موقفا جماليا صرفا إزاء تلك الأشياء. في حالة الفن، بمقدور نظرية الموقف الجمالي أن تدعم الفكرة التي تقر أفضلية أنواع بعينها من الاستجابات، وتنبذ أخرى على اعتبار أنها تخفق في اتخاذ الموقف «الصحيح» تجاه الشيء المعني. هذا يفترض أن غاية *الفن جمالية خالصة. مفهوم الموقف الجمالي جدير بأن يعامل ببعض الريبة، كما هو الحال في الفلسفة الراهنة.

سي.جي.

*الحكم الجمالي.

G. Dickie, 'The Myth of the Aesthetic Attitude', American Philosophical Quarterly (1964); repr. in J. Hospers (ED.), *Introductory Readings in Aesthetics* (New York, 1969).
A. Schopenhauer, *The World as Will and Representation*, I, tr. E.F.J. Payne (New York, 1964), Third Book.

*** الجملي، الحساب.** حين يفهم من *القضية جملة تقريرية في اللغة مؤولة بشكل تام، فإن «الحساب الجملي» هو «الحساب القضوي».

في حين أن القضية عند فريجه كينونة مجردة، فهي معنى أو محتوى الجملة، فإن تلك المواضيع تمثل عبر الجمل. قد تعبر جمل مختلفة في نفس اللغة أو في لغات مختلفة عن القضية نفسها. بسبب مراوغية هذه الكينونات، يظل منطق الجمل المؤولة أداة تمثيل منطق القضايا كما في الحساب القضوي.

ر.ب.م.

B. Mates, *Elementary Logic* (Oxford, 1972).

*** الجملية، الدالة.** تعبير يمكن ربطه بتعبير أو تعبيرات لتشكيل جملة. تشتمل الدوال الجملية على *روابط، مثل «و»، التي تشكل جملة مركبة من جملة أو جمل. تعد المحاميل أيضا دوال جملية فالمحمول «... حكيم» مثلا حين يربط بالحد الفردي «سقراط» يشكل الجملة «سقراط حكيم».

أي.د.أو.

*** جنتزن، جيرهارد (1909–45).** عالم منطق ألماني دافع في مقالته الأساسية عام 1935 عن رؤية جديدة متطرفة في صورنة المنطق ـ *الاستنباط الطبيعي، الذي أنجزه نسبة إلى منطق الرتبة الأولى الكلاسيكي والحدسي. يحتاز نسق الاستنباط الطبيعي على قواعد استدلالية، ولكن ليست هناك حقائق منطقية تفترض أكسوماتيا. يمكن طرح الصيغة في الاشتقاق بوصفها

فرضا في أية مرحلة. يقسم جنتزن قواعد نسقه الاستنباطي الطبيعي التي تحكم الثوابت المنطقية إلى قواعد طرح وقواعد حذف. تسمح قاعدة التقديم باشتقاق صيغة تشتمل على الثابت المنطقي المعطى بوصفه عاملها الأساسي من مقدمات لا يرد فيه بشكل جوهري؛ هكذا تسمح قاعدة طرح « & » باشتقاق س & ص من س و ص كمقدمة منفصلة. أما قاعدة الحذف فتسمح بالاستدلال من مثل هذه الصيغة، ربما صحبة مقدمات صغرى إضافية؛ هكذا تشكل قاعدة مودس بوننز قاعدة حذف نسبة إلى «←» (إذا ـ ف)، حيث يتم اشتقاق ص من (س ← ص) صحبة المقدمة الصغرى س. في مثل هذه الحالات، ترتهن نتيجة الاستدلال بالفروض التي ترتهن بها المقدمات. غير أنها لا ترتهن في بعض الاستدلالات بها جميعا. قاعدة طرح السلب هي *برهان الخلف: إذا أمكن اشتقاق تناقض من فئة من الفروض، صحبة الفرض س، فإنه بالمقدور اشتقاق سلب س بوصفه مرتهنا فحسب بتلك الفئة. يمكن آنذاك اعتبار الفرض الذي ترتهن به نتيجة الاشتقاق الأخيرة مقدمات للاشتقاق بأسره.

لكي نتتبع الفروض التي يرتهن بها كل خط في اشتقاق الاستنباط الطبيعي، يمكن عرض تلك الخطوط في شكل متتابعة. المتتابعة زوجان ل س، حيث س هي الصيغة الموجودة في خط الاشتقاق، و ل هي فئة الصيغ التي ترتهن بها س؛ طرح الفرض ع تمثله «المتتابعة الأساسية» ع:ع. إذا ل: ترد س في أحد خطوط اشتقاق صحيح، سوف تعد الصيغة س نتيجة منطقية لصيغ (. في المقالة نفسها، طور جنتزن نهجا آخر في الصورنة، حساب المتتابعات. في المنطق الكلاسيكي، خلافا للمنطق الحدسي، أصبح يسمح للمتابعة بأن تحتاز على عدد متناه من الصيغ على اليمين (بحيث تفهم تلك الصيغ فصليا). تظل قواعد الطرح على حالها، لكنه يستعاض عن قواعد الحذف بقواعد طرح في الجانب الأيسر من المتتابعة، مثال القاعدة الخاصة بـ التي تسمح باشتقاق ل، س وص:ك من ل، س:ك أو ل؛ ك: على هذا النحو نستدل على أن النتيجة مشتقة من مقدمات بعينها من حقيقة أنها مشتقة من مقدمات أبسط منها. يسهل إثبات أن حساب المتابعة يتكافأ مع نسق الاستنباط الطبيعي، بعون قاعدة حذف ـ القطع، التي تسمح باشتقاق ل، هـ، ك، ج من ل: سي، ك و ط، ط:ز حيث تسمي C قاعدة حذف ـ القطع. تبين مبرهنة *(Hauptsatz)* جنتزن الخاصة بالقطع والحذف أن أي اشتقاق يستخدم قاعدة القطع يمكن تحويله إلى اشتقاق يستغني عنها: طرح صياغة القطع طريق ملتو لا مدعاة له. حساب المتتابعة الخالي من قاعدة القطع يختص بخاصية الصيغة الفرعية: كل صيغة ترد ضمن الاشتقاق صيغة فرعية من الصيغة الواردة في بداية المتتابعة. تفضي مبرهنة قطع ـ الحذف إلى إجراء قراري نسبة لمنطق الجمل الحدسي، وهو يسمح بإثباتات غاية في البساطة لعدة مبرهنات سبق إثباتها بالركون إلى خصائص جبرية تختص بها فئة الصيغ السليمة.

عرض جنتزن إثباتين لاتساق الحساب الصوري (بيانو) (عامي 1936، 37) باستخدام شكل من أشكال الاستقراء عبر المتناهي. وفق مبرهنة جودل الثانية في *اللاتمام، لا سبيل لاشتقاق مثل هذا الاستقراء، غير أنه في حالة جنتزن لم يطبق إلا على إقرارات تخلو من المتغيرات المقيدة.

م.د.

G. Gentzen, *Collected Papers*, ed. M.E. Szabo (Amsterdam, 1969).

*** جنتيلي، جوفاني (1875–1944).** قاد صحبة كروتشه حركة بعث الفلسفة المثالية الإيطالية في بداية القرن. «الفعلانية» التي يقول بها تجسد *المثالية الذاتية المتطرفة. لقد رام دمج وعينا بالخبرة بخلقها عبر توحيد الفكر والإرادة في التشكيل الذاتي أو auotoctisi للواقع. يشكل «فعل الروح المحض» التركيب الحقيقي القبلي للروح والعالم الذين جعلا المعرفة الموضوعية ممكنة. إنه يزعم أن نظريته تفسر التطور الفينومينولوجي الذي طرأ على الوعي ضمن الفرد والفكر الغربي بأسره. لتوضيح الأمر الأول، ألف عددا من الكتب في التربية. محاولته البرهنة على الأمر الثاني جعله يكتب تاريخا مفصلا *للفلسفة الإيطالية الحديثة كي يبين أن أفكار المفكرين الألمان التي اعجب بها قد سبق تبنيها أو تصورها بشكل مستقل من قبل فلاسفة إيطاليين كجزء من موروث أوربي مفرد يعكس وحدة الروح أو الوعي الإنساني. الدولة هي تجسد وعي الفرد الذاتي، وهذا تعليم جعله يقوم بتقديم دعم فلسفي *للفاشية. لقد وقف مع موسيليني حتى النهاية، ومات على يد أعضاء الحزب الشيوعي.

ر.ب.ب.

Richard Bellamy, *Modern Italian Social Theory* (Cambridge, 1987), ch. 6.

*** الجنس.** جانب بيولوجي يميز الذكور عن الإناث نسبة إلى دورهم التناسلي (في مقابل *الجنس الثقافي).

وفق هذا يعد الجنس دافعا بيولوجيا ينتج نشاطا يفضي عادة إلى التناسل، أو أنه ذلك النشاط نفسه. يقترح هذا أن نوع التفسير المتطلب لمثل هذا النشاط بيولوجي فقط، ما يثير احتجاجات من قبيل «حياتي الجنسية ليست خطئي: إنني مبرمج من قبل مورثاتي». يقوم هذا الفهم، فضلا عن افتراض حتمية فجة، بدور *الثقافة في إحداث نشاط جنسي متعدد الأجزاء (مثل *الجنسية المثلية). غير أن الرغبة الجنسية تعد عادة رغبة عمياء، أي مرغوبية لا يتضح موضوعها لعقل. ربما هذا ما يبقي خاصية التفسيرات الفرويدية للسلوك عبر الرغبة الجنسية غامضة.

ب.ج.

*الجنسية الأخلاقية.

Roger Scruton, *Sexual Desire* (London, 1986).

*** الجنس (الثقافي).** مصطلح يطرحه أنصار النسوية بحيث لا يتم التغاضي عن الجانب الاجتماعي للاختلاف الجنسي. حين يعتبر الفرق بين الكائن البشري الذكر والكائن البشري الأنثى فرقا في «الجنس»، قد يظن أنه بالمقدور تفسيره بيولوجيا. بالحديث عن الجنس الثقافي، يسلم المرء بالتحديد الاجتماع ـ ثقافي الخاص بمفهوم المرأة والرجل، ويقبل مفهوما للنساء والرجال بوصفهم مختلفين أساسا من حيث الوضع الاجتماعي.

جي.هورن.

*النسوية؛ الجنس.

Christine Delphy, *Close to Home* (London, 1984), intro.

*** الجنسانية.** فكر أو ممارسة قد تنفذ عبر اللغة وتفترض دونية المرأة نسبة إلى الرجل. وجود الجنسانية مسلّم به من قبل تنويعة من المنظورات الأيديولوجية، وقد تعد الجنسانية شيئا نواجه حالاته العينية، أو ظاهرة خاصة منحرفة في المجتمع. هكذا تستخدم لفظة «جنساني» على نحو قدحي في وصف الأفراد والمؤسسات من قبل أنصار النسوية الليبرالية وأشياع النسوية الذين ينادون بتحول جذري في العلاقات *الجنسية الثقافية القائمة.

جي.هورن.

*النسوية.

Mary Vetterling-Braggin, Frederick A. Elliston, and Jane English (eds.), *Feminism and Philosophy* (Totowa, NJ, 1977).

*** الجنس والنوع.** مصطلحان يشكلان جزءا من تصنيف الكينونات (خصوصا البيولوجية)؛ تشكل الأجناس فئة أوسع من الأنواع. يرجع هذان المصطلحان إلى أرسطو، الذي ترتهن مبادئ التصنيف عنده بالعلاقة الفعلية بين الأشياء والطبيعة. الكلمة اليونانية التي تقابل النوعيه هي التي تقابل كلمة *الصورة، ووفق رؤيا أرسطو في الأنواع فإنها تحتاز على *جواهر وتختلف عن الأنواع المساوية في الرتبة المندرجة تحت الجنس نفسه بصفة مميزة محددة.

د.و.هـ

*المحدِّدة والمحدَّدة، المقولات.

Aristotle, *De partibus animlium I and De generatione animlium I*, tr. with notes by D.M. Balme (Oxford, 19720).

*** الجنسية، الأخلاقيات.** مبادئ في حقوق السلوك فيما يتعلق بأمور *الجنس، أو بمراعاتها. ثمة سؤالان يثاران: أي الأفعال الجنسية تعد جائزة أخلاقيا؟ ومع من تكون جائزة؟

الرؤية التي تقر أن بعض أنواع السلوك الجنسي شائنة أخلاقية قد تنشأ عن عدة مصادر. أوضحها يطبق *الاختبار العاقبي ما إذا كان السلوك المعني حدث أذى. هكذا قد تدان وفق هذه الرؤية بعض الأفعال الجنسية السادية، رغم أن دي ساد نفسه يقر أنها تحدث أذى أقل من ذلك الناتج عن كبتها. في غياب شواهد امبيريقية جديرة بالثقة بخصوص أثر السلوك الجنسي (مثال قراءة الأعمال الفاضحة جنسيا)، قد نعود إلى معايير ليس عاقبية. هكذا نطبق فكرة أن بعض الأفعال الجنسية غير طبيعية ومن ثم شائنة. غير أن هذا يثير مشكلتين: أولا، مجرد حقيقة أن كثيرا من الأفعال الجنسية لا تسهم في التناسل (أو في تحقيق المقصد البيولوجي) لا تبين أنها غير طبيعية، بمعنى أنها تعمل على أو يقصد منها إحباط ما هو *طبيعي للكائنات البشرية، إذا كان ثمة ما هو طبيعي فيما يتعلق بها. ثانيا، حتى لو كانت كذلك، فإن هذا لا يجعلها لاأخلاقية إلا بإضافة مقدمة من قبيل المعتقد الكاثوليكي الروماني القائل بأن ما هو معاكس لمقاصد الطبيعة فعل شائن لأنه معاكس لإرادة الخالق.

ثمة معيار أكثر سوادا يدين بعض أنواع السلوك الجنسي لأنها تخفق في معاملة من تمارس معهم، أو تخفق في معاملة الشخص نفسه، بوصفهم *أشخاصا وتعاملهم على أنهم مواضيع. يبدو أن كانت يعامل كل الجنس على هذا النحو، حيث يرى أن «الحب الجنسي يجعل من الشخص المحبوب موضوع شهوة؛ بمجرد أن تنتهي هذه الشهوة، يرمى جانبا كما ترمى ليمونة جفت بعد عصرها». يقر سارتر أن الرغبة الجنسية العادية

تستهدف تجنب هذا لكنها تفشل في تجنبه، ولذا إما أن تجعل الآخر موضوعا كما في السادية، أو يصبح المرء هو الموضوع كما في المازوخية. إذا أغفلنا تشاؤمية سارتر، يستبان أن هذا معيار مؤثر خصوصا عند النسوية. غير أنه يتطلب برهانا إضافيا للخلاص إلى أن الجنس غير المشخصن غير مجاز أخلاقيا.

الرؤية التي تقر وجوب معاملة الشريك الجنسي بوصفه شخصا تطرح برهانا عبر سلسلة من الأجوبة عن السؤال حول هوية من يحق له أخلاقيا أن يمارس المرء الجنس معه. تقصر أكثر الأجوبة صرامة الجنس على *شركاء الزواج، بحيث تستبعد من ضمن ما تستبعد *الجنسية المثلية؛ بعدها تأتي الإجابة التي تقصر الجنس على علاقة الحب، بحيث تستبعد *الجنس العارض؛ ثم تلك التي تقصره على المرغوبين والمحترمين بوصفهم أشخاصا، بحيث تستعبد الدعارة؛ وأخيرا وبطريقة لا تثير جدلا، هناك من يقصره على البالغين الراضين، مستبعدا ممارسة الجنس مع الأطفال والحيوانات العاجزة عن الرضا المؤسس على معرفة. الأجوبة الثلاثة الأولى تناظر تقريبا المقاربات الثلاثة العامة في الفلسفة الأخلاقية. حظر الجنس غير الزوجي يتسق مع نظرية *الواجب الأخلاقية، وقصر الجنس على المحبين إنما يستلزم نظرية *الرعاية في الأخلاق، في حين تؤكد المقاربة المتمحورة حول الشخص أخلاق *الفضيلة، الخلق الذاتي عوضا عن العفوية. قد لا يكون من الشطط اقتراح أن تطبيق كل مقارنة استجابة لاعتبار الجنس قوة قد تكون معوقة: معوقة، على التوالي، للمجتمع بوجه عام، بحيث هناك حاجة لفرض قيود صارمة عامة؛ وللعلاقات الشخصية بحيث يتوجب ربط الجنس برعاية رفاهة الآخر؛ وللأفراد أنفسهم الذين تتعرض سلامتهم للخطر عبر الجنس.

في المقابل، طور قليل من الفلاسفة نظرية أخلاقية في الجنسية بوصفها شيئا مغايرا للشهوة يتطلب تنظيما. غير أنهم هاجموا القيدين الأخلاقيين الأولين - وفق اعتبارات عاقبية كما عند أفلاطون باعتبارها اختلالا وظيفيا اجتماعيا؛ وباعتبارها تعوق *الاستقلالية الفردية في العلاقات، ولأسباب نسوية، كونها تفرض نمطا من العلاقات يفيد منها الرجال على حساب النساء. أما بخصوص القيد الثالث، فإن نيجل يقر بشجاعة **«أن الجنس الرديء افضل بوجه عام من اللاجنس»**.

ب.ج.

R. Baker and F. Elliston (eds.), *Philosophy of Sex* (Buffalo, NY, 1984).

T. Nagel, "Sexual Pervrsion", in *Mortal Questions* (Cambridge, 1979).

*** الجنسية المثلية.** ظاهرة التفاعل الشهواني بين أناس ينتمون إلى الجنس نفسه، مدانة من قبل المسيحية والفلسفة اليونانية القديمة. رغم أنه يفترض أن أفلاطون كان هو نفسه لوطيا، فإنه يجادل في Laws بأن كون الحيوان والطير لا يقوم بهذا الفعل، يوجب البشر الإحجام عنه. يجمع الأكويني بين الموروثين، ويخلص إلى أن النشاط الجنسي المثلي أسوء من الاغتصاب، لأنه يخرق القانون الطبيعي ومن ثم قانون الله، في حين أن الاغتصاب إنما يخرق حق كائن بشري آخر. بنتام هو الفيلسوف الوحيد الذي يجادل، وفق أسس نفعية، مدافعا عن جوازه، رغم أنه لم ينشر تأملاته في هذا الخصوص (كما لم ينشر كثيرا غيرها).

بالرغم من الدين والفلسفة، تغيرت مواقف الناس. جزئيا، نتج هذا عن مسوح جنسية (قام بها كنزي على وجه الخصوص) أوضحت أن الجنسية المثلية ليست ظاهرة غريبة تسود بين الأقليات، بل جانب سائد في *الطبيعة البشرية؛ وجزئيا نتج عن تطورات في البيولوجيا والسيكولوجيا (خصوصا عند فرويد) اللتين ضمنا أن الجنسية المثلية ليست خطيئة تختار بحرية، بل وضع طبيعي نكره عليه، مسبب داخليا أو بيئيا. هكذا تغير التوكيد الفلسفي اليوم من القضية الأخلاقية إلى مسائل أخرى، خصوصا مبدأ المؤرخ الفرنسي ميشيل فوكو القائل إن الجنسية المثلية «مكون اجتماعي»، يستحدث ويفرض على أقلية من قبل أولئك الذين ينشدون السيطرة، لا سيما في المهنة الطبية، حيث تعد الجنسية المثلية مرضا في حاجة إلى علاج. ولكن في حين يمكن قبول الوضع الصحي الممكن للجنسية المثلية عند الراشدين، قد يرتاب في أن مبدأ فوكو نفسه قد يكون مكونا، تم جعله معقولا عبر قراءة منتقاة للسجل التاريخي، وتم دعمه بالخلط بين الوجود الأكيد لأناس ذوي نزوعات مثل - جنسية صرفة وحقيقة أن المجتمع يختار مثل أولئك الناس ويعزو إليهم ألقابا ويعاملهم بطريقة خاصة.

م.ر.

*السحاقية، النسوية.

M. Ruse, *Homosexuality: A Philosophical Analysis* (Oxford, 1988).

E. Stein, *Forms of Desire* (New York, 1992).

*** جنوزولوجي** (gnoselogy) أو gnosiology. من الكلمة اليونانية gnosis التي تعني «المعرفة». أي فلسفة أو فرع من الفلسفة يعنى بحل إشكاليات تتعلق بطبيعة

وإمكان *المعرفة، أو بتبليغ المعرفة بالواقع النهائي، وعلى وجه الخصوص طالما لم يقع هذا الواقع ضمن نطاق الخبرة الحسية. هذا مصطلح قديم، وقد استعيض عنه بالمعنى الأول بكلمة «ابستمولوجيا» وبالمعنى الثاني بكلمة «ميتافيزيقا».

س.ب.

* **الإجهاض**. ينمو الكائن البشري تدريجيا في جسم المرأة. موت بويضة بشرية مخصبة حديثا لا يبدو مماثلا لموت شخص. على ذلك، ليس ثمة حد فاصل واضح يميز الجنين الذي ينمو تدريجيا عن البالغ. هكذا يطرح الإجهاض مسألة أخلاقية صعبة.

غالبا ما يشير المدافعون عن حق المرأة في الإجهاض إلى أنفسهم باسم «أنصار الاختيار» عوضا عن «أنصار الإجهاض»، وذلك بغية تجنب قضية المنزلة الأخلاقية التي يتنزلها الجنين، وجعل اعتبار الحق في الإجهاض مسألة تتعلق بالحرية الفردية. غير أننا لا نستطيع أن نفترض ببساطة أن حق المرأة في الإجهاض مسألة تتعلق بالحرية الفردية، إذ يتوجب بداية إثبات أن الجنين المجهض ليس جديرا بالحماية. إذا كان الجنين جديرا بالحماية، فإن القوانين التي تمنع الإجهاض لا تخلق «جرائم بدون ضحايا» شأن القوانين التي تمنع العلاقات المثلية بين بالغين راضين. هذا يعني أنه لا سبيل لتجنب المسألة المتعلقة بمنزلة الجنين الأخلاقية.

يمكن صياغة المحاجة الأساسية ضد الإجهاض على النحو التالي:

من الخطأ قتل كائن بشري بريء.
الجنين كائن بشري بريء.
لذا فإنه من الخطأ جنين بشري.

عادة ما ينكر أنصار الإجهاض المقدمة الثانية في هذه المحاجة. هكذا يصبح الجدل حول الإجهاض جدلا حول ما إذا كان الجنين كائنا بشريا، أو، بكلمات أخرى، حول الوقت التي تبدأ فيه الحياة البشرية. يطالب منكرو الإجهاض خصومهم بتحديد المرحلة التي تمر بها عملية النمو البشري التدريجية والتي تحدد حدا فاصلا مهما من وجهة نظر أخلاقية. ما لم يكن ثمة حد من هذا القبيل، يتعين علينا وفق رأيهم إما تصعيد رتبة الجنين إلى رتبة الطفل، أو تسفيل رتبة الطفل إلى رتبة الجنين؛ بيد أنه ليس ثمة من يناصر هذا البديل الأخير.

أشهر الحدود الفاصلة التي تم اقتراحها بين البيضة المخصبة والطفل هي الولادة والقدرة على الحياة. غير أن كليهما قابل للطعن. قد يكون الوليد الخديج أقل تطورا في تلك الجوانب من الجنين الذي أوشك على استكمال فترته الطبيعية، ويبدو من الغريب أن نقر أنه ليس لنا أن نقتل الخديج ولنا أن نقتل الجنين الذي مر بمرحلة نمو أكثر تقدما. يرتهن أمر القدرة على الحياة بوضع التقنية الطبية، كما أنه من الغريب أن نقر أن للجنين حقا في الحياة إذا كانت أمه تعيش في لندن، وأن نسلب منه ذلك الحق إذا كانت تعيش في غينيا الجديدة.

قد يكون حال منكري حق الجنين في الحياة أفضل لو أنهم جادلوا في صحة المقدمة الأولى، عوضا عن الثانية، الخاصة بالمحاجة سالفة الذكر. أن تصف كائنا بأنه «بشري» هو أن تستخدم حدا يمزج بين مفهومين متمايزين: أن يكون الكائن عضوا في النوع البيولوجي الذي يعرف بالإنسان، وأن يكون شخصا، بمعنى أن يكون كائنا عاقلا مدركا لذاته. إذا كان كلمة «بشري» تعني «شخص»، سوف يستبان بطلان المقدمة الثانية في المحاجة، التي تقر أن الجنين كائن بشري، إذ من المنافي للعقل أن نقر أن الجنين عاقل أو مدرك لذاته. من جهة أخرى، إذا كانت لفظة «بشري» لا تعني سوى «عضوية النوع البيولوجي الذي يعرف بالإنسان»، فإنه يتعين تبرير كون مجرد عضوية نوع بيولوجي ما تشكل شرطا كافيا لحقه في الحياة. عوضا عن ذلك، فيما قد يجادل أنصار الإجهاض، يتوجب علينا أن نعتبر الجنين في ذاته ـ أن نعنى بالخصائص التي يختص بها حقيقة ـ وأن نقوّم حياته وفق ذلك.

ب.س.

*علم الأخلاق التطبيقي؛ الأثر المزدوج.

Rosalind Hursthouse, *Beginning Lives* (Oxford, 1987).
Judith Jarvis Thomson, 'A Defense of Abortion', in Peter Singer (ed.), *Applied Ethics* (Oxford, 1986).
Micheal Tooley, *Abortion and Infanticide* (Oxford, 1983).

* **جوته، جوهان ولفجانج (1749–1832)**. شاعر ومفكر ألماني أثر وتأثر *بالمثالية ما بعد الكانتية. «ليس لدي آلة أعزف بها الفلسفة بمعناها الدقيق»: لم يكن يستسيغ المنطق التقليدي ولا الابستمولوجيا، لكنه تحمس لأعمال كانت وبعض الفلاسفة الآخرين. من دراسته لأفلاطون و*الأفلاطونية المحدثة، وقبل كل ذلك اسبينوزا، استمد نزعته المتقدة في وحدة الوجود التي استشرت في شعره ونثره. الطبيعة وحدة حية، والعلاقة بين المادة والعقل فيها لا تنفك عراها: «حيثما يتقابل الذات والموضوع، ثمة حياة؛ يتوجب علينا أن

نقوم بتكريم هجيل لأنه وضع نفسه بينهما في فلسفته في الهوية». إن الطبيعة تفصح بأسرارها للعين المتفحصة، لكنها تقاوم المعالجة التكميمية والميكانيكية. أبحاثه البيولوجية، خصوصا في الانسلاخ، كانت مرشدة من قبل اعتقاده أن الكائنات العضوية قد شكلت وفق خطة منظومية، وقد دافع عن صفاء الضوء قبالة نظرية نيوتن التي تقر أنه يتكون من سبعة ألوان طيفية.

لم يتعاطف كثيرا مع الديمقراطية، التصنيع، والثورة: «سوف يأتي يوم لن يسعد فيه الله بالبشر؛ سوف يتوجب عليه أن يقوم ثانية بتدمير كل شيء كي يفسح المجال لخلق جديد».

م.جي.آي.

T.J. Reed, *Goethe* (Oxford, 1984).

*** جوثيير، ديفيد (1932–).** فيلسوف أخلاق كندي تخصص في دراسة العلاقة بين العقل والأخلاق. إنه أحد أبرز الفلاسفة المعاصرين المؤيدين للمذهب، الذي ينحدر من هوبز، القائل بأن الأخلاق مؤسسة على مصالح ذاتية طويلة الأجل عند كل فرد، عوضا عن أية عناية كامنة أو احترام لمصالح أو مواقف الآخرين الأخلاقية. حاول تطوير النهج «التعاقدي»، وتطوير نتائجه الحتمية، باستخدام أدوات نظرية الاختيار العقلاني، وقد توج جهده بظهور كتاب *Morals by Arguments* (1986). أيضا كتب سلسلة من المقالات المثيرة التي تطرح تأويلا متطرفا للوك، كانت، وهيوم، حيث حاول الكشف عن عناصر تعاقدية في فلسفاتهم. يشغل الآن منصب أستاذية الفلسفة «مميز الخدمة» في جامعة بتسبرج .

و.ك.

*العقد الاجتماعي.

David Gauthier, *Morals by Arguments* (Oxford, 1986).

*** جودل، مبرهنة.** النسق الصوري قائمة من المبادئ يمكن حصرها يتم التعبير عنها بلغة دقيقة، كما يشتمل على قواعد استدلالية دقيقة. تقر المبرهنة أنه بالنسبة إلى أي نسق صوري ن يشتمل على جزء بعينه من الحساب، يمكن تشكيل جملة في ن لا سبيل لإثباتها أو دحضها في ن. لقد أدهشت هذه المبرهنة من أحس بأهميتها. على افتراض أن كل قضية رياضية إما أن تكون صادقة أو باطلة، فإنها تستلزم أنه لا يوجد نسق صوري متسق يمكن فيه إثبات كل حقيقة رياضية، خلافا لمذهب فريجه ورسل. قامت هذه المبرهنة صحبة اكتشاف جودل أن اتساق الأنساق الصورية التي تشتمل على حساب غير قابل أن يثبت داخليا، بتقويض محاولات تبرير الرياضيات الكلاسيكية عبر الأنساق الصورية.

م.د.ج.

S. Shanker (ed.), *Godel's Theorem in Focus* (London, 1988).

*** جودل، كرت (1906–78).** أعظم علماء المنطق الرياضي وفيلسوف رياضيات جريء ومبدع. من ضمن اكتشافاته الرياضية نذكر: تمام منطق الرتبة الأولى، أي أن هناك نسقا صوريا صحيحا يمكن فيه اشتقاقا كل حقيقة منطقية من الرتبة الأولى؛ لاتمام الحساب، أي أنه ليس هناك نسق صوري صحيح يمكن فيه اشتقاق كل حقيقة حسابية من الرتبة الأولى (تشتهر هذه باسم *مبرهنة جودل)؛ عدم إمكان إجراء إثبات داخلي لاتساق أي نسق يشتمل على حساب *خوارزمي؛ الاتساق النسبي لمبدأ الاختيار وتخمين المتصلة الذي قال به كانتور. (*إشكالية المتصلة). خلال تلك الإنجازات، استحدث نهجا في الاستدلال بخصوص الأنساق الصورية واكتشف هرمية من الفئات التي يمكن تشكيلها. كعمل جانبي، أثبت أن نظرية النسبية، التي قال بها صديقه أينشتين، تجوّز إمكان ما يمكن وصفه تقريبا بالزمن الدائري.

توج أعماله الباهرة برؤية مدهشة في الرياضيات، فلسفة في القرن العشرين قريبة الصلة بفلسفة أفلاطون. مفاد عناصرها الأساسية هي: مواضع الدراسة الرياضية، مثال بنى الأعداد والفئات، توجد مستقلة عن الفكر واللغة؛ كل الإقرارات الرياضية الواضحة إما أن تكون صادقة أو باطلة، حتى تلك التي لم نتمكن بعد من حسم أمرها، مثال تخمين المتصلة؛ المفاهيم الرياضية، مثال الارتدادية والتفاضلية توجد مستقلة عن صياغتنا؛ وأخيرا، تتكون معرفتنا الرياضية من استنباطات من مبادئ نعرفها حدسا ـ وفي كل هذا كان جودل يسبح ضد تيار عصره. رغم أنه سمح بإمكان معرفة المبادئ عبر خصب نتائجها، فإنه لم يفسح المجال للرؤية الامبيريقية التي تقر أن أساس المعرفة الرياضية هو شاهد الحس. إذا استثنينا رؤية برور التي تقر أن الكثير مما تم إثباته في الرياضيات باطل أو لغو، فإن البديل الجاد الوحيد للرؤية الامبيريقية ورؤية جودل هي المنطقانية، التي ترى أن الرياضيات مجموعة من التحصيلات الحاصلة التي يمكن اشتقاقها من مبادئ منطقية صرفة، والصورية التي تقر أن الرياضيات بسط صوري صرف للاستدلال المتناهي، بسط لا يمكنه أن يفضي إلى

البطلان؛ غير أن المنطقانية والصورية قد دمرا بشكل فعال على يد جودل.

تختلف الآراء بشكل حاد حول معقولية فلسفة الرياضيات الجريئة التي قال بها جودل، بيد أنه لا يرتاب أحد في قيمتها. إنها نتاج دراية متعمقة بالرياضيات، دراية حرفية متميزة، اقترنت بحذر ووضح في الفكر.

م.د.ج.

Hao, Wang, *Reflections on Kurt Godel* (Cambridge, Mass., 1989).

*** جورجنسن، جورقن (1894–1969).** فيلسوف دنمركي، كانتي محدث أصلا، ثم تأثر برسل وكارناب، وهو عنصر قيادي في جماعة فلسفية تسمى الوضعية المنطقية. كتب عملا موسوعيا في المنطق يعرض رؤية سيكولوجية (*Treatise of Formal Logic*) (1931). كان مناصرا متحمسا لفكرة موسوعة العلم الموحد وقد أصبح عضوا في رئاسة تحرير سلسلة للدراسات المتخصصة كانت تصدر عن *حلقة فينا تسمى *Einheitswissenschaft* (Vienaa, 1932-9). في وقت لاحق رجع في كتابه *Psykologi paa biologis; Grundlag* (سيكولوجيا مؤسسة على البيولوجيا (1941–5)) إلى صيغة معدلة من *النفسانية، وحاول رد علم النفس إلى علم الأحياء. غير أنه أرغم على الخلاص إلى استحالة هذا الرد وقام بتطوير، عوضا عن الأحيائية، نوع من السبينوزية يرد فيها الوعي إلى تجلياته الفينومولوجية، الفسيولوجية، والسلوكية. عنده، السؤال عن الوعي سؤال عن تجلياته.

سي.هـ.ك.

J. Witt-Hansen, *'Jorgen Jorgensen and the Grammar of Science'*, in *Danish Yearbook of Philosophy* (1964).

*** جورو (guru).** كلمة سنسكريتية تعني «عظيم الشأن». الجورو معلّم يناط به دور خطير يتعين في الحفاظ على الحكمة الشفهية التي تسمى فيدا. يفترض أن الفيدا قد عُلمت أصلا من قبل الله، الجورو الأصلي. في الأزمنة القديمة كان يتوجب على التلاميذ الذين يمكثون في منزل الجورو لمدة 12 عاما تعلم تراتيل وشعائر الفيدا، صحبة علم الأصوات، النحو، الفلك، المقاييس، الخطابة، المنطق، والميتافيزيقا. تبجيل الجورو متأصل في الثقافة الهندية ـ ومن هنا جاء الاستخدام الخاطئ للمصطلح عند الغرب، إذ أنه يعني عندهم زعيم الطائفة الدينية. في موروث *التنترا، تقسم الكلمة إلى gu التي تعني «الظلام» و ru التي تعني «النور»، بحيث تشير إلى دور فاتح العيون الروحي. البوذية، التي تنكر قدرة الشهادة على توفير المعرفة، تنصح بارتكان المرء على عقله عوضا عن الجورو.

أي.سي.

*فيداناتا؛ الهندية، الفلسفة.

'Guru', in S. Schumacher and G. Woerner (eds.), *Encyclopedia of Eastern Philosophy and Religion*, tr. Michael H. Kohn et al (Boston, 1989).

*** جونسون، صمويل (1709–84).** بخصوص غزواته الفلسفية، يشتهر في أغلب الأحوال برفضه الغاضب للمزاعم الميتافيزيقية. حين ترهقه براهين بركلي يركل حجرا برجله ويقول «أنا أدحضها هكذا». بيد أنه كان بمقدوره أن يكون فيلسوفا مبرزا، كما يستبان من مراجعته البارعة والمسلية جدا لكتاب سوامز جينين *Free Inquiry into the Origin and Nature of Evil*، حيث يقوم بمنطق مدمر بتقويض صياغة سطحية *لتفاؤلية القرن الثامن عشر. إن كونه قد لاحظ ذلك إنما يتضح من مقترحه بأن يحتفظ بتعليم المنطق والميتافيزيقا لنفسه حتى حين يقوم صحبة باوسل، في رحلتهما الاسكتلندية، بالتفكير في إنشاء جامعة منفصلة في سينت أندروز توظف أعضاء «النادي». وعلى أي حال، فإنه يقر بأن الميتافيزيقا موضوعه المفضل.

ر.أي.س.

لا أعلم بأي تصور جيد لجونسون في الفلسفة. ولكن يمكن الرجوع كبديل مؤقت إلى:

Charles H. Hinnault, *Samuel Johnson: An Analysis* (1988).

*** جونسون، و.إي. (1858–1931).** فيلسوف بريطاني درّس الرياضيات ثم الفلسفة في كيمبردج. مؤلف كتابي *Logic*، و «*Probability'* (Mind, 1932)، الذي أراد نشره في أربعة أجزاء. ركز الجزء الأول على المنطق اللاصوري، والثاني على المنطق القياسي، والثالث على السببية. في الجزء الأول اقترح نظرية *التزيد في الحق، التي نسبت بعد ذلك إلى رامزي، حيث أورد أسبابا تفسر لماذا «نستطيع القول بطريقة دقيقة إن الصفة صادق تنطبق بشكل تزيدي على القضية س» (I. iv.2). أيضا فإنه يقوم بدراسة *المحدِّدات (مثال اللون) والمحدَّدات (مثال أحمر) حيث يعقد تقابلا بين «الأحمر لون» و«أفلاطون رجل» وبين سبل الإمعان في توسيع مفهوم أو *فحوى التعبير. نستطيع أن نقوم بذلك بالانتقال من كرسي «ملون» إلى كرسي «أحمر» أو بإضافة صفة «غريبة»، مثل الوزن أو الشكل، كأن نتحدث عوضا عن

ذلك عن «كرسي ملون ذي مسند مستقيم».

س.و.

W.E. Johnson, *Logic*, 3 vols. (Cambridge, 1921-4).

* **الجوهر والصفة.** استخدمت فكرة الجوهر بطرق كثيرة ومتنوعة عبر تاريخ الفلسفة منذ عهد اليونان وحتى الآن ـ عند أفلاطون، أرسطو، لوك، ديكارت، اسبينوزا، كانت، وعدد كبير آخر من الفلاسفة. قد يدعم الفارق الأساسي بين الجوهر والصفة الشعور بأن الواقع مفارق وموضوعي، قوي وصلب، أن هناك شيئا في الخارج ثابت وباق على حاله رغم التنويعات والتغيرات التي تطرأ على العالم. الجوهر هو الباقي والثابت، في حين تتغير الصفات والخصائص. ولكن الصفات والخصائص، وإن تغيرت، فإنها تظل موضوعية بفضل ارتباطها وارتهانها بالجوهر. بدون جوهر مقوم أو تحتي تنتمي إليه، أتراها تحتاز على واقع؟ التمييز بين الجوهر والصفة في أصله كان قد فهم حرفيا، غير أن التعديلات اللاحقة غالبا ما تجعله نحويا أو وظيفيا (كما عند ليبنتز وهيوم مثال).

هناك في الواقع أسباب للاعتقاد في أن التميز بين الجوهر والصفة، مثل التمييز بين الموضوع والخاصية، يعول على تمييز آخر. من بين هذه الأسباب أننا حين نرى تفاحة مثلا، فإننا نفهمها دفعة واحدة ككل، ولا نراها بطريقة توليفية، كأن نرى شكلها الأحمر، ثم نربط به طعمها، وملمسها، إلخ، وأخيرا نوحد تلك العناصر في تفاحة واحدة. إننا لا ندرك حسيا التفاحة عبر التمييز بين الجوهر والصفة. يبدو أن الإدراك الحسي ليس مصدر هذا التمييز.

عبر فرض هذا التمييز، الأشياء التي أدركت في البداية ككل يتم تحليلها أو إعادة بنائها الآن. ثمة اعتبارات متنوعة تستدعي القيام بذلك. غير أن طريقة إعادة البناء لا تبدو مقترحة من قبل الواقع، إذا صح هذا التعبير، بل من قبل التمييز اللغوي بين الموضوع والمحمول، كون هذا التمييز الوسيلة المتوفرة لدينا لوصف الأشياء في تنوعها وتبدلها. في حين أن الإدراك الحسي يكون للكل، فإن الكلام يعول دائما تقريبا على الأجزاء، وبهذا المعنى فإنه توليفي. يبدو أن فهم التفاحة الموحدة عبر التمييز بين الجوهر والصفة أو الموضوع والخاصية يعول على ومقترح من قبل التميز اللغوي بين الموضوع والمحمول.

ثمة ثلاثة اعتبارات أو مقاصد جعلت الفلاسفة يخوضون في إعادة بناء الأشياء عبر الجوهر والصفة. المقصد الأول هو ضمان القدرة على الحديث عن أشياء متشابهة رغم تباين جوانبها (مثال الموزة الخضراء والموزة الصفراء). إن هذا المقصد إنما يشجع فكرة أن الأشياء تكون جوهرا مجردا (عادة ما يوصف بأنه موضوع الخصائص النهائي) توحد فيه الصفات التي يحملها، والذي يمكن نسبة إليه عقد مقارنة بين شيء وآخر. هذا هو رأي لوك، الذي روج للعبارة «الجوهر، أو الشيء الذي أعرف ما ليس هو». أيضا فقد صاغه أرسطو عبر «الجوهر الأساسي»، وقد قبله الفلاسفة لقرون عديدة.

في حين يعنى المقصد الأول بجوانب ثابتة ومكونة لوجود الأشياء، فإن الثاني يعنى بجوانب ديناميكية من وجودها، بحيث يشير إلى الزمن، كما لاحظ كانت. إنه يضمن القدرة على التحدث عن بقاء الشيء على حاله رغم اختلافه، بحيث يقترح فكرة *التغير. في هذا السياق، حيث يزعم أن الجوهر هو الباقي في التغير، هو اللب الثابت بشكل مطلق، الأرضية التي تمكّن الشيء من أن يكون هو نفسه رغم جدة جوانبه. يتضمن المقصد الثالث بدوره إشارة إلى الزمن، وهو يعنى بجوانب تفاعلية بين الشيء نفسه وبين الأشياء التي تتعلق بوجوده. إنه يشحن الشيء بقدرة نشطة على إحداث تغير ذاتي (ليبنتز) أو تغير في شيء آخر (لوك وكانت) وبالقدرة السلبية على السماح بإحداث التغير فيه (لوك وكانت). بهذا المعنى، يعتبر الجوهر المركز النهائي للقوة المستخدمة لتأسيس أفعال وسببيات منتجة للتغير.

عادة ما نعتبر الجوهر والصفة عبر أشياء عادية ولكن يجب أن نلحظ أن ثمة نوعين من الجواهر الأولية قد تم نقاشهما تاريخيا: الجواهر المادية الخاصة بالعالم المادي الممتد، والجواهر الروحية للعالم غير المادي وغير الممتد (ديكارت). تقوم الجواهر الروحية أو الذهنية بدور في حل إشكالية الجسم ـ العقل عبر *الثنائية الجوهرية.

يظل كل هذا يبقى على اختلاف ممكن حول ضرورة مفهوم الجوهر. هناك أيضا مسألة الطبيعة الدقيقة لعلاقاته المفترضة بالشيء. لماذا ترتبط خصائص الشيء معا؟ كيف يتوجب فهم العلاقة بين الشيء وخصائصه بحيث لا تتأثر الخصائص بل تجمع في الشيء؟ فكر في الفرق بين فاكهة بنواة (حيث يناظر سائر الفاكهة خصائص الشيء وتناظر نواتها الجوهر الأساسي) وخضرة مثل البصل التي تتجمع طبقاته دون نواة تدعمه. الاختلاف بينهما حول نوع الحساب الميتافيزيقي: هل إنقاص مجرد خصائص الشيء منه يبقي على أي شيء

الجوهر أو الشيء الذي أعرف ما ليس هو الذي يقول به لوك، أم أنه لن يبقى على أي شيء إطلاقا؟

و.إي.أي.

William R. Carter, *The Elements of Metaphysics* (New York, 1990).
D.W. Hamlyn, *Metaphysics* (Cambridge, 1984).
Richard Taylor, *Metaphysics* (Englewood Clliffs, NJ, 1963).

*** جيفونز، وليم ستانلي (1835–82).** عالم اقتصاد وفيلسوف بريطاني درس في مانشستر ولندن. معظم أعماله رائدة ومؤثرة، مثل نظريته الاقتصادية في النفع، وتأويله الشامل للرابط المنطقي «إما... أو». نظريته المنطقية مؤسسة على مبدأ «الاستعاضة عن المتماثلات»، فكرة أن ما يصدق على شيء يصدق على أمثاله. لاحظ أن الاستنباط المنطقي عملية آلية، واخترع آلة تستطيع أن تقوم بالاستدلال. غير أن نظريته في *النهج العلمي، التي طورها في كتابه *The Principles of Science* (1874)، رغم تعرضها لقدر أكبر من الإغفال، جديرة بتوقير مماثل. عارض رؤى مل في الاستقراء، وساند بديلا عنها التصور *الفرض ـ استنباطي في العلم، الذي يقر أنه لا يتم التحقق من النظريات بشكل شمولي بل تحصل على درجات *احتمال، بحيث تؤول بوصفها مقياسا للمعتقد العقلاني.

أي.بل.

Margaret Schabas, *A world Ruled by Number: William Stanlely Jevons and the Rise of Mathematical Economics* (Princeton, NJ, 1990).

*** جيمس ـ لانج، نظرية، في العواطف.** طرحت بشكل مستقل من قبل كارل جيز لانج عام 1885 ووليم جيمس عام 1884، وهي تقر أن العاطفة خبرة لاستجابة مادية مناسبة لمثير خارجي. الحزن والغضب لا يجعلاننا نبكي ونضرب، بل هما الشعور بالقيام بذلك. نمطية في ملاحظة «للمادية الفينومولوجية» عند جيمس، مثل استعاضته بـ «أنا أتنفس»، بوصفها مصاحبة لكل حالات الوعي، عن «أنا أفكر».

ت.ل.س.س.

*** جيمس، وليام (1842–1910).** فيلسوف وعالم نفس أمريكي، ابن هنري جيمس، مفكر ديني سويدنبورجي، وأخ لهنري جيمس، الروائي، وأستاذ علم النفس والفلسفة في هارفارد. ليس بالمقدور سوى اعتبار بعض اهتماماته الكثيرة.

1. *The Principles of Psychology* (1890) ملتزم رسميا بالدراسة العلمية للعقل، باعتبارها التحقق من «الارتباط الامبيريقي بين مختلف أنواع التفكير والشعور مع ظروف محددة تحدث في الدماغ». رغم أنه يتجنب الميتافيزيقا في الظاهر، فإن معظمه فلسفي بقدر ما هو سيكولوجي. تنكب الميتافيزيقا يعني أساسا افتراض وجود عالم مادي مستقل عن العقل، بحيث يتم إغفال أي مبررات فلسفية ضد هذا الافتراض الضروري علميا. تجدر الإشارة هنا إلى أربع مبادئ:

(أ) العقل عنده هو *الوعي، الذي يعرف أساسا عبر *الاستبطان؛ علم النفس العلمي يكشف عن أساسه المادي ووظيفته البيولوجية. يتضح أن هذه الوظيفة تتعين في دعم الكائن الحي بحيث يتسنى له العيش في بيئته بطريقة أكثر مرونة من طريقة النماذج السلوكية الموروثة. معيار حضور العقل إذن هو حدوث سلوك يبلّغ الغاية نفسها، بتغير الظروف، عبر سبل مختلفة.

(ب) يعتقد جيمس أنه من غير المرجح إمكان تفسير مثل هذا السلوك ميكانيكيا. في حين أن الوعي عنده واقع متميز عن أي شيء يشبه نظريات *تماهي العقل ـ الجسم المعاصرة بطريقة أوضح من أن تستدعي اعتباره، فإنه يفحص بعناية النظرية الآلية (الفينومينولوجية المصاحبة) لكنه يرفضها (وفق منطق قابل أن يجادل فيه) ويخفق في تفسير لماذا تم انتقاء الوعي للتطور من قبل الانتخاب الطبيعي. (كان جيمس قد تأثر كثيرا بالآراء الداروينية.) الفكرة التي عفّ عنها الزمن، التي تقر وجود روح منفصلة، أفضل، لكن رؤية جيمس الخاصة تقر أن «تيار الوعي» ينتج مرة أخرى في كل لحظة من قبل الوضع الحالي للدماغ بأسره ثم يحدث أثره عليه، ومن ثم على السلوك، عبر وسط عفوية حرة (وهذه رؤية تستبق مواقف وايتهد وسبيري).

(ت) فكرة *تيار الوعي (أو الفكر) هي أشهر مبدأ في *The Principles of Psychology*. من ضمن وريثيها المتنوعين أدبيات تيار ـ الوعي (عند جتريد ستين مثلا)، جوانب من الفينومينولوجيا الهوسرلية، وعملية الفكر عند وايتهد. يأتي الوعي في شكل تيار مستمر دون انكسارات حادة أو مكونات يمكن التمييز بينها بسهولة. إن هذه الخبرة تكون دائما ذات مظهر خادع، مساحة من الديمومة المحسوسة يقوم فيها ما مرّ لتوه بدور صحبة بزوغ المستقبل. ضد *الامبيريقية التقليدية، التي ترى أن وضع الوعي مركب من العواطف والأفكار الفردية المتكررة، يزعم جيمس أنه لا شيء في الوعي يتكرر تماما. قد أفكر أو أدرك الشيء نفسه مرتين ولكن ليس عبر تمثلات متماهية نوعا أو عددا.

(ث) يميز جيمس بين I و Me. الأول (الأنا) هو المفكر النهائي، والثانية هي موضوع كل الاهتمامات التي نسميها أنانية والتي يهدف الأول وكائنه الحي الحفاظ عليه. تنقسم الثانية إلى Me مادية، جسمي وما احتاز عليه؛ و Me (أو Mes) اجتماعية، الصورة (أو الصور) التي أعرضها على مختلف الجماعات التي أنتمي إليها؛ و Me روحية، تشمل قدراتي وإنجازاتي الذهنية، وهي مصدر داخلي مفترض. بالنسبة للأنا، التي تقوم بالتفكير، يقر جيمس، بعد أن أنكر أنا باقية، (إذا كان ثمة شيء من هكذا قبيل، وليس مجرد وضع وعي كلي) أنها المفكر اللحظي للتفكير الحاضر كله. تكمن الهوية الشخصية عبر الزمن في حقيقة أن أنا إحدى اللحظات تتبنى Mes وأنوات أزمنة أسبق بالطريقة الدافئة والحميمية التي تتذكرها بها. (يعنى جيمس بشكل خاص بحالات تعدد الشخصية في تطوير مذهبه.)

(ج) يحتاز موضوع *الإرادة الحرة على أهمية عاطفية كبيرة عند جيمس. لقد نجا من مرحلة توتر سيكولوجي حاد في 1879 جزئيا عبر اكتشاف دفاع تشارلز رينوفيه عن الإرادة الحرة بوصفها «داعما لفكرة، لأنني أختار حين يكون بالمقدور أن أحتاز على أفكار أخرى». هذه هي رؤية جيمس. لا يستطيع الوعي أن يحدد أية أفكار تعرض عليه، ولكنه يستطيع، عبر توجيه مضن ومنتق للاهتمام، أن يختار أيها سوف يؤثر في السلوك. لا سبيل للبرهنة على هذه القدرة علميا ولا سبيل لدحضها، لكن الاعتقاد فيها ممارسة مشروعة «لإرادة الاعتقاد».

أسهم نهج جيمس الطبائعي (ودوره في هارفرد) بشكل مهم في تطوير علم النفس التجريبي في أمريكا (رغم أنه لم يتحمس للتجريب هو نفسه)؛ تناوله لمختلف أنواع النفس أثر على علم النفس الاجتماعي، وأبحاثه الاستبطانية أثرت بشكل معمق في *الفينومينولوجيا الهوسرلية وفروعها. تجدر الإشارة إلى أنه بالرغم من رفض جيمس للمادية، بمعناها العادي، فإن يتبنى فعلا ما يمكن تسميته برؤية مادية فينومينولوجية في كثير من العلميات الذهنية، إذا يعتبرها وعيا بالأوضاع الفيزيقية، كما في نظرية جيمس ـ لانج في العواطف أو استعاضته عن «أنا أفكر» الكانتية بوصفها الثابت في الخبرة بـ «أنا أتنفس».

2. أشهر أعمال جيمس الفلسفية الصرفة هو *Pragmatism* (1908). استمد جيمس من سي.س. بيرس فكرة أن معنى المفهوم إنما يكمن في علاقاته العملية لكنه وظفها بطرق مختلفة (ليست بالضرورة أسوأ). تكمن الحقيقة وفق *براجماتية جيمس في الأفكار المفيدة. قد يكمن نفعها في قدرتها على التنبؤ بالخبرة أو في كونها تشجع على عواطف وسلوكيات تحتاز على قيمة. الاعتراضات البينة ضد هذا المذهب تصبح أقل قوة حين نلحظ أنه يجسد ما يسمى الآن بالنقد الخارجي للقصدية الكامنة (أحيانا يعتبر رفضا لذات فكرة الوعي في مقابل الخبرة). هكذا لا تكون الفكرة (بوصفها «خبرة» مسطحة) حول شيء إلا بقدر إنتاجها لسلوك يتناسب معه حال وجوده، وهي ليست صحيحة إلا إذا فلحت في ذلك. (إيماني بوجود الله يشترط إلها يساعدني في التعامل معه كيما تكون صحيحة.) لقد كان هذا ردا على زميله رويس، الذي زعم أن وساطة عقل إلهي شرط ضروري لارتباط الفكر بأشياء خارجية محددة بحيث يتمكن جيمس من تنكب المثالية المطلقة التي سبق أن شعر بأنه مرغم عليها. الراهن أن مذهب جيمس البراجماتي في الحقيقة تحقق لتنويعة من المواقف كان تبناها في فترة سابقة، وهي تتخذ أشكالا مختلفة وفقا لأفضليتها. من ضمن هذه المواقف إجرائية بيرس، مذهب رويس في القصدية، ومذهبه هو نفسه في إرادة الاعتقاد.

3. الامبيريقية المتشددة هي مذهب جيمس الفلسفي الأساسي الثاني، وهي تقر أن المادة النهائية للواقع (أو على الأقل الواقع الذي يمكن أن نعرفه) هي الخبرة المحضة. حين تحدث الطبائع أو النوعيات التي تكوّن هذه المادة في نوع بعينه من الترتيب فإنها تكون عقولا، وفي نوع آخر، تكون الأشياء المادية. (يتم التقليل من حدة التضارب مع الإنكار السالف لتكرار مكونات الوعي في نظريته الميتافيزيقية التعددية التي يختتم بها حياته.) هذا يتعلق بالبراجماتية لأن المعرفة تعد هنا سبيلا لإفضاء الخبرة المكونة للعقل إلى مباحثات ناجحة يجريها العقل مع الخبرة تتجاوز نفسه (في الترتيب الذهني أو المادي). في *Essays in Radical Empiricism* (مجموعة مقالات نشرت بعد رحيله عامي 1904-5) يتردد جيمس بين مختلف التصورات الامبيريقية المتشددة للعالم المادي، الرؤية الفينومينولوجية التي تقر أن المادي يكمن في الخبرة الممكنة، وموقف «واقعي جديد» يقر أن المادي يكمن في صور حسية بعضها فحسب في العقول، والرؤية النفسية ـ المصاحبة التي ترى أن المادي إنما يكمن في خبرته الداخلية بنفسه. بوجه عام، يبدو أنه اعتقد أن الأخيرة تشكل الحقيقة الميتافيزيقية وأن الموقف الثاني يشكل أفضل تحليل لمفهومنا العادي للأشياء.

4. تتخذ عنايته الموروثة بقضايا الدين موضعا مركزيا في فكره عبر كل حياته. هكذا يقوم *The Varieties of Religious Experience* (1902) بدراسة ظاهرة التصوف و*الخبرة الدينية وفق تقويم امبيريقي نهائي لشرعيتهما، وهذه عناية جعلته ينهمك في بحث سيكولوجي، في حين تقوم أعمال متأخرة، مثل *A Pluralist Universe* (1909)، بعد أن شن هجوما عنيفا على *الأحدية الميتافيزيقية التي يقرها مثاليون مطلقيون من قبيل رويس وبرادلي، بتطوير ميتافيزيقا صوفية تعددية يقوم فيها «إله متناه»، أو بطريقة أكثر أهمية «بحر الوعي الأم»، ببعض أدوار إله لامتناه أو مطلق، بينما يترك لنا استقلالية تنكرها علينا الأحدية، وتتجنب الاعتذار إلى الشيطان الذي تفرضه، صحبة *الإيمانية الارثودكسية. غير أن جيمس رحل قبل أن يكمل مذهبه الميتافيزيقي، رغم أن *Some Problems of Philosophy* (1911)، الذي يركز خصوصا على طبيعة الأديان والتواصل، يكفي صحبة أعمال أخرى لعرض أفكاره الرئيسة.

5. في أعماله الأخيرة هذه ينضم إلى هنري برجسون في محاجته على أن الفكر التصوري عاجز عن إيفاء الواقع حقه. ينشأ هذا أساسا من حقيقة أن المفاهيم لا تستطيع أن توفر سوى صورة ساكنة للعالم، الذي هو دينامیکي بطبيعته. (يرى جيمس أن أنصار المثالية المطلقة استطاعوا، جزئيا عبر استغلالهم هذا الأمر، دعم زعمهم المريب القائل إن العالم المألوف الخاص بالعارض والمتغير ليس حقيقيا بمعنى ما، وأن الواقع الحقيقي إنما يكمن في *المطلق الساكن.) لا تثريب على كل هذا طالما وظفت الصورة الساكنة في ترشيد تناولنا الدينامیکي للأشياء، لكنه يثير إشكاليات حين نتوقع منه أن يوفر فهما حقيقيا لطبيعة موضوعه. إن معالجة جيمس لحدود الفكر التصوري ترتبط بمفهومه البراجماتي للحقيقة بطريقة مثيرة بعض الشيء. *الحقيقة، فيما يجادل بوصفه براجماتيا، ليست مجرد نسخة للواقع في وسط تصوري أو لفظي. لو كانت كذلك لكانت قليلة الجدوى، ولتوجب علينا اعتبار الرموز التصورية التي تكمن فيها وسائل للتعامل (وأحيانا كإضافة مفيدة) مع الواقع عوضا عن أن تكون كشفا عن جوهره. على ذلك، تاق جيمس لشيء يستطيع توفير معنى للجوهر الحقيقي للأشياء، ولأن المفاهيم والحقيقة قد حرما هذا الدور، توجب البحث عنه في الميتافيزيقا التي تتجه شطر الواقع بطريقة أكثر حميمة. هنا يكون المنطق القياسي الذي نلحظ به تصوراتنا عائقا أكثر منه عونا. يتوجب ألا نبحث عن كشف عن الطبيعة فيما هو مجرد وسائل للتعامل معها، بل يتوجب أن تقوم بذلك عبر غمس أنفسنا إدراكيا في الصهور وأن نكون مستعدين لطرح مذهب في عالم تطرأ عليه العمليات يأسر بعض جوهره حتى لو كان يشتمل تصوريا على بعض التناقضات البادية. نتاج هذه التأملات المحدد إنما يتعين عمليا في فلسفة عمليات، تجسد رؤية «دورية» في الزمن، لا تختلف كثيرا عن تلك التي سوف يطورها وايتهد وهارتشون (رغم أن الأخير رام أن يضع في تصورات مرضية ما اعتقد جيمس في استحالة تصوره).

ت.ل.س.س.

A.J. Ayer, *The Origin of Pragmatism: Studies in the Philosophy of Charles Sanders PeIrce and William James* (London, 1968), Part 2 on James.

Graham Bird, *William James* (London, 1986).

Marcus Ford, William James's *Philosophy: A New Perspective* (Amherst, Mass., 1982).

Bruce Kuklick, *The Rise of American Philosophy* (New Haven, Conn., 1977), pt.3.

Gerald Myers, William James: *His Life and Thought* (New Haven, Conn., 1986).

T.L.S. Sprigge, James and Bradley: *American Truth and British Reality* (La Salle, III., 1993).

*** جيورث، الن (1912–).** قام بأعمال مهمة في نظرية ديكارت في المعرفة والفلسفة السياسية الوسيطة، خصوصاعند مارسليوس بادوا، لكنه اشتهر بمحاولته تطوير أساس عقلاني صارم للأخلاق في كتابه *Reason and Morality*. يبدأ البرهان المركزي في الكتاب بزعم يتوجب على كل كائن عقلاني أن يقبله، ألا وهو وجوب أن يكون حرا وأن يعيش في حال رفاهة. يقر جيورث أنه عندما نستكمل تحديد مترتبات هذا الزعم، سوف يتوجب على كل كائن عقلاني قبول الزعم بأن كل الكائنات القصدية المتوقع وجودها تحتاز على *حق أخلاقي في الحرية والرفاهة. أمضى البروفيسور جيورث معظم حياته العلمية في جامعة شيكاغو وقد كان رئيسا للجمعية الفلسفية الأمريكية، وهو يعدّ الآن ملحقا لكتابه *Reason and Morality* عنوانه The Community of Rights.

جي.ب.س.

Alan Gewirth, *Reason and Morality* (Chicago, 1978).

*** جيولينكس، آرنولد (1624–69).** أحد أنصار النزعة الاتفاقية، نصير للديكارتية لكنه عدل في بعض تعاليمها، ومناوئ للأرسطية. انتقل من لوفين إلى ليدن عام 1658. باستخدام قياس المماثلة المتعلق *بساعتين متواقتتين، دون أن يكونا مرتبطتين بأي وجه آخر،

يدقان في اللحظة نفسها، يوضح إمكان وجود مجالين محكومين بقوانين لا تآثر سببي بينهما. بتطبيق هذا على الحالة العامة، ذهب إلى أنه بالرغم أن الله يفعل مباشرة وبطريقة شبه قانونية في مجالي الفكر والامتداد، ليس ثمة تفاعل بين المجالين. مثل ديكارت، كان جيولنكس يقول بأن الجسم والامتداد متطابقين. ولأنه يفترض أن الكون لامتناه، فكذا شأن المادة. على ذلك، قد لا تكون الحركة كذلك. خلف عالم الأحداث ثمة مكان لامتناه: «مصمت كلية، معتم كلية، وأشد صلابة من الحجر الصلد».

جي.جي.م.

*الديكارتية؛ العارضية.

B. Cooney, 'Arnold Geulincx: A Cartesian Idealist', *Journal of the History of Philosophy* (1978).

*** جودمان، نيلسون (1906–).** فيلسوف أمريكي معاصر مؤثر، شغل أستاذ كرسي امرتوس للفلسفة في هارفرد، أول كتبه (1951) *The Structure of Appearance*، محاولة لتطبيق تقنيات المنطق الصوري على «تحليل الظواهر». بعض الكينونات تعد «أفرادا أساسين»؛ مواضيع الخبرة العادية تعد بمعنى ما «مكوِّنات» من أولئك الأفراد. ينزع جودمان صوب *الفينومولوجية (دون أن يلتزم بها)، المذهب الذي يقر أن الأفراد الأساسيين أشياء حسية وليست أشياء فيزيقية. إنه يصف نفسه بأنه اسمي ويصف كتابه سالف الذكر بأنه مصاغ بطريقة اسمية. أحيانا توصف *اسمية جودمان بأنها إنكار للفئات، لكن أفضل من لخصها قد يكون هو نفسه: «الاسمي لا يلحظ تمييزا بين الكينونات دون أن يلحظ تمييزا في المحتوى». وفق ذلك، فئة مقاطعات يوتا يجب ألا تميز عن فئة هكتارات يوتا أو عن الولاية المفردة التي تسمى يوتا. لقد وصفت هذه الرؤية بأنها «مادية بسيطة»، مؤسسة على «مبدأ خام» مفاده أن الأشياء التي يفترض أن نعجز عن فهمها (الفئات بوصفها متميزة عن عناصره) هي تلك الأشياء التي لا نستطيع أن نمسكها بأيدينا.

في كتاب *Fact, Fiction, and Forecast* يطرح جودمان «لغز الاستقراء الجديد». كان هيوم قد ذهب إلى أننا نقوم بتشكيل تنبؤات مؤسسة على تواترات في الخبرة دون أن يكون لدينا مسوغ عقلاني للقيام بذلك. ولكن ليست كل التواترات الملاحظة تشكل أساسا لتشكيل تنبؤات: رغم أن كل الزمرد الذي سبق فحصه *أخرق اللون، فإننا لا نتصور أن كل الزمرد أخرق.

انعكس اهتمامه بالفن في أعماله الفلسفية. في كتاب *Language of Art* (1968) يناقش مسائل من قبيل التمثيل، التعبير، والأصالة من منظور ما يسميه «النظرية العامة في الرموز».

م.سي.

*الجمال، علم، تاريخ؛ علم الجمال، إشكاليات.

N. Goodman, *Fact, Fiction, and Forecast*, 4th edn. (Cambridge, Mass. 1983).
R. Rudner and I. Schiffler (eds.), *Logic and Arts: Essays in Honor of Nelson Goodman* (Indianapolis, 1972).

*** جودون، وليم (1756–1836).** فيسوف أخلاق وسياسة بريطاني، مؤلف العديد من الروايات السياسية، منها *Caleb Williams* (1794)، زوج ماري ولستونكرافت. اشتهر كتابه *An Enquiry Concerning Political Justice* (1793) برؤية متطرفة في *الفوضوية و*النفعية، رغم أنه نجا من المحاكمة. أسس مذهبه على الزعم بأن البشر سواسية بطبيعتهم. الحكومات تفسد الحكام والشعوب، وتسبب الإجحاف وتجعله يتفاقم. المجتمع غير السياسي وحده الذي يمكن من الأريحية المحايدة غير المقيدة. إيمانه المتفائل بالعقل جعله يؤمن برؤية متفائلة في القدرة الأخلاقية البشرية. يتحدث جودون أيضا عن الحقوق الطبيعية، التي يتعارض بعض منها مع نزعته النفعية: لدينا حقوق في ممتلكاتنا الراهنة حتى لو لم يكن التوزيع مؤسسا على زيادة النفع إلى الحد الأقصى. أعجب الرومانسيون، من أمثال وردزورث وشيلي - الذي تزوج من ابنته - بتطرفه الطوباوي.

ر.كري.

W. Gowin, *An Enquiry Concerning Political Justice*, ed. I. Kramnick (Harmondsworth, 1977).
——, *Caleb Williams*, ed. D. McCracken (Oxford, 1977).

*** جورجياس (القرن الخامس ق.م.).** أكثر خطيب احتفي به في القرن الخامس. هو من ليونتيني بصقلية، وقد كان شخصية بارزة في الحركة السوفسطائية في أثينا في الربع الأخير من ذلك القرن. (*السوفسطائية.) أيضا كانت له اهتمامات فلسفية، وقد اشتهر بأنه تلميذ امبيدوكلس. لا تختبر الأجزاء الباقية من أعماله حقيقة أسلوبه الخطابي المنمق، لكنها تمس بعض المسائل الجوهرية، منها المسؤولية (في *Defense of Helen*). المقالة المثيرة On What Is Not تطبيق (مشكوك في جديته) للأساليب الإيلية في الحجاج لتبرير تنويعة من النتائج العدمية والارتيابية. دوره مركزي في محاورة أفلاطون *Gorgias*.

سي.سي.و.ت.

W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, iii (Cambridge, 1969), ch. 11.2.

*** المجاز.** نقطة بدء النقاش الفلسفي للمجاز هو ما إذا كانت المجازات قابلة لأن تعاد صياغتها بتعابير حقيقية. وفق ما يسمى «نظرية الاستعاضة» يفترض أن يقوم المجاز مقام مكافئ حرفي. المجاز «أخيل أسد» يمكن تغييره بحيث تصبح «أخيل يشبه الأسد من حيث الجوانب التالية..».. غير أنه وفق دراسة ماكس بالك المؤثرة، حيث اقترح ما يسميه «نظرية التفاعل»، أصبح الفلاسفة يعون كيف أن المستمعين أو القراء يقومون بالتقاط جوانب مشتركة بين حدود المجاز قد تختلف باختلافهم. المجازات تؤول وهي تؤول بطرق مختلفة من قبل قراء ومستمعين مختلفين. لذا، فإن فكرة وجود إعادة صياغة حرفية للمجاز تحافظ على معناه لم تعد رائجة، لأن مثل هذه الصياغة تلزم باتفاق مشترك بخصوص ما يعنيه المجاز. المجاز القوي من قبيل قول ماكبث «النوم الذي يعقد خيوط عناية نكثت» يجعلنا نبحث عن نقاط التشابه والاختلاف. يتحدث بلاك في دراسة متأخرة عن المجازات على أنها «تحرض السامع» وتربط هذه العملية بممارسة الألعاب. على اعتبار أن هذا يميز فهم التشبيهات، ثمة عدد قليل من الكتاب يميزون بطريقة حاسمة بين المجاز والتشبيه.

يجادل بلاك بأننا حين نقرا مجازا مثل «أخيل أسد» فإننا نقرأه مسلحين بعدد من المعتقدات المشتركة المتعلقة «بالأسد». إننا نركن إليها، كونها تسري على آخيل، حال تفسير ذلك المجاز. في عبارة كلويوس في مسرحية شكسبير «هاملت»، «النوائب لا تأتي فرادى كالجواسيس، بل تأتي في كتائب»، قد نفكر في كون الجواسيس يهددون ويدمرون، يحملون نذير سوء؛ أما الكتائب، فإنها توحي بالتجمعات المفتوحة.

من ضمن الإسهامات المتأخرة في الجدل الفلسفي الذي يرجع إلى عهد أرسطو، إنكار ديفدسون لفكرة وجود *دلالة خاصة يحتازها المجاز تتجاوز الدلالة الحرفية. إن اعتبار المجاز حرفيا يبدو هراء أو باطلا أو صادقا بطريقة تلقائية. عنده، استخدام المجاز هو الأمر الحاسم، في جعلنا نعي بعض التشابه، مفاجئين غالبا، بين شيئين يبدوان متباينين، ولكن دون إقرار ذلك التشابه.

المجازات هي نقاط نمو *اللغة. إن نظرة عابرة تكفي لتبيان كيف أن قدرا من اللغة يرجع إلى أصول مجازية. وبالطبع، فإن هذه المجازات تموت وتفقد قوتها المجازية رغم أن أصولها قد تظل مرئية. في العقود الأخيرة، أصبح الفلاسفة أكثر وعيا بدور المجاز في العلم والدين.

ر.أي.س.

Max Black, *'Metaphor', Proceedings of the Aristotelian Society* (1954-5).
——, *'More about Metaphor'*, in Andrew Ortony (ed.), Metaphor and Thought (Cambridge, 1979).
A. Davidson, *'What Metaphors Mean', in Inquiries into Truth and Interpretation* (Oxford, 1984).
Andrew Ortony (ed.), *Metaphor and Thought* (Cambridge, 1979).

*** جولدباخ، تخمين (1742).** ولد كرستيا جولدباخ (1690–1764) في كونسزبرج. يقر تخمينه أن كل عدد صحيح أكبر من 3 هو مجموع عددين أولين؛ هكذا نجد أن 4=2+2، 16=11+5، الخ. مازال صحة تخمينه مثار سؤال. المثير أن أي إثبات لكونه غير قابل للدحض سوف يستلزم أنه ليست هناك أمثلة مخالفة، ومن ثم فإنه سوف يثبت صحة التخمين !

و.أي.هـ.

Richard K. Guy, *Unsolved Problems in Number Theory* (New York, 1981).

*** جولدمان، آلفن أي. (1938–).** أستاذ الفلسفة في جامعة أريزونا، اشتهر بنهجه «الطبائعي» الشامل في الابستمولوجيا، الميتافيزيقا، وفلسفة العقل، وهو نهج يجعل المبادئ الفلسفية مقيدة من قبل أفضل نظرياتنا الامبيريقية. أستحدث جولدمان «روابط» بين المجالات الفلسفية ونظائرها في العلوم الاجتماعية والسلوكية. تركز نظريته في *المعرفة على فكرة «عملية تشكيل اعتقادات جديرة بالثقة»، وتنوط بعلم النفس مهمة تحديد هذه العملية. تصوره في المفاهيم الذهنية وعمليات العزو، المشتملة على «نظرية التظاهر» (التي تقر أن فهمك لأوضاعي الذهنية تعكس قدرتك على أن تضع نفسك في موضعي)، تنوط بعلم نفس الإدراك المعرفي دورا مركزيا، وأعماله في القوة الاجتماعية والابستمولوجيا الاجتماعية تفيد من اكتشافات في العلوم السياسية، علم النفس الاجتماعي، علم الاقتصاد، والقانون.

جي.هيل.

*التبرير الابستمولوجي.

A.I. Goldman, *Liaisons: Philosophy Meets the Cognitive and Social Sciences* (Cambridge, Mass., 1991).

*** الجوهر.** ثمة أربعة مراتب من الجوهرانية. وفق الرتبة 1، لا يسمح للشيء بأن يختص بالخاصية جوهريا إلا نسبة إلى خاصية يتم تمييزها (صراحة أو ضمنا)

يختص بها ذلك الشيء (أو النوع الذي ينتمي إليه). مثل هذه الخاصية تعد إذن «جوهرا «نسبانيا»، وقبول مثل هذه الجواهر لا يشترط سوى قبول ضرورة *de dicto* #لفظية)، أي أنه لا يفترض سوى نوع الحقيقة الضرورية التي تنطبق على قضايا عامة مثل القضية التي تقر أنه إذا كان الشيء دائريا، فإن له شكلا. مذهب لوك في «الجوهر الاسمي» ينتمي إلى هذه الرتبة من الجوهرانية.

وفق الرتبة 2، ينضاف إلى مثل تلك الضرورة اللفظية ضرورة # *de re* (شيئية) أساسية. وفق هذه الرتبة، فضلا عن ذلك، حقيقة أن أية خاصية مختصة جوهريا من قبل أي شيء مختصة جوهريا من قبل كل شيء يختص بها، حقيقة ضرورية. ضرورة، إذا كان شيء ما جسما، فإنه بالضرورة جسم. لاحظ جيدا: ليس فقط هو جسم ضرورة نسبة إلى خاصية ما يختص بها وتستلزم كونه جسما، إنه ليس فقط جسما ضرورة «وفق وصف بعينه» يفضي إلى كونه جسما. كلا، الشيء نفسه الذي هو جسم يختص بتلك الخاصية ليس بشكل عارض بل ضرورة. بمعنى ما، الجوهرية في هذه الرتبة المتوسطة جانب أساسا من الخواص. بعض الخصائص جوهرية، وكما سوف يقر معظمنا، بعض الخصائص ليست كذلك. الخصائص التي تكون جوهرية على هذا النحو تكون بمعنى ما «جواهر مطلقة»، إذ بصرف النظر عما يحتازها، فإنه يحتازها ضرورة.

غير أن هناك رتبة أعلى من الجوهرانية، الرتبة 3؛ فضلا عن الخصائص المختص بها جوهريا بالطريقة النسبية الخاصة بأدنى مرتبة، وبالضرورة المطلقة والشيئية على طريقة الرتبة الثانية، ثمة خصائص مختص بها جوهريا من قبل بعض الأشياء ومختص بها ولكن بطريقة ليست جوهرية من قبل بعض آخر. قد يقال عن كرة الثلج إنها دائرية وبشكل ضروري (إنه من جوهر الكرة الثلجية، جزء من طبيعتها الجوهرية، أن تكون دائرية)، لكن قطعة الثلج المكونة دائرية ولكنها ليست دائرية ضرورة. يمكن أن نسمي هذا «الجوهرانية الفردية»، على اعتبار أن الخاصية ذاتها قد تشكل جوهر فرد ما في حين أنه مختص بها من قبل فرد آخر رغم أنها لا تشكل جوهره.

وأخيرا، تشترط الرتبة التي تظل أعلى من الجوهرانية، الرتبة 4، أن كل فرد يختص بخاصية لا يمكن أن يختص بها سواه، في أي عالم ممكن: «هذيته» أو #خاصيته المتفردة. الدائرية نوع من الجواهر يميز فحسب كما رأينا جوهر تلك الفرديات التي تختص به. من جهة أخرى، فإن خاصية الشيء المتفردة تميز بطريقة أكثر تطرفا جوهر شيء ما: إذ أنها خاصية مختص بها ضرورة من قبل ذلك الشيء في أي عالم ممكن كان يمكن أن يوجد فيه، وهي خاصية لم يكن بالإمكان أن يختص بها شيء غيره.

تشير الرتب الأعلى أحاجي محيرة. مثال ذلك، يبدو أنه من المعقول أنه إذا احتاز شيء على خاصية مقامية مميزة (خاصية لم يختص بها كل شيء ولم تكن ثمة ضرورة في أن يختص بها كل شيء)، فإنه يتوجب أن توجد خاصية فعلية (ليست مقامية) يختص بها ذلك الشيء كي تفسر اختصاصه بتلك الخاصية المقامية. لكن هذا يثير إشكالية تتعلق بأية خاصية ليست مميزة فحسب بل جوهرية «على نحو مميز»، لأنه بالإمكان أن يختص بها شيء جوهريا ويختص بها آخر بشكل غير جوهري. اعتبر دائرية كرة الثلج، التي تشترك مع قطعتها المكونة في الثلج، رغم أن إحداهما، كرة الثلج، تختص بها جوهريا، والأخرى، الثلج المكون، يختص بها بطريقة غير جوهرية. على اعتبار مدى وطبيعة التشابه في الخصائص الفعلية، بما فيها خاصية الدائرية، بين الكرة الثلجية والثلج المكون، تصعب رؤية ما يمكن من تفسير اختصاص تلك الخاصية المقامية من قبل كرة الثلج. مهما كانت الخاصية التي نركن إليها من خصائص تلك الكرة الثلجية لتفسير اختصاصها الجوهري بالدائرية، سوف يبدو أن الثلج المكون يختص بها، رغم أنه يفترض أن الثلج المكون لا يختص بالدائرية إلا عرضا. ما الذي يمكن إذن أن يفسر هذا الاختلاف بينهما: اختصاص إحداهما بالدائرية جوهريا واختصاص الأخرى بها عرضا؟

إي.س.

S. Kripke, *Naming and Necessity* (Cambridge, Mass., 1974).

M. Loux (ed.), *The Possible and the Actual* (Ithaca, NJ, 1979).

W.V. Quine, *From a Logical Point of View* (Cambridge, Mass., 1953; 2nd edn. 1961).

جيتش، بيتر تومس (1919–). عالم منطق بريطاني ذو اهتمامات فلسفية واسعة. معجب وشارح لمكتاجرت. في كتابه *Mental Acts* (1958)، يهاجم التصورات التجريدية والنوعية في العقل، ويقوم بطريقة مثيرة بتعديل مذهب رسل في الحكم. *Reference and Generalization* (1962) يبرهن على عجز النظريات الوسيطة والمحدثة في *suppositio* أو #المدلول. في «كل جندي يقسم»، «كل جندي» لا تشير إلى أية كينونة يقال عنها إنها تقسم، بل تبين «كل» الطريقة التي يمسك به

المحمول «يقسم» بالموضوع «جندي». ثمة دفاع قوي عن الأخلاق المسيحية والنزعة *التبرير - شرورية تجده في كتابيه *The Virtues* و *Providence and Evil* (1977). إنه يقر المذهب المثير للجدل الذي يقر أن الشيء قد يكون الـ أ ذاته، دون أن يكون الـ ب ذاته، بوصفه شيئا (الهوية النسبية). أسلوبه نزاعي، خال من المصطلحات، ويستغل مفردات إنجليزية مهجورة. هو زوج اليزابيث آنسكومب.

سي.جي.ف.و.

Harry A Lewis (ed.), Peter Geach: *Philosophical Encounters* (Dordrecht, 1991).

ح

* **الحاجة.** حاجات الكائن العضوي (الأساسية) هي ما يتطلبه كي يعيش الحياة العادية التي يحياها نوعه - بحيث يزدهر عوضا عن الاقتصار على البقاء - وإذا لم تتم تلبية حاجة، سوف يلحقه بعض الأذى. يثير تطبيق هذا التحليل على الحاجات البشرية ثلاثة إشكاليات متعلقة. هل الحاجات البشرية موضوعية؟ هل يمكن تمييزها عن الرغبات؟ هل هي كلية أم أنها نسبية ثقافيا؟ يبدو أنه لا جدال عفي أن الكائنات البشرية تحتاج موضوعيا وكليا إلى الهواء، الماء، الغذاء، المأوى، بصرف النظر عن رغباتهم أو تفضيلاتهم الثقافية. يمكن على نحو معقول وبطريقة أكثر تجريدا تعريف الحاجات البشرية الموضوعية على اعتبار أنها شروط ضرورية للازدهار، عبر ممارسة قدرات إنسانية أساسية؛ باختصار، الصحة الجسمية والنفسية، والحرية. يربط هذا التصور بين *الطبيعة البشرية وعلم الأخلاق الطبائعية. تعد الحاجات أيضا أساسا تفسيريا مؤثرا للعدالة التوزيعية.

أي.بيل.

*الأخلاق الطبائعية.

Len Doyal and Ian Gough, *A Theory of Human Needs* (Basingstocke, 1991).

* **المحاكاة.** التقليد، التمثيل. هجوم أفلاطون الشهير على الشعراء إنما يبدأ بإقرار أن الشعر نوع من «المحاكاة». بيّن أن هذه الكلمة تستخدم بمعنيين: (1) القيام بدور درامي أو تلاوة نصوص لهوميروس هو محاكاة (أو تقمص) لشخص ما. يمكن لمثل هذه المحاكاة أن تحدث الضرر بالممثل إذا كانت الشخصية المقلّدة سيئة. (2) *الشعر السردي يمثل سلوك الناس. نجد للمحاكاة بهذا المعنى مثلا في انعكاسات المرآة والرسم التصويري. يرى أفلاطون أن إنتاج مثل هذه التمثيلات لا يتطلب من المرء معرفة الشيء الذي تم تمثيله، بل يحتاج فحسب للدراية بكيف يبدو. مفاد شكواه هو أن الشعراء يحظون بسبب مهاراتهم بشهرة خطرة بوصفهم سلطات في أمور يجهلونها، من قبيل السلوك الخيّر. «الأطفال والحمقى» يفتنون على نحو مماثل باللوحات [*trompel-l'oeil* التي تسبب خداعا بصريا].

ر.جي.هـ

Plato, *Republic x*.

ثمة تراجم متنوعة متوفرة لهذا العمل، منها على سبيل المثال:

G.M.A. Grube and C.D.C Reeve (Indianapolis, 1992).

* **الحب.** تعلق أو ارتباط، جنسي خصوصا، وبهذا المعنى درسه فلاسفة مثل أفلاطون، الذي اعتبر الحب رغبة في الجمال، يتوجب أن تسمو عن المادي بل حتى الشخصي، يصل أعلى مراحله في *الفلسفة - حب الحكمة نفسها. في مقابل هذه الرؤى الرفيعة، اعتبر الحب قابلا لأن يردّ إما إلى الدافع الجنسي (عند شوبنهور مثلا) أو الكفاح من أجل القوة - «في وسائلها: الحرب؛ بمعناه العميق، البغض المميت للأجناس» (نيتشه). تقترب هذه الرؤية الأخيرة من كثير من *الفلسفة النسوية، التي تعتبر الحب جزءا من أيديولوجية الذكر لضمان إخضاع المرأة. بيد أن التصورات الردية التي تكون من كذا قبيل تواجه نقدا مفاده أن الحب الحقيقي محتم عليه أن يكون شيئا يتجاوز هذه الأشياء بفضل القيمة العالية التي نعزوها إليه (كما في *الصداقة).

ب.ج.

Irving Singer, *The Nature of Love* (Chicago, 1989).

* **الحتمية**. فيما يتعلق بالعالم، غالبا ما يعتبر المبدأ الذي يقر أن كل الحوادث دون استثناء آثار - حوادث حتمتها حوادث سابقة، المبدأ الأكثر عمومية. من ثم فإن أي حدث من أي نوع أثر لسلسلة سابقة من الآثار، سلسلة سببية كل حلقة من حلقاتها مكينة. المبدأ بسيط بطريقة أساسية. الأفكار التي يتضمنها، خصوصا المتعلق منها بالحوادث والارتباط السببي، قابلة لا ريب للتعريف. إذا لم يكن بالمقدور التعبير عن هذا المبدأ عبر جزء ما من أجزاء العلم أو النظرية، فإن القصور، فيما يقر بعض الحتميين، لا يرجع إلى ذلك المبدأ.

إذا صح هذا المبدأ فإن الحوادث المستقبلية ثابتة وغير قابلة لأن تتغير تماما كما هو حال الحوادث الماضوية. يتم أحد التعبيرات التصويرية عن الحتمية عبر ما يسميه وليم جيمس «عالم قالب النحاس»: «لقد سبق وضع أجزاء العالم تلك»، يقول جيمس، «وهي تحدد وتقر أية أجزاء أخرى سوف تكون. ليس في المستقبل أية إمكانات غامضة مخبأة في الرحم: الجزء الذي نسميه الحاضر لا يتسق إلا مع كلٍ واحد. أي مستقبل آخر أكثر تماما من المستقبل المثبّت مستحيل. الكل في كل جزء، وهو يرتبط مع الباقي في وحدة مطلقة، قالب من النحاس، لا لبس أو ظلال تحوّل ممكنة فيها». إذا كان العالم على هذه الشاكلة، فإن ما يحدث فيه فعلا وحده الذي يمكن حدوثه. ليست هناك بدائل حقيقية يتوجب اعتبارها.

عني الفلاسفة العلماء بمسألة صحة مثل هذه الحتمية العامة والشاملة. الإشكالية قديمة في أصولها. لقد وصفت المقادير الهوميروسية بطريقة ملحمية على اعتبار أنها سطوة على المستقبل. كل أشكال الذرية كانت حتمية بطريقة أوضح، وهي مزعجة إلى حد أن ابيقور وجد أنه من الضروري أن نفترض «انحرافا» يطرأ على الذرات أثناء حدوثها في الفراغ. لقد كان هوبز وهيوم، وفلاسفة آخرين بقدر عظمتهم أو أقل عظمة منهم، فلاسفة حتميين.

غير أن الفلاسفة كانوا أكثر اهتماما بما يعتبر عند كثير منا الجزء الأكثر مدعاة بالاهتمام في ذلك السؤال العام: ما إذا كنا نحن أنفسنا، الأشخاص، عرضة لذات النوع من الحتمية. لم يعبأ الفلاسفة إطلاقا بما إذا كان سائر الكون محتما - فلقد عنوا أكثر ما عنوا بما إذا كانت حيواتنا محتمة. الواقع أنه كثيرا ما تم قصر مبدأ الحتمية على إقرار أن خياراتنا، قراراتنا، مقاصدنا، وحوادث أخلاقية أخرى، ليست سوى آثار لحوادث أخرى محتمة بنفس القدر. إشكالية الحتمية بهذا المعنى الثاني متماثلة إلى حد كبير مع إشكالية الحرية، أو إشكالية حرية الإرادة.

حين شغل الفلاسفة بهذا المبدأ المحدد في الماضي، ركزوا في الغالب على ما يستلزمه بخصوص مفهومنا *للمسؤولية الأخلاقية. غير أن ستراوسن جعلنا نرى أن المسألة تشتمل على ما هو أكثر من هذا، بما يشتمل عليه من مواقف إنسانية من قبيل الاستياء والاعتراف بالفضل. عند هندرتش، تظل المسألة تشتمل على ما هو أكثر. الحتمية تجعلنا نرتاب في كل «آمال الحياة، المشاعر الإنسانية، المعرفة، المسؤولية الأخلاقية، صواب الأفعال، والمواقف الأخلاقية التي يتخذها الأشخاص». أما فان انواجن فقد اقترح أنه لو عرفنا بصحة الحتمية، لما كان بمقدور أحد أن يتدبر بشكل عقلاني بخصوص أي فعل. يقال إنه لا معنى للتفكر إلا إذا كانت هناك بدائل حقيقية مفتوحة أمامنا. إذا أعملت فكري فيما إذا كان يتوجب علي أن أرفع ذراعي أو لا أرفعه، لا يكون إعمالي لفكري عقلانيا ما لم يكن بمقدوري أن أرفع ذراعي وألا أرفعها. إذا كانت الحتمية صحيحة، ليس هناك سوى بديل واحد مفتوح أمامي. هكذا يكون إعمالي لفكري ، فيما يزعم، لاعقلانيا.

وكما سبق أن أشرنا، فإن أهم مسألة من وجهة نظر تاريخية هي المسؤولية الأخلاقية. وما يمكن أن يقال عنها يسري بوجه عام على مترتبات الحتمية الأخرى. نعتقد عادة أن الفاعل لا يكون مسؤولا إلا عن الأفعال التي اختارها بحرية وكان في مقدوره تخيرها. إننا لا نكون مذنبين ما لم يكن بمقدورنا أن نسلك على نحو مغاير. ولكن إذا كانت الحتمية مذهبا صحيحا، فإنه لم يكن بمقدورنا بمعنى ما أن نسلك على نحو مغاير. هكذا خلص كثير من الفلاسفة إلى وجود تناقض بين الحتمية واعتبار الناس مسؤولين، فيما أنكر آخرون هذا الحكم بشدة. لن نعنى بهذه المسألة هنا - فهي معروضة بطريقة أكثر تفصيلا في البنود الخاصة *بالحرية و*الحتمية، والتساوقية واللاتساوقية.

نعود الآن إلى مبدأ الحتمية العام - وإن كان هذا لا يعني تركنا للمبدأ البشري الخاص. بعض من أهم أشكال الحتمية هي الحتميات العلمية. بعد أن اقترح نيوتن قوانينه في الجاذبية والميكانيكا، أشار لابلاس إلى أنه لو قام عقل مقتدر (يسمى عادة بشيطان لابلاس) بفهم قوانين نيوتن، وكان لديه وصف لوضع وعزم كل جسيم في الكون، والقدرة الرياضية المتطلبة، لتسنى له

التنبؤ بمستقبل وماضي كل حدث في تاريخ الكون. لقد هيمن «الكون الذي يعمل على شاكلة الساعة» على النظرية الفيزيقية في القرنين التاليين، فملأ صدور علماء اللاهوت والفلسفة بالرعب.

غير أن *ميكانيكا الكم والنظرية النسبية حلتا بوجه عام في الآونة الأخيرة محل الميكانيكا النيوتونية، وقد زعم أن ثمة إثباتات مختلفة على صحتهما. كثير من العلماء وعدد لا يستهان به من الفلاسفة يعتقدون أنه قد تم القضاء على تنين الحتمية، ونتيجة لذلك ذهب بعض منهم إلى أن العالم قد جعل مكانا آمنا لحرية الإرادة والمسؤولية.

ولكن، كما جادل أينشتين نفسه، قد تكون ميكانيكا الكم مجرد محطة أخرى في درب النظرية الفيزيقية الحتمية التامة، وبالرغم من بعض النتائج التجريبية، إلا أنه لا ريب أننا نتبجح حين نعتقد أننا حصلنا على حقيقة الواقع النهائية. ثمة سبب يجعلنا نقول بأن الحقيقة الخالدة الوحيدة نسبة إلى العلم، أو من ضمن حقائقه الخالدة، هي تلك التي تقر أن العلم يتغير.

ثانيا، قد تتم الاستعاضة عن ميكانيكا الكم بشيء أفضل تصوريا بكثير من ميكانيكا الكم كما تم تأويلها. فحتى على افتراض صحتها، لم يحدث أن عقد اتفاق حول كيفية تطبيقها فعلا على العالم.

ثالثا، العشوائية وعوز التيقن اللذان يزعم أن ميكانيكا الكم تستلزمهما إنما يعملان على مستوى الجسيمات المجهرية. بتضاعف عدد الجسيمات التي تدخل في حساباتنا، يحدث نوع من السلاسة الإحصائية. فبينما تستلزم النظرية إمكان أن يتصادف تحرك كل جسيمات المنضدة بشكل عشوائي ومتزامن إلى أعلى، فإن فرص عدم حدوث ذلك هائلة إلى حد يجعل من غير المعقول أن نتوقع حدثا من هذا القبيل في تاريخ الكون بأسره. بخصوص عدد الجسيمات المعنية، يعد الدماغ، أو حتى الخلية العصبية المفردة، جسم ضخم لا يرجح أن يحدث فيه مثل هذا الانحراف عن السلوك «المتوقع». لذا، حتى إذا كانت ميكانيكا الكم وفق تأويلها صحيحة، فإن أجسام البشر أقرب إلى الحتمية إلى حد يحول دون وجود أية فروق.

وأخيرا، فإن اللاحتمية المتضمنة في ميكانيكا الكم، وفق ما نعلم عشوائية صرفة، فرصة حقيقة. ولكن إذا كانت أفعالي لا تكون في مأمن من الحتمية إلا عبر كونها عشوائية، فكيف يرجعنا هذا إلى المسؤولية الأخلاقية التي ينشدها القدريون؟ أيهما تفضل أن تكون ساعة أو كرة في عجلة روليت؟ أم تراك تفضل أن تكون كرة في عجلة روليت لم يتم بعد تشكيلها، تتضمن فرصة حقيقة وليست مجرد عدم قابلية عملية للتنبؤ؟ الحدث المصادفي الخالص فيك لن يكون أي شيء بمقدوره أن يعزو إليك فضلا أخلاقيا.

ر.سي.و.

*السببية؛ الحتمية العلمية؛ الضرورة الناموسية.

T. Honderich, *A Theory of Determinism: The Mind, Neuro-science*, and Life-Hopes (Oxford, 1988).

K.R. Popper and J.C. Eccles, *The Mind and its Brain* (Berlin, 1977).

P,F. Strawson, 'Freedom and Resentment', in *Studies in the Philosophy of Thought and Action* (Oxford, 1968).

P. van Inwagen, *An Essay on Free Will* (Oxford, 1983).

R. Weatherford, The Implications of Determinism (London, 1991).

* **الحتمية التاريخية**. مفهوم في الشؤون الإنسانية يقر أن العملية التاريخية تمتثل لنماذج أو قوانين تطورية تجعل حوادثها المكونة لها ضرورية أو لا مناص منها. تشكل التعاليم التي تقر هذا الموقف تنويعات واسعة. ففي حين اشتملت المذاهب القديمة على افتراضات *تيلولوجية أو متعلقة بالعناية الإلهية، نزعت مذاهب أحدث صوب افتراض المبدأ السببي الذي يقر أن كل ما يحدث في التاريخ قابل لأن يفسر بوصفه نتيجة تحكمها قوانين ظروف ابتدائية قابلة لأن تحدد. أحيانا يتم التصديق على هذا القبيل الأخير من المذاهب كونها تعكس افتراضا أساسيا لتاريخ يتم تصوره على اعتبار أنه شكل تفسيري مهم من أشكال البحث. في المقابل، ثمة من يقر صعوبة المواءمة بين الالتزام النظري *بالحتمية وممارسة المؤرخين، كون المعتقدات *القدرية بخصوص الفعل البشري متممة للدراسات التاريخية كما يتم بالفعل إجراؤها.

ب.ل.ج.

I. Berlin, 'Historical Inevitability', in *Four Essays on Liberty* (Oxford, 1969).

* **الحتمية العلمية**. أفضل أمثلة للحتمية، أو لعوزها، إنما توجد في نظريات الفيزياء. قد نقول لأول وهلة إن مثل هذه النظرية تكون حتمية إذا كان وضع النسق في زمن ابتدائي ما بالإضافة إلى قوانين النظرية تثبّت وضع ذلك النسق في أي زمن لاحق. غير أنه يتوجب علينا أن نأخذ في الحسبان حقيقة أنه في النظريات *الزمكانية النسبية (في مقابل النيوتونية)، لا ينطبق مفهوما «في زمن ابتدائي ما» و«في أي زمن لاحق» على الأنساق الممتدة مكانيا، بسبب نسبية

التزامن. أيضا قد تكون هناك حاجة إلى قطاع كامل من تاريخ النسق لتثبيت سلوكه المستقبلي، وإلا ما تسنى سوى تثبيت ذلك الجزء من سلوكه المستقبلي. قد نرغب فضلا عن ذلك في تمييز تثبيت سلوك النسق المستقبلي عن تثبيت تاريخه الماضوي أيضا (رغم تلازم هذين في معظم النظريات الفيزيائية، إذ أن القوانين تظل واحدة حين يتم عكس اتجاه الزمن). وأخيرا، نريد تعريفا يتكيف مع أنساق من مختلف الأحجام أو الأنواع، بدءا من الإلكترونات وانتهاء بالكون بأسره.

لذا فإن التعريف المعدل التالي يطرح نفسه. دع س1 وس2 تكونا أي مساحتين زمكانيتين، ربما يشتملان على قطاعين من تاريخ إلكترون، أو حوادث محيطة بالانفجار العظيم وسائر الكون. تكون النظرية الفيزيائية حتمية نسبة إلى س1 وس2 فقط إذا كان الوضع الذي تحدده لـ س2 محدد من قبل كل من قوانين النظرية والوضع الذي تحدده لـ س1: بكلمات أدق، فقط إذا كان كل نموذجين للنظرية (أي أوضاع ممكنة في العالم، وفق قوانين النظرية) يتفقان على س1 يتفقان أيضا على س2. بيّن أنه كلما كانت المساحة «المحدِّدة» التي يتوجب أن تكون عليها س1 أكبر ـ نسبة إلى السماحة «المحدَّدة» س2 ـ كي تحقق النظرية هذا الشرط، كان شكل الحتمية المعني أضعف.

نحتاج إلى رؤية التعريف مطبقا. سوف نطرح مثالين قياسيين: أحدهما على الحتمية المتطرفة، والآخر على اللاحتمية المتطرفة.

أولا، اعتبر العالم النيوتوني المكون من جسيمات نقطية تتحرك وفق التجاذب التثاقلي القائم بينهما، حيث يحقق كل منها قانون نيوتن الثاني (القوة المؤثرة عليه = كتلته × تسارعه). عبر حساب المعادلات الناتجة، يجد المرء أن مواضع وتسارعات كل الجسيمات في أي لحظة يثبّت كلية كل مواضعها وتسارعاتها الماضوية والمستقبلية. هكذا نحصل على صيغة قوية جيدة للحتمية: قد تكون س1 مجرد شريحة عبر زمكان نيوتوني يلتقط أية فئة من الحوادث المتزامنة على نحو مطلق، بحيث ينتج عن ذلك كون س2 كل الزمكان الذي يشتمل على مقذوفات الجسيمات الكاملة.

غير أن المثال «القياسي» لا يحقق الغاية منه إلا إذا أغفلنا حالات التصادم؛ فعلى اعتبار أن التجاذب التثاقلي بين أي جسمين يتناسب عكسيا مع مربع المسافة الفاصلة بينهما، يكون ذلك التجاذب لامتناهيا حال اصطدام الجسيمات النقطية، ما يفضي إلى تعطيل تطبيق قوانين نيوتن. ربما يكون الأهم من ذلك أنه يتوجب على مثالنا أن يغفل «غزاة الفضاء»: الجسم الذي يستطيع بعد زمن متناه أن يحلق في جنب جسيماتنا من لانهائية مكانية! بصرف النظر عن مدى لامعقولية هذا، فإن الفيزياء النيوتونية لا تحول دونه؛ خلافا *للنسبية أينشتين، لا تفرض تلك الفيزياء حدا أقصى للسرعة. هكذا يتسنى لغزاة الفضاء إحداث اضطراب في الحتمية عبر إخفاقها في ترك كرت زيارة في شريحة ابتدائية س1 بحيث لا يعود وضع الجسيمات س2 يثبّت مقذوفاتها، كونه لا يشتمل على رصد لحضور غازي الفضاء وتأثيره الجاذبي. (تساعدنا هذه الصورة أيضا في رؤية لماذا قد تفشل الحتمية حتى في الزمكانات النسبية؛ فمثلا، يستطيع مناظر غازي المكان أن يقفز من المفردية «العارية» المجاورة دون أن يسجل حضوره في أية شريحة زمنية تسبقه).

المثال القياسي الثاني، المتعلق هذه المرة باللاحتمية المتطرفة، هو *ميكانيكا الكم؛ رغم أنها لا تتوافق تماما هي الأخرى مع شهرتها بوصفها نظرية لاحتمية. صحيح أن الوضع الكمي لأية مساحة زمكانية س2، بصرف النظر عن كبر حجمها، لا تثبّت (بوجه عام) نتاجات القياسات التي تجرى في مساحات أخرى س2، بل تقتصر في أفضل الأحوال على تثبيت احتمالاتها. غير أن معادلة شرودنجر تضمن أن أوضاع الكم نفسها تتطور بطريقة حتمية عبر الزمن، على الأقل في غياب القياسات. الواقع أن هذا المزج المثير بين الحتمية واللاحتمية إنما يكمن في لب «مفارقة» قطة شرودنجر ـ متى وكيف تسيطر اللاحتمية خلال عملية القياس بحيث تنتج نتاجا محددا من مجرد افتراض؟

الحتمية مذهب أنطولوجي يتعلق بمستقبل العالم لا تستلزم صحته ضرورة أن أوضاع الأنساق قابلة لأن يتم التنبؤ به، وهو أيضا أمر ابستمولوجي. المثالان التاليان يوضحان هذا التمييز.

أولا، في زمكان النسبية الخاصة، وضع العالم في أية لحظة (نسبة إلى أي ملاحظ !) يقوم بتثبيت كل الحوادث عبر الزمكان. لكن حقيقة المعلومات غير قابلة لأن تنتقل بسرعة أكبر من الضوء تضمن أنه لن يكون بمقدور أي ملاحظ أن يجمع كل البيانات المتطلبة للتنبؤ بحدث قبل حدوثه الفعلي.

ثانيا، بحيث نعود إلى ميكانيكا نيوتن، يمكن أن يكون النسق حتميا لكنه «مشوشا». هذا يعني أنه بصرف النظر عن مدى دقة تحديدنا لوضعه النهائي، سوف يكون هناك باستمرار نطاق صغير من الأوضاع الابتدائية الممكنة يظل بالإمكان أن يتطور النسق فيها بسرعة إلى

أوضاع نهائية مختلفة جذريا. ولأننا لا نستطيع التمييز امبيريقيا بين الأوضاع الابتدائية البديلة بدقة مطلقة، فإننا نفقد القدرة على التنبؤ بمستقبل سلوك مثل هذا النسق.

ر.كلي.

*الشواش، نظرية؛ قطة شرودنجر.

J. Earman, *A Primer on Determinism* (Dordecht, 1986).

J. Gleick, *Chaos: Making a New Science* (New York, 1987).

R. Montague, 'Deterministic Theories', in R.H. Thomason (ed.), *Formal Philosophy* (New Haven, Conn., 1974).

* **الحتمية المنطقية**. يزعم أنه بصرف النظر عما إذا كان الله أو أي شخص أو أي شيء آخر يعرف المستقبل، محتم أن يكون هناك وصف صحيح له، فئة من الإقرارات الصادقة عنه. سوف نسمي وصل كل تلك الإقرارات الصادقة بخصوص العالم «الكتاب». يتعين أن يشتمل الكتاب على الإقرار «جون دو يتزوج في 29 يونيو عام 2145» أو الإقرار «جون دو لا يتزوج في 29 يونيو عام 2145». ومهما كان البديل الذي يشتمل عليه الكتاب، فإنه صحيح. هكذا يزعم أنه قد تم حسم أمر ما إذا كان السيد دو سوف يتزوج مسبقا. وكذا الشأن نسبة إلى كل حدث مستقبلي. يجب ألا نخلط هذا النوع من الحتمية المنطقية مع *الحتمية، فهي لا تشتمل على قصة سببية تتعلق بالمستقبل. الراهن أنها تتعلق *بالجبرية ـ الموقف الذي يقر أن ما نقوم به لا يحدث فرقا لأن المستقبل لا يتأثر بأفعالنا الراهنة.

ر.سي.و.

*القدر.

R. Taylor, Metaphysics, 3rd edn. (Englewood Cliffs, NJ, 1983).

* **حجاب [نقاب] الإدراك الحسي**. هذه إشكالية ارتيابية تنشأ عن تحليل بعينه للإدراك الحسي. إذا كانت حواسنا لا تبلغنا سوى معرفة عن الكيفية التي تبدو بها الأشياء، فكيف نستطيع أن نأمل في استخدامها لمعرفة كيف تكون الأشياء حقيقة؟ إن المظاهر يتهددها خطر التعتيم عوضا عن المساعدة في محاولتنا تمييز طبيعة الواقع.

السبيل الواضحة لتنكب هذه الصعوبة هو أن نقر أننا في الإدراك الحسي نعي مباشرة الأشياء المادية، لا مظاهرها فحسب؛ يسمى هذا المذهب *بالواقعية الساذجة أو المباشرة. تظل هناك حاجة لقول شيء ما عن المظاهر. ثمة مذهب واعد يسمى بالنظرية الحالية، مفاده أن المظاهر نفسها ليست المواضيع الأساسية عند العقل، بل طريقة عرض مواضيعنا الأساسية.

جي.د.

F. Jackson, *Perception* (Cambridge, 1977).

* **حجاب [نقاب] الجهل**. تحييد كل المعلومات المتعلقة بخصائصك الاجتماعية المميزة، لضمان تخيّر منصف لمبادئ العدالة. في نظرية راولز، حجاب الجهل من ضمن جوانب *الوضع الأصلي، وهو موقف تخيلي يفترض أن تقوم فيه بتخير أعمى لمبادئ، كما لو أنك لا تعرف الوضع الذي تشغله في المجتمع ـ بحيث لا تعرف عرقك، جنسك، دينك، ثروتك، مواهبك، ولاقيم وأهداف الحياة النهائية. مفاد الفكرة هو أنك سوف ترغم على التخير كما لو أنك سوف تشغل أي موضع اجتماعي، ومحتم عليك من ثم أن تعتد بمصالح كل شخص على نحو مساو، ما يضمن الإنصاف للجميع.

ت.ن.

J. Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass., 1971).

* **الحد**. كلمةأوعبارة تشير إلى فرد أو فئة، أوالمكون القضوي الذي تعبر عنه. هكذا تشتمل «جون (يكون) رجلا» على حدين «جون» و«(يكون) رجل»، يشيران إلى جون وإلى فئة الرجال على التوالي. بوجه أعم، أية كلمة أوعبارة تحدد القضية المعبر عنها. بهذا المعنى، تشتمل الجملة السالفة على الحد *السنكاتوجورماتيكي [الذي يحمل معه] «يكون» الذي لا يشير إلى فرد ولا فئة.

و.أي.د.

H.W.B. Joseph, *An Introduction to Logic* (Oxford, 1916).

* **الحدث**. واقعة أو حادثة، مثال الإضراب الكبير، غرق السفينة تايتنك، وصول الضيوف، المزاد الخيري المحلي. ليس من الضروري أن يكون الحدث على درجة من الخطورة؛ سقوط عصفور حدث بقدر ما يعد سقوط الإمبراطورية الرومانية حدثا.

وفق معظم المذاهب، ليس من الضروري أن يكون الحدث لحظيا، أو حتى أن يستغرق وقتا قصيرا. تحاول اللغة العادية عقد تمييز بين الحوادث والعمليات، بيد أن معظم نظريات الحدث الحديثة تغفل هذا التمييز. أحيانا يعرّف الحدث بأنه تغير (مثال، فقد أو اكتساب عقار من قبل شخص ما)، أو مركّب من التغيرات. غير أن كثيرا من نظريات الحدث تضمّن الأوضاع التي تكمن في احتياز أشياء على خصائص (أو احتفاظها بها)، مثال بقاء المرجة جافة، فضلا عن التغيرات التي تكمن في

احتيازها أو فقدها، مثل إصباح المرجة جافة. وفق هذه الرؤية المرنة، الاستقرار حدث بقدر ما التغير حدث.

لفظة «حدث» غامضة؛ قد تعني حدثا بعينه، يحدث مرة واحدة، بديمومة وموضع محددين (مثال المؤتمر القومي الكبير الذي عقد عام 1992)، أو «حدث - نمط» يمكن أن يتكرر مرارا (مثل المؤتمر القومي الكبير الذي هو حدث سنوي شهير). أحيانا توصف حوادث المعنى الأول بأنها «فرديات عينية» (أو *نماذج عينية، في مقابل «الأنماط»)؛ في حين توصف حوادث المعنى الثاني *«بالكليات» وبأنها «مجردة». جل النظريات المعاصرة (نظرية تشزهم مستثناة) معنية أساسا بالحوادث بوصفها فرديات.

ما الذي يميز الحوادث الفردية عن «الأشياء»؟ نقول إن الحوادث تقع، لكننا لا نقول ذلك عن الأشياء المادية من قبل السلاحف، الكتب، والحصى. يبدو أيضا أننا نعتقد أن كل السلحفاة أو الحجر هناك طيلة لحظات وجوده، في حين أنه (إذ ما استثنينا الحوادث اللحظية) لا يحضر سوى جزء من الحدث في أي وقت. على ذلك كثير من الفلاسفة لا يأبهون لتلك الحقائق. «الشيء... مجرد حدث طويل (يختص بخصائص بعينها)»، فيما يقول سي.د. برود *(Scientific Thought)* (p. 393) (*الهوية؛ *علم الأجزاء.). من جهة أخرى، يقر أرسطو، ستراوسن، وآخرون، أن بعض الأشياء المادية على أقل تقدير تنتمي إلى *مقولة أنطولوجية تختلف عن الحوادث وتعد سابقة عليها (*الجوهر، *الأشياء؛ *الأنطولوجيا).

مقولة الحوادث مركز كثير من الجدل الراهن حول *الفعل، *إشكالية العقل - الجسم، خصوصا في الأعمال المتأثر بديفدسون. لقد أكد ديفدسون أهمية الأسئلة المتعلقة بتفريد الحوادث. متى يكون لدينا حدث عوضا عن حدثين؟ متى يحدد وصفان مختلفان الحدث نفسه؟ هل يمكن لحدث ذهني (أحد قراراتي مثلا) أن يتماهى مع حدث مادي يحدث في عقلي؟ هل كان زواج أوديب من جوكاستا متماهيا مع زواجه من أمه؟ إذا كان طرقي قد أيقظ قطة جارنا، وسبب أيضا سقوط المزهرية، هل كان طرقي هو ذات حدث إيقاظي للقطة، مع نتيجة (إذا كانت السببية علاقة بين حوادث) مفادها أن إيقاظي القطة سبب سقوط المزهرية؟ (*الماصدقية). ليست هذه مجرد أحاجي: ثمة حاجة إلى أجوبة مرضية إذا رغبنا في طرح تصورات مترابطة منطقيا في *الذهنية، *القصد، *المسؤولية، والسببية. (*المبررات والأسباب؛ *الحقائق.)

يبدو أن أجوبة ديفدسون عن تلك الأسئلة مستقلة عن معياره في هوية الحوادث الذي طالما تعرض للنقد. يقر هذا المعيار أن الحوادث تكون متماهية إذا وفقط إذا احتازت على الأسباب والآثار ذاتها. (الواقع أن هذا المعيار لا يساعدنا في الإجابة عن أسئلة أساسية تتعلق بهوية الحوادث، مثل سؤالنا عما إذا كان الطرق يتماهى مع إيقاظ القطة.) غير أن ديفدسون لا يلبث أن يتخلى عن معياره «السببي»، حيث يتبنى (شأن كواين) مبدأ يقر أن الحوادث تتماهى فقط إذا كانت تشغل الأماكن والأزمنة ذاتها. ثمة معيار آخر (يقترحه جيقون كم) مفاده أن الحوادث تتماهى حين تكمن في الأشياء ذاتها المختصة بالخصائص نفسها في الأوقات نفسها.

هناك مسألة أخرى تتعلق بهوية الحوادث في ظروف مختلفة ممكنة. هل كان للميتة أن تكون الميتة نفسها لو أنها نجمت عن إطلاق الرصاص عوضا عن الطعن؟ لو أنها حدثت في زمان أو مكان آخر؟ (*الماهية). يتوجب أن يجاب عن مثل هذه الأسئلة من قبل النظريات التي تركن إلى *الاشتراطات الفرضية حين تقوم بعزو الأسباب، أو المسؤولية، إلى حوادث بعينها.

ب.ج.م.

*العمليات.

J. Bennett, *Events and their Names* (Indianapolis, 1988).
C.D. Broad, *Scientific Thought* (Paterson, NJ, 1959).
D. Davidson, *Essays on Actions and Events* (Oxford, 1980).
P.F. Strawson, *Individuals* (London, 1959).

*** الحداثة.** وفق رؤية طويلة الأمد، الحداثة فلسفة تبدأ ببحث ديكارت عن معرفة بينة بذاتها للعقل ومؤمّنة من كل شياطين الشك الارتيابي. أيضا تثار الحداثة - وفق حس أكثر إحكاما بالمنظور التاريخي - للإشارة إلى تيارات الفكر التي ظهرت منذ «ثورات» كانت النقدية في حقل الابستمولوجيا، الأخلاق، والحكم الاستاطيقي. ثمة نزوع إذن شطر استخدام «الحداثة» و«التنوير» على نحو مترادف من قبل مفكرين (مثل هبرماس) يرومون دعم الحداثة، أو يعتبرونها فصلا تم غلقه من فصول تاريخ الأفكار (كما يرى أشياع ما بعد الحداثة).

سي.ن.

*ما بعد الحداثة.

Jurgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, tr. Fredrick Lawrence (Cambridge, 1987).

*** المحدثة، التوماوية.** هو مصطلح غير دقيق طبّق منذ القرن التاسع عشر على مختلف المفكرين،

التعاليم، الإجراءات، والمواضيع التي كانت لها أو زعمت أنها لها علاقة بفكر توما الأكويني. عادة ما يعزى في أصله إلى رسالة البابا ليو الثالث عشر *AEterni Patris* (18979) التي حثت الفلاسفة الكاثوليكيين على البرهنة على وجود وخصائص *الله ومناوأة الأخطاء التأملية والعملية التي ارتكبتها الفلسفة الحديثة عبر إعادة اعتبار الكتاب المسيحيين المبرزين من العصور الوسطى الأوربية. اختار ليو توما الأكويني بوصفه أساسيا ضمن أولئك الكتاب، إذا يفترض أنه قام في مذهبه بتوحيد أفضل علوم لاهوت الآباء ـ كنسية والوسيطة. رغم أن تلك الرسالة وظفت دعما اكليريكيا قويا في صالح *التوماوية المحدثة، فإن برنامجها قد نفذ في أوساط تعليمية كاثوليكية خلال الأربعة عقود السابقة. مثال ذلك، بدأ عدد من المفكرين خلال أو نجو فترة مجامع اليسوعيين الرومان والألمان في أربعينيات وخمسينيات القرن التاسع عشر في الدفاع عن توماوية منظومية بوصفها البديل الفلسفي الوحيد الملائم فلسفيا لمختلف المذاهب *الامبيريقية و*المثالية الحديثة. من بين أولئك المفكرين نذكر ماتيو لبيراتور وجوزيف كليوتجن. إذا كان الأول يمثل الجانب الإيطالي من الحركة الجديدة، بالمعنى النضالي للنسق الفلسفي، فإن الثاني جلب لروما من منستر وفريبورج العناية بالسياق التاريخي للفكر الوسيط. لقد قامت *AEterni Patris* بمأسسة والتصديق على عمل هؤلاء المعلمين ومن هم على شاكلتهم.

وبالطبع، بصدور *AEterni Patris* شرعت التوماوية المحدثة في الانقسام إلى طوائف تشكلت جزئيا من قبل تشكيل مؤسساتي وجزئيا وفق مهمة أو مقصد معلن. مثال ذلك، النظم الدينية المختلفة التي حافظت على أنساق تعليمة مختلفة ونزعت إلى تدريس صيغ مختلفة من التوماوية. أيضا عنيت بعض الأنظمة بتكريس كتابها الوسيطيين بوصفهم بدائل لتوما. لقد قام الفرنسسكيون على نحو منظومي بتبني آراء بونافنتورا أو سكوتس، في حين درّس قليل من اليسوعيين من تعاليم سويرز. أيضا، كانت التوماوية المحدثة من بدايتها تأويلية وبناءة أو جدلية. إذا أرادت أن تعتبر نفسها توماوية ، توجب أن تؤسس نفسها على قراءة حساسة لتوما. إذا أرادت أن تعتبر نفسها توماوية محدثة، توجب أن تؤخذ من مبادئ وبراهين توما المفيدة في الجدل مع الفلسفات الحديثة. بحلول العقود الأولى من القرن الحالي كان هناك توماوييون محدثون عرفوا أساسا بوصفهم مفسرين مقتدرين للفكر الوسيط وتوماوين محدثون عرفوا أساسا بوصفهم مشيدين لأنساق «توماوية» ومجادلين في تعاليم حديثة. من ضمن المفسرين مارتن جرابمان، بيير ماندونت وموريس دي ولف؛ ومن ضمن المشيدين والمجادلين ريجينالد جاريجو ـ لاربجرانج وديسري مرسييه. بعض التوماويين المحدثين، أشهرهم اتين جيلسون، برعوا في الاثنين.

جنح أشياع التوماوية المحدثة الأساسيين شطر موضوع أو موضع انشغال بعينه. من بين المواضيع المتواترة الخوض في مسائل ابستمولوجية أثارها كانت والكانتيون المحدثون. ارتبط ضرب التوماوية المحدثة الذي يسمى «التوماوية الترنسدنتالية» بجوزيف مارشا وكارل راهنر. ثمة نوع آخر من التحليل الترنسدنتالي، أثير خصوصا من قبل مشاغل العلم التجريبي، نجده في الأعمال التوماوية التي قام بها برنارد جي.ف. لونرجان. ارتبطت فئة أخرى من التوماويين المحدثين بمسائل في الميتافيزيقا وخصوصا بالدفاع عن التعليم التوماوي المتعلق بالكينيونة (esse). من ضمن المنتمين إلى هذه الفئة جلسون وجاكو مارتيان. غير أن هذه التصنيفات لا تعتبر في أفضل الأحوال إلا مرشدا لكتّاب ذوي اهتمامات متنوعة، كتب كل منهم في نطاق وساع من المواضيع الفلسفية.

دعم الكنيسة الكاثوليكية الرومانية المؤسساتي للتوماوية المحدثة ضعف كثيرا خلال وبعد المجمع الفاتكياني الثاني (1961–5). مذاك، نزعت التوماوية المحدثة إلى أن تكون تاريخية تركز على دراسة تاريخ الفلسفة الوسيطة.

م.د.جي.

*المحدثة، الكانتية.

Gerard A. McCool, *Ninteenth-Century Scholasticism: The Search for a Unitary Method* (New York, 1989).
Anton C. Pegis (ed.), *A Gilson Reader* (New York, 1957).

*** المحدثة، الأفلاطونية.** صيغة متأخرة من الفلسفة الأفلاطونية تطورت بداية بوصفها مدرسة فكرية في الأمبراطورية الرومانية من القرن الثالث حتى الخامس ب.م. على اعتبار أنها تعارض تأويلا ثنائيا لفكر أفلاطون، فإنها تعد صيغة أحدية إلى حد كبير، بمعنى أنها تفرض مصدرا وجوديا علويا لكل الوجود يبسط نفسه على مختلف مستويات الوجود، حيث يكون كل مستوى تعبيرا منبسطا أضعف من المستوى الأعلى منه مباشرة. مؤسسها هو أفلوطين (204–70)، وهو مصري مهلين أسس حين بلغ الأربعين من عمره أكاديمية للفلسفة في روما ودرّس فيها لمدة ربع قرن. لكن بعضا

من عقائدها الأساسية إنما ترجع إلى أستاذه امونيوس ساكس (185–250)، الذي درس على يديه الفلسفة في الإسكندرية لمدة أحد عشر عاما حين كان صغيرا. مصطلح «الأفلاطونية المحدثة نفسه حديث نسبيا، فهو لم يظهر إلا منتصف القرن التاسع عشر حين استخدمه العلماء الألمان لأول مرة لتمييز رؤى أفلاطوني اليونان المتأخرين والرومان عن رؤى أفلاطون.

كان أفلوطين نفسه تابعا متأخرا لأفلاطون، وقد حث معاصريه الرومان على العودة إلى تعاليم أفلاطون. لم يكتب سوى كتاب واحد، سلسلة تتكون من أربع وخمسين مقالة فلسفية دقيقة الاستدلال عبر فترة امتدت أربعة عشر سنة من عمره. تلميذه، وزميله في التدريس، كاتب السير والناقد بروفيري (نجو 232–304) قام في وقت لاحق بتحريرها وترتيبها في كتاب قسمه إلى ستة أقسام يشتمل كل قسم على تسع مقالات، أسماه (*Enneads*التسعيات).

رغم أن أفلوطين في هذا الكتاب يحيل دائما إلى أفلاطون، فإنه يعي تماما تعاليم أرسطو، وهو يشير إليه أكثر مما يشير إلى أفلاطون. بوجه أكثر خصوصية، فإنه يدرك اعتراضات أرسطو على أفلاطون ويحاول التغلب عليها عبر صيغته المنقحة للأفلاطونية، التي حاول فيها الحفاظ على تعاليم أفلاطون الرئيسة، لكنه حاول أيضا أن يعيد تشكيلها في نسق ميتافيزيقي عقلاني جديد يشبه من حيث النوع نسق أرسطو الميتافيزيقي. بهذا المعنى، يمكن أن يعتبر أفلاطوني أرسطي، أو حتى أرسطي محدث وفق اقتراح أحد المتخصصين. أيضا أفصح عن درايته بالغنوصية و*الرواقية وقام بدمج بعض عناصر الأخيرة في أجزاء من نسقه. كان على ألفة ببعض الفلسفات الصوفية الخالصة التي ازدهرت في الإمبراطورية الرومانية في عهده، وطرح فلسفته بوصفها صيغة قوية من العقلانية تشكل استجابة لها.

في ذلك الكتاب يؤكد أفلوطين على المبادئ المشتركة في الموروث الأفلاطوني، (1) لا مادية أسمى صور الواقع، (2) الاعتقاد في وجوب وجود مرتبة واقعية أسمى من مرتبة الأشياء المرئية والمحسوسة، (3) تفضيل الحدس الذهني على صور المعرفة الامبيريقية، (4) الاعتقاد في نوع من الخلود، و(5) الاعتقاد بأن الكون خيّر في أساسه. الفرق هو أن أفلوطين يؤكد كل هذا بوصفه فيلسوفا أحديا معنيا بإقرار تماه حقيقي بين الطبيعة وما هو فوق طبيعي في الإنسان وفي كل الطبيعة.

في مذهبه الميتافيزيقي، يطرح رؤيته في البنية المنطقية لكل الوجود ويرى أن ثمة حركتين تسيران عبر كل الطبيعة، انبثاق كل الأشياء عن مصدرها الموحد الأصلي، وعودتها اللاحقة إلى ذلك المصدر. لقد حاول أن يجيب عن السؤال الأساسي في الميتافيزيقا اليونانية، «كيف أصبح الواحد متكثرا؟»، عبر افتراض وجود نهائي، الواحد، بوصفه خيرا مطلقا، فوق طبيعي، مسببا لذاته، حرا على نحو مطلق. ولأنه خيّر على نحو مطلق، فإنه يبسط بالضرورة خيره وقوته على كل الكائنات الأقل مرتبة. دون فقد لأي من جوهره، يظهر نفسه في أطوار أدنى من نفسه كي يشكل كائنات أدنى وأضعف. الطور الأول في هذا الإظهار هو *النوس *(Nous)*، أو العقل، والثاني هو السايك *(Psykhe)* أو النفس التي هي بدورها إظهار للعقل. كل أشياء الطبيعة، أي كل أشكال الحياة والكائنات المادية، بما فيها البشر، أنفس. بوصفها كذلك، فإنها في وضع صيرورة والنظم الثابتة من وجودها إنما ترتهن بالنوس. هكذا يتكثر الواحد عبر البسط الضروري *(proodos)* للواحد على الأدنى، أطوار متعددة تضعف تدريجيا من نفسه بوصفها مبادئ *(Nous)* وأشكال حياة *(Bios)* كل الأشياء الطبيعية. المتكثر، بدوره، يروم دوما العودة إلى الواحد، فكل الأشياء الطبيعية تريد العودة *(epistrophe)* إلى وحدة أعلى بوصفه مصدرا.

يتوجب أن يرجع الفضل في بقاء الأفلاطونية المحدثة إلى فرفريوس، خلف أفلوطين في أكاديميته. لقد كان يختلف عن أفلوطين في بعض التعاليم، وفي إنكار بعض المقولات التي أكدها أفلوطين، والاستعاضة عنها ببعض مقولات أرسطو، ما جعله يبتكر نوعا جديدا من الأفلاطونية المحدثة. الراهن أن صيغته للأفلاطونية أثرت لاحقا بشكل أقوى على تطور الفلسفة الأوربية المبكرة من صيغة أفلوطين لها.

ظهرت أيضا صيغ أخرى من الأفلاطونية المحدثة المبكرة في قرون لاحقة. كان أيمبلوكس (نحو 250–326)، أحد تلاميذ فرفريوس، قد عاد إلى موطنه الأصلي سوريا وأسس المدرسة السورية نجو عام 300. أما مدرسة البرجاموم فقد أسسها ايديسوس، وهو تلميذ سابق لايبملولكس. أشهر أعضائها هو الإمبراطور الروماني جوليان، الذي كان يسمى جوليان المرتد، والذي توفي عام 363. أسست مدرسة أثينا من قبل بلوتارك الأثيني، في نهاية القرن الرابع. أشهر أنصارها هو بروكلوس (410–85) الذي يعتبر الآن أهم أفلاطوني محدث بعد أفلوطين وفرفريوس. كانت حيلته هي أن يستخدم مفهوم الثلاثيات، أو النمو التطوري عبر البسط

الثلاثي، أفقيا ورأسيا، لتفسير الارتباطات المتبادلة بين كل الأشياء. استمرت هذه المدرسة في أثينا حتى عام 529، حين أغلقت بمرسوم من قبل الإمبراطور جستنيان.

أسهم أحد تلاميذ بروكلوس، امونيوس، في تأسيس مدرسة الإسكندرية في القرن الخامس، وهي مدرسة استمرت حتى نهاية القرن السادس. من بين أعضائها سبليسيوس، اوليمبيدورس، وهاباتيا، الفيلسوفة الشهيرة وعالمة الرياضيات التي انتزعت من عربتها وقتلت على يد حشد من المسيحيين.

أنكر كل من أفلوطين وفرفريوس المسيحية بسبب صيغتها الشخصانية للنزعة فوق ـ الطبيعية ومذهب الخلاص بالرحمة عبر الإيمان. الراهن أن الأخير كتب كتابا عنوانه *Against the Christians*. بيد أن إنكارهم لها لم يحل دون قيام بعض الفلاسفة المسيحيين المتأخرين بتبني عناصر كثيرة من الأفلاطونية المحدثة في فلسفاتهم. من أشهر هؤلاء بعض آباء الكنيسة اليونانية، من أمثال كابادوشينز، بيسل والجروجريان، الأب الكنسي اللاتيني العظيم القديس اوغسطين (354-430)، بوثيوس (470-525)، اريوجينا (نجو 820-70)، والقديس توما الأكويني (1225-74).

ترجمة مارسيليو فيشينو لكتاب *Enneads* إلى اللاتينية عام 1492 قدمت أفلاطونية أفلوطين المحدثة بإنسيتها الأوسع إلى إيطاليا ثم إلى بعض الدول الأوربية. في نهاية تسعينيات القرن الخامس عشر أخذها كوليت إلى إنجلترا، وقد مهد الطريق لظهور مجموعة من أنصار الأفلاطونية المحدثة المسيحيين الإنجليز في القرن السابع عشر عرفت باسم *أفلاطوني كيمبردج.

بعض المفكرين اليهود تبنوا بدورهم عناصر من الأفلاطونية المحدثة في فلسفاتهم، من أشهرهم اسحق بن سليمان اسرائيلي (850-950)، افيسيبرول (1020-70)، وبراهام بن ازرا (نجو 1092-167). بعض الفلاسفة الإسلاميين قاموا بالشيء نفسه، من أشهرهم الكندي (توفي نجو 866)، الفارابي (نجو 870-950)، ابن سينا (980-1037) وابن رشد (1126-98). يمكن أيضا أن نعثر على المبادئ التي قالت بها الأفلاطونية المحدثة عند ميستر اكهارت (1260-1327)، نيكلوس كوسا (1401-64)، عند معظم الفلاسفة المثاليين الألمان، بعض الفلاسفة الفرنسيي، خصوصا برجسون، وعند بعض الشعراء البريطانيين (بليك، شيلي، وكيتس). أيضا نجدها عند جوناثان ادواردز وامرسون وأنصار *ترانسدنتالية نيو انجلند في أمريكا.

تؤكد الأفلاطونية المحدثة ضرورة العقل والخبرة معا في الفلسفة وتجوّز فكرة إمكان تجاوز الخبرة البشرية بل تجاوز حتى الميتافيزيقا في مناسبات نادرة. بوصفها شكلا كليانيا في التفكير، يمكن أن تعد نموذجا أوليا لإنتاج أشكال من الفلسفة الكليانية نحتاجها كثيرا في عصرنا هذا.

ر.ب.هـ.

A.H. Armstrong (ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* (London, 1967).

R.B. Harris (ed.), *The Structure of Being* (Norfolk, Va., 1982).

G. Reale, *The School of the Imperial Age*, tr. J.R. Catan (Albany, NY, 1992).

R.T. Wallis, *Neoplatonism* (London, 1972).

*** المحدثة، البراجماتية.** حركة فلسفية معاصرة تتبنى شكلا متطرفا من السياقية الاجتماعية والعملية ينكر إمكان قيام مفاهيم كلية في الحقيقة أو الواقع. ظهرت البراجماتية المحدثة رد فعل للفلسفة التقليدية و*التحليلية، لقد دشن كتاب رتشارد رورتي *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979) عودة إلى البراجماتية تركن أساسا إلى ديوي، فتجنشتين، كواين، وسيلرز. لأن كل المحاولات الفلسفية للتمييز من حيث المبدأ بين التحليلي والامبيريقي، الضروري العارض، الكلي والتاريخي، الواقع والخيال عدّت فاشلة، اعتبرت الحقيقة والدلالة مجرد لحظات من ممارسات اجتماعية محددة. على ذلك، فإن المسائل الفلسفية تظل قائمة: كيف يمكن لنصير البراجماتية الاجتماعية تنكب النسبانية المدمرة للذات؟ هل كل الممارسة الاجتماعية مجرد «كفاح مع الكينونات»، بصرف النظر عما إذا كانت أشخاص أو أشياء؟ وماذا عن النتائج الأخلاقية والسياسية «للإثنية الصريحة» (رورتي) التي تفضل منظور المرء التأويلي دون قيد؟

هـ.هـ.ك.

Richard Rorty, 'The World Well Lost', in *Consequences of Pragmatism* (Essays: 1972-1980) (Minneapolis, 1982).

*** المحدثة، الكانتية.** الكانتية المحدثة عائلة من المدارس في *الفلسفة الألمانية ظهرت ما بين عامي 1870 و 1920، تميزت بإنكار *اللاعقلانية، المذاهب *الطبائعية الميتافيزيقية، والمذاهب *الوضعية. تأثرت بمعتقد مفاده أنه بمقدور الفلسفة أن تصبح علما (لا مجرد رؤية في العالم) إذا عادت إلى روح كانت، الذي اعتبرت نظريته الابستمولوجية مقدمة ضرورية للميتافيزيقا وسائر الفروع الفلسفية. وبالطبع، كانت هناك سبل كثيرة

في فهم وتبني آراء مفكر مركب مثل كانت، ولقد كان مؤرخ الفلسفة وندلباند محقا في قوله إن «فهم كانت إنما يعني تجاوز كانت». هكذا تعدد الفلاسفة الذين راموا أسسا كانتية لأنساقهم المختلفة إلى حد أنه لم يتأت للمؤرخين الاتفاق على عدد مداس الكانتية المحدثة (اثنتان؟ سبعة) ولا الاتفاق على المدرسة التي يتوجب أن يعزى إليها الكثير من الفلاسفة. رغم هذا التنوع (وربما بسببه)، كانت الكانتية المحدثة الفلسفة المهيمنة في جامعات ويلهلمن وقد حافظت على هذه الهيمنة إلى أن تسنى للفينومولوجيا، الوضعية، وفلسفة الحياة أسر أكثر عقول بداية القرن العشرين اقتدارا.

عقب وفاة هيجل عام 1831، بدأت ألمانيا في فترة من العقم الفلسفي سيطرت خلالها العلوم الطبيعية المزدهرة وانعكاساتها على المادية والوضعية على الجامعات. لقد أصبح وضع الفلسفة في الجامعات، خصوصا بعد ثورة 1848، يتعرض للشبهات السياسية. قليل من الفلاسفة الذين حاولوا الحفاظ على موقف فلسفي تقليدي ما (مثال المؤلهة) أو تطوير نسقهم الفلسفي الخاص (مثل ادوارد فون هارتمان) ارغموا على قبول اتجاه كونسبرج. من ضمن الكانتيين المحدثين المبرزين الأوائل نذكر فون هلمهولتز (1821-94)، العالم العظيم الذي طرح مذهبا وراثيا وفسيولوجيا في الإدراك الحسي يناظر امبيريقيا سيكولوجيا كانت الترانسندنتالية. غير أنه لم يكن هناك جهد مركز لإعادة تبيئة كانت؛ ربما كان هناك كانتيون محدثون ولم تكن هناك كانتية محدثة.

كانتية ماربورج المحدثة. في عام 1865، أصدر ليبمان (1840-1912) كتابه *Kant and the Epigoni* اتهم فيه كل أخلافه بخطأ مشترك، قبول «الأشياء - في - ذاتها غير القابلة لأن تعرف، أحيانا بشكل مستتر. إنه يختتم كل فصل من بيانه بعبارة «لذا يتوجب علينا أن نعود إلى كانت!». بعد عام واحد صدر كتاب فريدريك آلبرت لانج الكلاسيكي *History of Materialism* الذي بيّن فيه أن هناك أسسا ابتسمولوجية كانتية للعلم المادي، غير أنه أنكر ميتافيزيقا الديالكتيك الكانتي واعتبر كل حديث عن أشياء تتجاوز الحس مجرد خيال. أصبح لانج أستاذ كرسي في ماربورج عام 1872، وبعد ذلك بسنة واحدة صحبه أحد طلبة أدولف ترندلنبرج في برلين، هارمان كوهن (1842-1918)، الذي خلف لانج عقب وفاته عام 1876. هكذا تأسست مدرسة ماربورج.

بدأ لانج سيرته العلمية بكتابة تعليقات على كتب كانت النقدية الثلاثة، وقد قام بعرض فلسفته الخاصة في ثلاثة مجلدات تناظر المجلدات التي علق عليها. لقد حاولت المجلدات الستة أن تحل بدلا عن نظريات كانت السيكولوجية (الأحداس بوصفها مكتسبة بطريقة سلبية؛ الفكر منظما للأحداس؛ خلق الصور، الخ.)، وفق فهم كوهن الخاص للنهج الترانسندنتالي. لا يبدأ هذا النهج بحقائق الإدراك الحسي أو الملاحظة الذاتية، بل بحقيقة (Facta) أن العلم، الأخلاق، والقانون منتجات ثقافية. ما يستطيع العقل تكريسه مفهوميا وحده القابل لأن يعرف قبليا. ليس العلم دراسة الحقائق المعطاة - فلا شيء «معطى *(gegeben)* فيما يقول كوهن؛ «كل شيء محدد *(aufgegeben)* بوصفه مهمة» إنتاج حقائق علمية مشكّلة مقوليا. إن كوهن يؤول هذا الإنتاج وفق نموذج التكامل في المعرفة الرياضية. ليس هناك شيء - في - ذاته؛ لكن مفهوم الشيء - في - ذاته مهم بوصفه مفهوما حديا نسبة إلى غاية المعرفة التي يتم تناولها بطريقة مقاربية.

واصل بول ناتروب (1854-1924)، تلميذ كوهن وخلفه، هذا الموروث بالبحث في أسس فيزياء ما بعد أينشتين؛ ثم قام بتطبيق نهج كوهن الترانسندتالي على السيكلوجيا نفسها. في كتابه *Platons Ideenlehre* (1902) يطرح تصورا أفلاطونيا لمقولات وأفكار كانت الترانسدنتالية (أو أنه يقوم بكنتنة نظرية أفلاطون في الأفكار). بعد تقاعد كوهن، أصبح ناتروب مفكرا أكثر استقلالية، كما أصبحت المسافة التي تفصل بين هيدلبرج وماربورج أقل بشكل لافت.

آخر ممثل مهم للكانتية ماربورج المحدثة هو ارنست كاسيير (1874-1945)، الذي استعاض عن مقولات الإدراك المعرفي بسلسلة من «الصور الرمزية» التي تنتج بنى قبلية ليس فقط في العلم بل أيضا في الميثولوجيا، اللغة، والسياسة.

مدرسة هايدلبرج. لا تفصح هذه المدرسة عن النمط (الجشتالت) البسيط الذي نجده في مالبورج. الراهن أنها تسمى أحيانا مدرسة بيدن أو المدرسة الألمانية الجنوب غربية، لأن كبراءها كانوا أحيانا في جامعات زيورخ، فريوبرج، وستراسبورج؛ الأب المؤسس لهذه المدرسة، كونو فشر، الذي أبعد لفترة عن هايدلبرج. الجدل القدحي والبذيء الطويل (1865-72) الذي دار بينه وبين آدولف ترندلنبرج (أستاذ كوهن في برلين) حول ما إذا كان كانت قد أثبت أن الزمان والمكان مجرد مقولات للحدس أو أنها أيضا مقولات للشيء - في - ذاته قسم الفلاسفة الألمان إلى قسمين، حيث قام أنصار كل قسم بنشر أكثر من خمسين مقالة

جدلية تتعلق بهذا النزاع. يقول كوهنك معلقا بطريقة طريفة: «تماما كما أنه في تشارلوتنبرج، في برلين، هناك شارعان متوازيان، كونو فشر ستراس وترندلندبرج، يفضيان إلى كانت ستراس الجديد، فإن الطريق إلى الكانتية المحدثة يفضي إما عبر مدرسة فشر أو مدرسة ترندلنبرج» .(*The Rise of Neo-Kantianism*, 170)

كان كونو فشر متفوقا بوصفه مؤرخا للفلسفة، وقد اثر حتى في الجيل الثاني والثالث من مدرسة هايدلبرج. أيضا كان ويلهلم وندلباند (1848–1915)، بوصفه مؤرخا للفلسفة، وريثا طبيعيا وكان هنرتش رخرت (1863–1936) في أفضل حالاته حين قام بطرح تأريخ فلسفي. لم ينتج مندلبرج سوى كتاب واحد ضخم *The History of Philosophy* (مازال يعد من الكلاسيكيات) ـ ومن ثم فإن المرء ملزم بأن يجمع أفكاره المنظومية من مقالات مبعثرة، أو بقراءة رخرت الذي احتاز على عقل أكثر منظومية من عقل أستاذه.

الحقيقة الأساسية التي بدأت بها كانتية هايدلبرج المحدثة هي وجود أوامر إدراك ـ معرفية بقدر ما هي أوامر أخلاقية؛ المنطق هو علم أخلاق التفكير. ليس العلم كما ندركه بل كما يتوجب علينا إدراكه، حيث تحتاز هذه اليتوجب على مقامية أخلاقية أو بوجه أكثر عمومية أمرية *Geltung* (شرعية). ثمة ينبغي ويتوجب مطلقتان تقومان بتشكيل بنيتها المقولية، وهذا يتم تحديده في الحقيقة، الخيرية، الجمال، والكلية. الفلسفة هي دراسة سلامة القواعد السلوكية، الضرورات العقلانية الكلية، والصور القبلية لمجمل الثقافة.

هنرتش رخرت، خلف وندلباند، قام بدوره ببسط تفضيل كانت للعقل العملي على الفلسفة النظرية. إنه يؤول القواعد السلوكية السلمية على اعتبار أنها مؤسسة على بنية قبلية لعالم القيمة *(Wertwelt)*. ربما كان أهم إسهامات رخرت هو تطوير تمييز ونلباند بين العلوم الناموسية التي تعمم (مثال العلوم الطبيعية)، وعلوم الكتابة الرمزية التي تفرد (مثل العلوم التاريخية والإنسانية). لكل بنيته المقولية القبلية.

محتم على المراجعة المتعجلة للكانتية المحدثة أن تغفل الكثير من الفلاسفة الألمان الذين لم يؤسسوا ولم ينتموا إلى أية مدرسة، رغم أن إسهامهم في فهم وتوظيف كانت في الفلسفة المتأخرة لا يقل عن إسهام من سلف ذكرهم. نستطيع فحسب ذكر أبرز الأسماء: هانز فاليهنجر، فردريك بولسن، اويز ريهل، ليونارد نيلسون، وجورج سميل.

ل.و.ب.

*الكانتية.

Ernst Cassirer, 'Neo-Kantianism', in *Encyclopedia Britannica*, 14th edn.

Klaus Christian Kohnke, The Rise of Neo-Kantianism: German Academic Philosophy between Idealism and Positivism (Cambridge, 1991).

Thomas E. Willey, Back to Kant: The Revival of Kantianism in German Social Thought 1860-1914 (Detroit, 1978).

*** المحدثة، الكونفوشية.** تميز إحياء للفلسفة الكونفوشية في سلالة سنج الحاكمة في الصين باهتمام بالأنطولوجيا حثت عليه تأثيرات من الطاوية والبوذية، واستبين في وقت متأخر في اليابان. الشخصيات المبرزة هي تشو هسي (1130–1200) الذي طور فلسفة معقدة مفادها أن الكون الديناميكي نتاج عن تفاعل مبدأ منظِّم (li أو t'ai ch'i) مع طاقة ـ مادة متوسطة (ch'i). تم تطوير فكر هسي مع توكيد أشد على المسائل الأخلاقية على يد وانج يانج ـ منج (1472–1529) الذي جعل من فكرة العقل ـ القلب البشري *(hsin)* فكرة تأسيسية. ازدهرت المدارس التي تأسست على تعاليمهم في اليابان، صحبة حركة عرفت باسم مدرسة كوجاكو («المذهب القديم»)، كان ممثلاها المبرزان هما اتو جنسي (1627–1705) واوجيو سوري (1666–1728)، اللذان أكدا بشكل غير مسبوق على اهتمامات فيلولوجية، فقادا عودة إلى دراسة دقيقة لنصوص القانون الصيني الكلاسيكي الأقدم عهدا.

ج.ر.ب.

*الكونفوشية؛ البوذية، الفلسفة.

Wing-Tsi Chan (ed.), *Chu His and Neo-Confucianism* (Honolulu, 1986).

*** للتحديد، القابل لـ والمحدِّدات.** استخدم و.إي. جونسون هذين المصطلحين ليشير إلى علاقة بين الأكثر عمومية والأكثر فردية اللذين يختلفان عن الجنس والفصل. هكذا يكون اللون والشكل قابلين للتحديد في علاقتهما بحدود من قبيل أحمر ودائري. المحددات («أحمر»، «أزرق» الخ.) تحت ذات الأشياء القابلة للتحديد («لون») متنافية، لكنها ليست منسقة بحيث يمكن التمييز بينها عبر خاصية مميزة مفردة. بعض منها قد تكون قابلة للتحديد في علاقتها مع ظلال الأحمر: مثل@''@القرمزي».

سي.و.

W.E. Johnson, *Logic*, i (Cambridge, 1921).

*** للتحديد، القابلية.** تكون الفئة قابلة للتحديد إذا كان هناك إجراء متناه له حد صريح لتعيين عناصرها.

ليس هناك ضرورة تستوجب أن تكون الفئة متناهية. مثال ذلك، فئة الأعداد الزوجية قابلة للتحديد. ثمة تركيز متواتر في المنطق على القابلية لتحديد (1) فئة المبرهنات أو (2) فئة القضايا السليمة دلاليا المنتمية إلى نسق صوري. قضايا (أو جمل) الحساب القضوي قابلة للتحديد بذينك المعنيين. (*قراري، إجراء؛ *تحصيل حاصل.) لكن الأمر يختلف مع حساب المحاميل. رغم أن هناك إجراء إثباتي محدد، ليس هناك حد محدد للإجراء ومن ثم فإن فئة المبرهنات غير قابلة للتحديد.

ر.ب.م.

B. Mates, *Elementary Logic* (Oxford, 1972).

* **المنحدر الزلق**. اسم برهان مؤسس على رؤية بعينها في الطبيعة البشرية، وليس على المنطق، عادة ما يستخدم في نقاشات لافلسفية للقضايا الأخلاقية. يقر الاستدلال أنه رغم أنه قد لا يكون هناك اعتراض على الممارسة في أحد أنماط الحالات، فإنها ما أن تجاز حتى تطبق على حالات أكثر اشتباها من وجهة نظر أخلاقية. هكذا يجادل بأنه رغم أن البحث باستخدام الأجنة البشرية مباشرة بعد التخصيب يمكن الدفاع عنه أخلاقيا، فإن فترة البحث محتم أن تستمر، إلى أن نجد أنفسنا نستخدم الأطفال والبالغين دون رضاهم. يفترض أن هذه الحتمية ليست منطقية، بل نتيجة لرغبة البشر المتزايدة في الحصول على المزيد. الراهن أنه بمقدور التشريع وسائر أشكال التنظيم التحكم عادة في الزلق المستهجن في هذا المنحدر الزلق.

م.ورن.

Michael Lockwood (ed.), *Dilemmas in Modern Medicine* (Oxford, 1985).

Mary Wwarnock, *The Uses of Philosophy* (Oxford, 1992).

* **الحدس**. في أصله، علاقة مباشرة مزعومة، تناظر الرؤية البصرية، بين العقل وشيء مجرد لا يصل إليه الحس. ما يتم حدسه (ما يمكن أن يسمى اشتقاقا «الأحداس») قد يكون موضوعا مجردا، مثل الأعداد والخصائص، أو حقائق بعينها تعتبر غير قابلة للتقصي عبر الحس أو الحساب؛ الحدوث القصير لمثل هذه العملية في «حدس مدير المصرف» لا يعد حدسا في الفلسفة. يتحدث كانت عن حدس المكان والزمان، بطريقة مباشرة ومستقلة تماما عن وساطة العقل ـ لكن يجب تمييز هذا عن الاستقبال المحض المزعوم «لمعطيات خام» عن الإحساسات؛ الحدس مفترض من قبل الخبرة الحسية، ولذا فإنه ليس مستقلا عنها.

الأحداس أو الأحداس المزعومة كانت مهمة في المنطق والميتافيزيقا، فضلا عن الابستمولوجيا. غير أن مصطلح «الحدس» أصبح يستخدم مؤخرا للإشارة إلى الأفكار أو المشاعر قبل الفلسفية، في الأخلاق مثلا، التي تنشأ في التجارب الذهنية ثم يستخدم فلسفيا.

أي.ر.ل.

*امبيريقي.

D. Poe, *Conditions of Rational Inquiry* (London, 1961), ch.1.

* **الحدسية الرياضية**. مدرسة أسسها ل.إي. برور (1881–1966) تعتبر الرياضيات مكونات ذهنية، معارضة الرؤية التي تقر أن الواقع الرياضي مستقل عن أفكارنا. (الحدسية إذن نوع من *البنائية في الرياضيات.) يحدد الحدسي خصائص الرياضيات الكلاسيكية وفق استخدامها غير المقيد لقانون الوسط المرفوع، الزعم بأن «س أو ليس ـ س» صادقة دائما. كلاسيكيا، قد يثبت المرء س بدحض ليس ـ س، أو بإثبات أن س تلزم عن ص وليس ـ ص. ولكن، عند الحدسي، إذا استحال إثبات الجملة واستحال دحضها، فإننا لا نستطيع أن نفترض أنها إما أن تكون صادقة أو يكون نقيضها صادق. ليست ثمة واقع رياضي، مستقل عن أفكارنا، يحسم قيم كل الجمل الرياضية الصدقية. انظر *المنطق الحدسي بخصوص المرجعية التي يتقصى وفقها الحدسيون كيف يتسنى لكثير من الرياضيات تحمل هذا النقد. إمكان تطبيق الفكرة الحدسية خارج الرياضيات أمر عني به دمت.

د.إي.

A. Heyting, Intuitionism: ***An Introduction*** (Amsterdam, 1956).

* **الحدسي، المنطق**. منطق تتم فيها مماهاة الصدق بالقابلية للإثبات، أو الإقرارية المضمونة، أو شيء من هكذا قبل. دعونا نستخدم «(» لاختصار «لدينا أسس لإقرار» أو «لدينا إثبات» أو «لدينا نهج يستلزم حال تطبيقه»، وهكذا. الروابط الحدسية المناظرة لـ «و»، «أو»، إذا»، و«ليس»، تفسر على النحو التالي:

- (س . ص) إذا وفقط إذا (س و ص).
- ((س V ص) إذا وفقط إذا (س أو ص).
- (س ← ص) إذا وفقط إذا (إذا ﻫ س)
- (- س إذا وفقط إذا (ليس (س.)

لفظا، تشرح «←» دائما على النحو التالي: «لدينا أسس لإقرار أن س (إذا وفقط إذا كان لدينا نهج لتحويل أي أسس لإقرار س إلى أسس لإقرار ص».

شرح «−» يتم كالتالي: «لدينا أسس لإقرار أن ص إذا وفقط إذا كانت لدينا أسس لإقرار أننا لا نستطيع الاحتياز على أسس لإقرار ص». (ثمة تصور مكافئ يعرّف «س» على أنها اختصار لـ «س ← ϕ» حيث (←) تفهم كما سبق، و (ϕ) تمثل تناقضا اعتباطيا). بالنسبة للمكممات، حيث د هو نطاق المكمم، يقر الشرح التالي:

Fx × ∃ □ إذا وفقط إذا بالنسبة لموضوع ما a
□ (a في المجال ويتصف بـ F)

Fx × ∀ □ إذا وفقط إذا □ (بالنسبة إلى أي موضوع a، إذا □ (a في المجال) فإن □ a يتصف بـ F)

يختلف المنطق الناتج عن تلك الشروحات عن المنطق الكلاسيكي خصوصا في حالة السلب. إنه يشتهر بعوزه *قانون «الوسط المرفوع» « س ٧ − س»، إذ أنه وفق رؤية الحدسي يتوجب أن يكون لدينا أسس إما لإقرار س أو إقرار أننا لا نستطيع الاحتياز على أسس لإقرار ص. وبالطبع، قد نعوز أسس الاثنين. وعلى نحو مشابه، يعوز هذا المنطق (− − س ← س) وكثيرا من قوانين السلب الكلاسيكية الأخرى. عن هذا تنجم بعض المترتبات المتوقعة. مثال ذلك، لا سبيل لتعريف أي من الروابط والمكممات سالفة الذكر عبر أية تركيبة تتركب من سائرها.

تتم أبسط طريقة لصياغة المنطق الحدسي عبر أسلوب يناسب *الاستنباط الطبيعي، بقاعدة طرح واحدة وقاعدة حذف لكل علامة. القواعد هي ذات القواعد الكلاسيكية في كل حالة باستثناء السلب، حيث قاعدة الطرح هي *reductio ad absurdu* [برهان الخلف] وقاعدة الحذف هي *ex falso quodlibet*. ثمة سبل متعددة لطرح سيمانتكس صوري لهذا المنطق، أكثرها رواجا هي المؤسسة على «أشجار كربكي»، لكن هذا الموضع أعقد من أن يشرح في هذا المقام.

أيضا ثمة سبل متعددة «لترجمة» بعض أو كل المنطق الحدسي إلى المنطق التقليدي. أكثرها أهمية، كونها تبدو الأكثر اتفاقا مع المعنى المقصود من الروابط والمكممات الحدسية، هو التالي. في الشروح سالفة الذكر، هب أن التعبيرات المستخدمة على اليسار هي الروابط والمكممات الكلاسيكية. إذا كانت ل أية صياغة من صياغات المنطق الحدسي، سوف تترجم الصياغة □ل، عبر تلك الشروحات، إلى الصياغة ع التي تشتمل فحسب على الروابط والمكممات الكلاسيكية، يتخللها ذكر □. سوف يتضح أن ل سليمة حدسيا إذا وفقط إذا ع سليمة في المنطق المقامي S4.

نحصل على الحساب الحدسي عبر إضافة ذات مبادئ الحساب الكلاسيكي إلى هذا المنطق. الحسابان لا يختلفان إلا في الصياغات التي تشتمل على مكممات. النظرية الحدسية في الأعداد الحقيقية هي *النظرية المحمولية.

د.ب.

M. Dummett, *Elements of Intuitionism* (Oxford, 1977).
M. Fitting, *Intuitionistic Logic, Modal Theory, and Forcing* (Amsterdam, 1969).
D. Scott et al., *Notes on the Formalization of Logic* (Oxford, 1981), part IV.

* **حدوة الحصان**. يستخدم الرمز «⊂» في المنطق الرمزي كي يشير إلى *الاستلزام المادي، وهو علاقة تقوم بين قضيتين. هب أن س و ص رمزين لقضيتين؛ «س ⊂ ص» اختصار لـ «إذا س ف ص»، وهذه تصدق إذا وفقط إذا (1) صدقت كل من س وص، (2) حال بطلان س وصدق ص، أو (3) حال بطلانهما معا. المستثنى هو صدق س وبطلان ص. ثمة رمز بديل للاستلزام المادي هو السهم «←».

هكذا يعرف الاستلزام المادي بطريقة مختلفة عن *الاستلزام كما يفهم في حالات الاتصال اليومية، مثال ذلك أنه لا أحد يوافق على أنه «إذا أمطرت السماء، عصفت الريح» صادقة لمجرد أن السماء لا تمطر، رغم أن الحدس العادي يوافق التعريف الصوري الذي يقر أن الإقرار يبطل حال كون السماء تمطر والريح لا تعصف.

أو.ر.ج.

Peter Alexander, *An Introduction to Logic* (London, 1969).

* **الحرب العادلة**. رام موروث نظرية «الحرب العادلة» تحديد الشروط التي تجعل شن الحرب عملا مشروعا أخلاقيا. طورت هذه النظرية أساسا من قبل الكنيسة المسيحية، وفي فترة أحدث تم التعبير عنها في أعراف القانون الدولي. أضحى الموقف المسيحي المبكر الخاص بالإحجام عن التورط في الحرب صعب التبني حين أصبحت المسيحية الدين الرسمي للأمبراطورية الرومانية، وهكذا لجأ مفكرون من أمثال أوغسطين إلى فكرة أن شن الحرب ممارسة مشروعة لسلطة الحكام. كما أنه للحاكم أن يعاقب الأعمال الشائنة التي يقوم بها رعاياه، يمكن للحرب أن تكون «عادلة» إذا شنت لعقاب أعمال شائنة خارجية.

عبر القرون، تم التفصيل في هذا الموقف، وتم تقسيمه إلى نظرية *jus ad belum* ـ ما يجعل الذهاب إلى الحرب عملا صائبا ـ ونظرية *jus in bello* ـ ما يصح

عمله في الحرب. من ضمن الشروط التقليدية للأول وجوب ألا تشن الحرب إلا من قبل السلطة الشرعية، وفقط من أجل قضية عادلة، ويتوجب أن تكون الملاذ الأخير، وأن يكون هناك أمل معقول في النجاح. أهم شرطين للثاني هو وجوب أن تكون الوسائل المستخدمة «متناسبة» مع الغاية المستهدفة (أي أنه يتوجب عدم شن الحرب بحيث تشكل قدرا من الشر أعظم من ذلك الذي رامت علاجه)، وأنه من غير الجائز قتل «الأبرياء» (غير العسكريين، أي المدنيين).

ثمة صيغ أكثر معاصرة لنظرية «الحرب العادلة» ركزت خصوصا على فكرتين: (1) أننا لا نكون مبررين إلا في الرد على العدوان (يعرض هذا بوصفه الشرط الأساسي لـ *jus ad bellum*)؛ (2) فكرة حصانة غير العسكريين الشرط الأساسي لـ jus in bello. تتعين الصعوبة التي تواجه الفكرتين في ارتهانهما بالقياس بين الأفراد والجماعات. حق مقاومة العدوان يقارن بشكل قياسي بحق الفرد في الدفاع عن نفسه. ولكن حتى لو كان من الجائز للفرد قتل المعتدي عليه كي يدافع عن حياته، هل من المبرر على نحو مماثل قتل آلاف النساء للدفاع عن حدود الأمة؟ يمكن أن نجادل بأنه للأفراد حق الدفاع عن أنفسهم لأن المعتدين عززوا حقهم في الحياة عبر تهديد حق آخر فيها. غير أنه لا يلزم عن ذلك أن سكان الدولة، أو حتى رجالها العسكريين، قد عززوا حقهم في الحياة لأن حكام دولتهم قد قرروا بخصوص الاعتداء على دولة أخرى.

يثير تطبيق مبدأ حصانة غير العسكريين إشكاليات مماثلة. حتى لو كان شن الأمة لحرب ليس «بريئا»، يبدوأن معظم الأفراد العسكريين، وفق أي معنى أخلاقي مهم، بقدر «براءة» غير العسكريين. إنهم ليسوا مسؤولين عن الحرب. ربما فرض عليهم أن يحاربوا، ولو كان المدنيون «أبرياء» بمعنى مناسب، يبدو أن معظم العسكريين ليسوا أقل براءة. فضلا عن ذلك، فإن طبيعة المجتمعات المعاصرة وضخامة قوة الأسلحة الحديثة المدمرة تصعب عمليا من التمييز بين العسكريين وغير العسكريين. في معظم الحروب الحديثة، يستحيل عمليا استهداف قوات الدولة العسكرية والتشكيلات العسكرية دون الهجوم على مراكز سكانية وقتل عديد المدنيين. في تلك الحالة لا سبيل لشن حرب حديثة دون قتل الأبرياء. ربما يتوجب علينا الخلاص إلى أنه ليست هناك حرب «عادلة».

ر.جي.ن.

*الدولية، العلاقات، فلسفة؛ العنف السياسي.

Robert L. Holmes, *On War and Morality* (Priceton, NJ, 1989).

Jenny Teichman, *Pacifism and the Just War* (Oxford, 1986).

Michael Walzer, *Just and Unjust Wars* (Harmondsworth, 1977).

* **الحرب والفلسفة**. حاول فلاسفة مختلف الحقول فهم طبيعة وإشكاليات الحرب ـ من مفهوم هرقليتس للحرب بوصفها أب كل شيء إلى أطروحة كانت في السلام الأبدي. لقد تجادل الفلاسفة في قيمة الحرب بوصفها مدرسة للفضيلة، وبؤس الحرب، وأسبابها، و*الحرب العادلة، وإمكان خلق السلام والأخوة العالمية. غير أن الحرب كانت مهمة للفلسفة بطريقتين أخريين. لا ريب أن الحرب البلبونية الكارثية قد أثرت في رأي أفلاطون السيء في الديمقراطية الأثينية. أيضا فإن احتلال الألاريكيين لروما جعل أوغسطين يكتب *Civitas Dei*. أما ريبة مونتاني فقد عززتها الحروب الدينية في القرن السادس عشر. الحرب الأهلية في إنجلترا القرن السابع عشر وهبت هوبز *Leviathan* المثير للمشاكل.

في العهود الحديثة أيضا أثرت الحرب في الفلسفة، أحيانا بطرق غير متوقعة. يمكن الاستشهاد على على هذا بأمثلة من الحرب العالمية الأولى. كان دور الفلاسفة مهما. لقد أسهموا بتأويلات ميتافيزيقية كبرى لأهداف الحرب عند أممهم. في ألمانيا قام فلاسفة من أمثال بول ناتورب، ماكس شلر، وجورج سمل، فضلا عن آخرين كثيرين، بالمشاركة بنصيبهم من أجل الوطن. لقد تم توكيد قيمة الحرب بوصفها خبرة وجودية، كما تم توظيف كل الموروث الفلسفي الألماني في الحرب. «ابعثوا بفخته إلى الخنادق» كانت الكلمة السحرية. لم يكن للفلاسفة الفرنسيين أن يهزموا. لقد قال هنري برجسون في كتابه *La Signification de la guerre* 1915، (وقد ترجم إلى الإنجليزية في العام نفسه) إن الحرب كانت «بين الحياة والمادة». لا حاجة للتعمق في فلسفة برجسون لتخمين أي أطراف الحرب يمثل «الحياة» وأيها يمثل «المادة». مؤرخو الفلسفة الفرنسيون الذين تخصصوا في فيخته أو هيجل واجهوا تخيرا صعبا. هل يتوجب عليهم التضحية بالمفكرين، الذين سبق لهم أن أعجبوا بهم، على مذبحة الوطنية؟ أم أنه يتوجب عليهم التمييز بين ألمانيا القديمة الخيرة وألمانيا الجديدة السيئة؟

أيضا لم يتنكب الصراع الفلسفي في بريطانيا

العظمى مرارة الحرب. إلى أن قامت الحرب كانت *الهيجلية مكرسة تماما في جامعات إنجلترا واسكتلندا. الآن كل ما يصدر عن العدو أصبح موضع شك كبير. من ضمن ضحايا موجة الكره ضد كل ما هو ألماني كان الفيلسوف رجل الدولة ر.ب. هيلدين. كان هيجليا ومن أتباع ت.هـ. جرين، كما كان رجل سياسة ليبرالي. حين نشبت الحرب كان لوردا مستشارا في وزارة اسموث. أثير احتجاج شعبي صارخ ضد رجل الدولة هذا الذي قال يوما إن ألمانيا «وطني الروحي». عداوة أزمنة الحرب ضد الفلسفة الألمانية تمثلت بطريقة أخرى عند ل.ت. هوبهاوس في كتابه *The Metaphysical Theory od the State* (1918). هذا كتاب ناقد لفلسفة برنارد بوسانكويت الهيجلية السياسية. في مقدمته يهديه إلى ابنه الذي كان يحارب في الخنادق ضد العدو نفسه الذي حاول أبوه التغلب عليه ببراهين فلسفية - الروح الألمانية.

وبالطبع ثمة طرق أقل وضوحا أثرت عبرها الحرب في الفلسفة. واحد من أهم أعمال فلسفة القرن العشرين، *Tractatus Logico-Philosophicus*، كان أعد وكتب حين كان كاتبه مقاتلا نشطا أو سجين حرب. أليست هناك علاقة بين النغمة المكروبة التي تشوب هذا العمل الغريب واللافت وبين هذه الخلفية البيوجرافية؟

جعلت الحرب العالمية الأولى الفلسفة أكثر وطنية كما جعلت الفروق بين الموروثات القومية في الفلسفة أكثر أهمية. وكذا كان شأن الحرب العالمية الثانية والحرب الباردة اللاحقة له، حيث عملت النزاعات القومية والأيدولوجية على عزل الفلاسفة ومدارس أخرى عن بعضها البعض. أيضا أسهمت البراهين الفلسفية بنصيبها في الحروب الإعلامية. لقد أقيمت مؤتمرات للفلسفة وبذلت جهود أخرى لإقامة نقاشات حبية بين الفلاسفة. غير أنه كانت هناك صعوبة كبيرة في إيجاد سبيل للعودة إلى مناخ نقاشات القرن التاسع عشر. يبدو أن اليوتوبيا الرواقية الخاصة بوضع عالم فلاسفة سلمي تظل بعيدة المنال.

س.ن.

Modri Eksteins, *Rites of Spring: The Great War and the Birth of the Modern Age* (Boston, 1989).

Robert Wohl, *The Generation of 1914* (Cambridge, Mass., 1979).

* **حر؛ الحرية**: انظر مجموعتين من المداخل: (1) الحرية والحتمية؛ الحتمية؛ العلمية، الحتمية؛ القدرية؛ الإنشاء [الانبثاق]؛ الإرادة؛ الاستقلالية؛ الطوعية؛ الرغبات المقبولة والمرفوضة؛ العفوية واللامبالاة؛ التساوقية واللاتساوقية؛ المسؤولية؛ الجبرية؛ القضاء؛ الأربع، الحريات؛ حرية الكلام؛ (2) الحرية السياسية، الحرية؛ التحرر؛ التحية؛ الحرية عبر الفكر والخيرية؛ حرية العقل والخيرية؛ تقرير المصير؛ الحق في وطن؛ السيطرة؛ الإمبريالية.

* **الحرية السياسية**. يمكن اعتبار إشكالية الحرية السياسية إشكالية في التوفيق بين قيمة الحرية والقيود التي يبدو أنها تشكل جانبا أساسيا في الحياة في مجتمع سياسي. ثمة مقاربة بدهية تعين تلك المهمة في طرح حل وسط: يتوجب التضحية بقدر من الحرية، ولكن يتوجب أن يكون قدرا محدودا. الإشكالية إذن تكمن في موضع رسم الحد الفاصل. ثمة رؤية شهيرة تركن إلى مثل *حقوق الإنسان الأساسية (تسمى أحيانا *بالحقوق الطبيعية)، وتقترح أنها تشكل الحريات التي يتوجب صونها في أي مجتمع. من الأمثلة المفضلة عليها، الحق في حرية الكلام وحرية التجمع، أو الحق في التعاقد، أو الملكية وسيطرة المرء على جسده، ومن ثم الحق في منتجات عمله الخاص. غير أن أية قائمة من مثل هذه الحقوق عرضة للجدل، ويصعب العثور على طريقة موضوعية في تحديد هوية حقوق الناس الأساسية.

تشكل نظرية العقد الاجتماعي أحد المواريث الفلسفية التقليدية التي حاولت إيجاد سبيل لحل تلك الإشكالية (*العقد الاجتماعي). في «*دولة الطبيعة»، فيما يفترض، يتمتع الناس بما يعد بمعنى ما حرية مطلقة، إذ لا حكومة تأمرهم، لكن الحرية السياسية عند كل فرد مقيدة بممارسة سائر الأفراد لها. القيودة المبررة على الحرية إذن هي تلك التي يفرضها العقد المتطلب لتحقيق نظام اجتماعي. هكذا يفترض هوبز أن دولة الطبيعة سوف تكون دولة حرب مستديمة، وأن الحفاظ على السلام يتطلب أن يعطي العقد الحاكم سلطة مطلقة على حياة وموت كل الرعايا. في المقابل، يتبنى لوك رؤية أقل ضررا في دولة الطبيعة؛ إنه يفترض أنها ليست دولة حرب، بل دولة أكثر استقرارا يتمتع أفرادها بحقوق طبيعية في الحياة، الحرية السياسية، الملكية، ولذا يتوجب تقييد سلطات الحكومات في ضوء تلك الحقوق وبرضا المحكومين. تظل رؤية روسو في دولة الطبيعة أكثر إيجابية؛ «لقد ولد الإنسان حرا»، وإذا كان على ذلك «يرسف في الأغلال في كل مكان»، فإن الشيء الوحيد الذي يجعل هذه السلطة مشروعة إنما يتعين في عقد يجمع إرادات الأفراد في «إرادة عامة» يشارك فيه

الجميع. عبر هذا العقد، سوف يفقد المرء «حريته السياسية الطبيعية»، لكنه سوف يكتسب حرية سياسية «مدنية» و«أخلاقية» تجعله حقيقة «أكثر سيادة على نفسه». يتضح إذن أن التصور المطروح من قبل منظّري العقد الاجتماعي في الحرية السياسية إنما يرتهن برؤيتهم في طبيعة دولة الطبيعة، ولأن مثل هذه الدولة تظل شرطا فرضيا لم يسبق تحققه، ثمة صعوبات في توظيف ذلك المفهوم في حل إشكالية الحرية.

هناك مقاربة بديلة نجدها في الفكرة النفعية التي يطرحها جون ستيوارت مل في مقاله *On Liberty* مفادها وجوب ألا تتقيد الحرية إلا «بمبدأ الضرر»: ينبغي أن يكون المرء حرا في القيام بأي شيء لا يتضرر منه الآخرون، في حين يتوجب أن يقوم المجتمع بتقييد السلوكيات المؤذية. يؤكد مل على نحو خاص على فوائد الحرية في التعبير، كما يؤكد وجوب بسط حرية المرء في القيام بسلوكيات قد تؤذيهم، طالما لم يطل الضرر سواهم. غير أن نقاده أشاروا إلى صعوبة عقد هذا التمييز، إذ أن المرء بإيذائه نفسه يجعل منها عضوا أقل فعالية في المجتمع كما أنه ينقص من موارد مشتركة (مثل الموارد الطبية)، ومن ثم فإن في إيذاء النفس إلحاق أذى بالغير.

ثمة نقد أشد حاسمية يقر أن هذه المقاربة تفترض رؤية سلبية وفردانية خالصة في الحرية، كونها تماهي بين الحرية وغياب القيود أو الإكراه. في المقابل، يؤكد فلاسفة من أمثال هيجل وأتباعه أن الأفراد أحرار حقيقة ليس حين يسلكون وفق نزوة أو أخرى، بل حين يحتازون على سيطرة عقلانية على حيواتهم. أيضا فإنه يقترحون أن هذا لا يكون ممكنا إلا عبر الخوض فعلا في حياة المجتمع. يعتقد هيجل أن واجبات الحياة السياسية تهب محتوى موضوعيا عقلانيا لحيوات الأفراد. ثمة من يقترح أن سيطرة الأفراد الفعالة على حيواتهم إنما تكون عبر المشاركة في نظام سياسي ديمقراطي؛ كما أن هناك صيغة لهذه المقاربة نجدها في توكيد ماركس والموروث الماركسي على البعد الاقتصادي للحرية: حرية الناس إنما ترتهن بقدرتهم على استخدام الموارد المادية التي يحتاجونها في تحقيق خياراتهم، وهذا لا يكون إلا عبر التحكم الجماعي في قوى المجتمع الإنتاجية. كل هذه المقترحات تثير الشكوك حول الفكرة التي بدأنا بها، فكرة التوفيق بين حرية الفرد وسلطة المجتمع، إذ أنها تستلزم أنه لا يتسنى للبشر ممارسة حريتهم أصلا إلا بوصفهم كائنات اجتماعية. خلف تلك الاختلافات الفلسفية يكمن جدل مستمر حول ما إذا كان مفهوم *التحرر السياسي يتوجب فهمه بطريقة سلبية أو إيجابية.

ر.جي.ن.

John Stewart Mill, *On Liberty*, various edns., e.g. in Utilitarianism, ed. Mary Warnock (London, 1962).
David Miller (ed.), *Liberty* (Oxford, 1991).
Peter Singer, *Hegel* (Oxford, 1983), ch. 3.

*** الحرية والحتمية**. إشكالية الحرية والحتمية العظيمة تعد في الواقع إشكاليتين، إحداهما ميتافيزيقية وامبيريقية من حيث النوع، والأخرى أخلاقية وتتعلق نوعا بالمواقف. الأولى هي ما إذا كانت الخيارات والسلوكيات البشرية محتمة سببيا أو حرة بطريقة ما. الثانية هي إشكالية مترتبات الحتمية نسبة إلى حيواتنا الأخلاقية، الشخصية، والاجتماعية.

نقول حال تحري الدقة إن*الحتمية في سياق تينك الإشكاليتين تقر عادة مبدأ مفاده أن كل الأوضاع الذهنية وكل الأعمال، بما فيها الخيارات والقرارات، وكل السلوكيات نتائج ضرورية لعلل سابقة. لذا فإن مستقبلنا مثبت حقيقة ولا سبيل لتغييره تماما كما هو حال الماضي. صدق وبطلان هذا المبدأ يرتهن بطبائعنا، بما فيها الطبائع المادية، ولا يتوقف إطلاقا على رغابنا أو آمالنا أو أي من سائر مشاعرنا.

ثمة جدل طويل حول ماهية الحرية ضمن سياق تينك الإشكاليتين. هناك مفاهيم مختلفة تدخل في الإشكالية الواقعية والموقفية. الحرية الميتافيزيقية أو *الإنشاء [الانبثاق]، أحد النوعين الأساسيين، تتضمن ألا يكون المرء محكوما كلية من قبل قوانين سببية حتمية. يرى أنصار هذه الحرية أنه ليست هناك قوانين، للعقل أو الدماغ أو لكليهما، تحسم كلية أمر ما سوف نختاره ونقوم به. أيضا فإن الحرية الميتافيزيقية لا تقر فحسب غياب مثل هذه القوانين، بل تقر أيضا أننا نحتاز على قدرة على اختيار الدرب الذي سوف يتخذه المستقبل.

دعونا نبدأ بالإشكالية الثانية (ثمة صعوبة في الفصل بينهما). في الحياة اليومية، نفترض أن الأفعال الحرة هي بمعنى ما الأفعال الوحيدة التي يمكن أن نعتبر الأشخاص مسؤولين أخلاقيا عنها، أو نستطيع أن نشعر إزاءها محقين بالعرفان بالجميل أو الاستياء (ستراوسن). تقر الأخلاقيات العادية أننا معذورون في القيام بشيء كان من الممكن أن نلام عليه إذا استطعنا تبيان أنه لم يكن لدينا بمعنى ما خيرة في الأمر، أنه بمعنى ما لم يكن بمقدورنا أن نقوم بغير ما قمنا به.

يعتقد بعض الفلاسفة، أشياع اللاتساوقية، أن صحة النزعة الحتمية تستلزم تقويض *المسؤولية الأخلاقية، والعلاقات المتبادلة بين الأشخاص، فضلا عن آمالنا في الحياة، عبر جعل كل الأفعال محتمة. الحرية والحتمية لا يتسق الواحد منهم مع الآخر. أنصار اللاتساوقية الذي يؤمنون ببطلان الحتمية، ويقرون من ثم أن بعض الأفعال مسؤولة أخلاقيا، يسمون *بالقدريين [نسبة إلى القدرة]. أما اللاتساوقيون الذي يقرون الحتمية، وأن المسؤولية الأخلاقية مجرد وهم، فيسمون أحيانا بالحتميين، وفق تسمية وليم جيمس لهم.

آخرون، التساوقيون، ينكرون أن يكون للحتمية مثل هذا الأثر على الحرية والمسؤولية الأخلاقية. أحينا يسمون بأنصار الحتمية المرنة، لكن هذه التسمية تؤثر سلبا كونها تعمل على دمج إشكالية صحة الحتمية (الإشكالية الأولى) بإشكالية استجابتنا المناسبة لها (الإشكالية الثانية). الراهن أن بعضا من هؤلاء الفلسفة لا يعتقد في الحتمية، وربما لا يقر إنكارها، بل يقتصر على إقرار أن صدقها لا يستلزم أننا لسنا أحرارا ومسؤولين. (البديل الممكن منطقيا الآخر - الحتمية باطلة لكن المسؤولية الأخلاقية تظل وهما - بديل لا يناصره أحد ولا اسم له. ربما يتعين علينا تسميته باللبيرتاينية.)

يركن التساوقيون إلى زعم أن معنى كلمة «حر» الذي يتوجب أن تكون الأفعال وفقه حرة كي ما تكون مسؤولة أخلاقيا ليس المتعلق بالإنشاء والمناقض لكلمة «مسبب» أو «محتم». نحتاج فحسب لأن نكون أحرارا بالمعنى المناقض لـ «مكرهين» أو «مجبرين». نحتاج فحسب لأن نكون إراديين بهذا المعنى. كل ما نريده هو الإرادية. (فكر فيما يعوز السجناء، أو أي شخص يعاني من الإدمان.) وفق تحليل جي.إي. مور الشهير، أنا حر في تأدية الفعل لو كان بمقدوري القيام بشيء مخالف؛ غير أنه يتوجب فهم هذه القضية الأخيرة على اعتبار أنها تقر أنه كان بمقدوري أن أقوم بغير الذي قمت به لو أنني اخترت ذلك. من ثم كان بمقدوري أن أقوم بغير الذي قمت به حتى لو كانت النزعة الحتمية صحيحة.

يبدو أن تحليل مور يأسر جانبا كبيرا من المميز قبل - النظري الدارج بين اختراقات القانون الأخلاقي المعذورة وغير المعذورة. الفكرة الأساسية هنا هي أن بعض الأفعال تنجم عن خيارات فعالة يقوم بها الفاعل، ومن ثم فهي حرة، وبعض آخر لا تنجم عن مثل هذه الخيارات، ومن فإنها ليست حرة. غير أن تحليل مور يخطئ فيما يبدو بيت القصيد من وجهة نظر القدريين، لأنهم يقولون، لو كانت الحتمية صحيحة، لما كان بمقدوري غير ما اخترت بالمعنى الناسب، ومن ثم ما كان لي أن أسلك إلا على النحو الذي سلكت. ما كان لي أن أنشئ أي شيء. هكذا، فيما يقولون، يتم تقويض المسؤولية الأخلاقية.

جادل هوندرتش بشكل مقنع بأن الجدل المستمر منذ عهد طويل بين التساوقية واللاتساوقية إنما يرجع إلى ما يقوم بإغفاله، الغموض المنظومي في الحديث عن الحرية. لدى كل منا معنيان للحرية، يتضمن أحدهما الإنشاء والإرادية، في حين يقتصر الثاني على الإرادية. لو صح هذا، فإن كلا من التساوقية واللاتساوقية باطل - فكلاهما يزعم أن لدينا مفهوما واحدا في الحرية أو أن هناك مفهوما صحيحا واحدا في الحرية. عند هوندرتش، يتوجب تغيير شيء في المسؤولية الأخلاقية وأشياء أكثر يتوجب تغييرها لو كانت الحتمية صحيحة، ولكن لا مدعاة لتغيير كل شيء. الإشكالية موقفية أكثر منها مفهومية. بعض من مواقفنا واستجاباتنا الراهنة، التي ترتهن بأفكار عن الإنشاء، تعد مستحيلة حال صحة الحتمية. لكن أنواعا أخرى تظل ممكنة. تبقى أنواع من «آمال الحياة، المشاعر الشخصية، المعرفة، المسؤولية الأخلاقية، صحة الأفعال، والمواقف الأخلاقية للأشخاص،...، وحيواتنا لا تصبح معتمة، بل تظل جديرة بالاحتفاء».

نعود الآن إلى المسألة الامبيريقية. ثمة محاجة تاريخية ضد الحتمية تتعلق بخبراتنا المشتركة الخاصة بالاختيار واتخاذ القرارات. في حالة الاختيار أو اتخاذ القرارات الفعلية، أعي مباشرة حريتي في تحقيق أحد البدائل - أعرف أنه بصرف النظر عما يحدث أمامي الآن، أو بصرفه عما يكون الآن، أستطيع الآن أن أرفع ذراعي أو أن أحجم عن رفعها. حرية الإنشاء هذه، التي لا أعيها بشكل يقيني، لا تتسق مع الحتمية، ما يستلزم بطلانها. يجيب جون ستيوارت مل بأن هذا الوعي المفترض من جانبي مجرد ذكرى لمناسبات ماضية واستدلال خاطئ منها، مناسبات قمنا فيها بشيء شبيه بالبديل الأول، وأخرى قمنا فيها بشيء شبيه بالثاني. لكننا في كل تلك المناسبات، فيما يجادل مل، نتبع دوافعنا الأقوى؛ وفي الحالة الراهنة محتم علينا القيام بما سوف نقوم به. قد يكون وعينا المفترض بالإنشاء من نوع الوعي بالنفس الميتافيزيقية - التي قبلها كل الفلاسفة إلى أن قال هيوم «إنني لا أستطيع العثور عليها»، وبدا أنه محق.

على المنوال نفسه، جادل البعض بأن *القدرية لا تعطي فيما يبدو تفسيرا للفعل البشري. إنها تترك فراغا في السياق الذي يتوجب فيه طرح تفسير. لنا أن نضيف أن الفراغ لا يملؤه إلا شيء غريب حقا. الكينونة المرغوب فيها ـ التي نسميها العقل، النفس، الذات، الفاعل، المنشئ ـ يتوجب أن تكون مرتبطة إلى حد كاف بالماضي بحيث تشكل محلا مستمرا للمسؤولية الشخصية، وأن تكون أيضا منفصلة عنه إلى حد كاف بحيث لا يحتم ماضيها حاضرها. يتوجب أن تكون مرتبطة إلى حد كاف بالسلسلة السببية بحيث تستطيع مقاطعتها، وأن تكون منفصلة عنها إلى حد يجعلها قادرة على تجنب شركها. يتوجب أن تكون عرضة للتشكيل وقد تكون محكومة بالدوافع، التهديدات، العقوبات، والرغبات، ولكن دون أن تكون محكومة كلية من قبلها. إنها تشبه كثيرا إله النهر، الذي يوظف في تفسير ما يبدو سلوكا حرا يقوم به النهر ـ تفسير شدة تياره وسائر ما يحدث فيه ـ إلى أن نحصل على تفسير أفضل عبر الجغرافيا الفيزيقية، علم الأرصاد، والفيزياء. قد تعتقد أن العقل أو المنشئ أو أيا ما كان، أسوأ بكثير مما يسميه جلبرت رايل مستخفا «الشبح في الآلة».

إذا بدت اللاحتمية نظرية عتيقة في وصفها لما هو أساسي في الحرية (يتحدث ستراوسن عن ميتافيزيقاها «الغامضة» والمذعورة) فإنه بمقدورها أن تكون معاصرة في براهينها على أن بعض الأشياء حرة. يزعم أنصار اللاحتمية أن هيبة العلم الفيزيقي وجدارته بالاحترام يعملان في صالحهم. يقال إن *ميكانيكا الكم قد أنكرت الحتمية السببية. بيد أن نوع الحتمية المتضمنة في ميكانيكا الكم هي العشوائية، المصادفة المحضة. إذا ارتعشت ذراعي بشكل عشوائي وضربت شخصا ما، فهذا هو نوع الظروف الذي يعفيني من المسؤولية الأخلاقية. الواقع أنه يتوجب أن يكون هناك ارتباط سببي ما بين فعلي وحياتي الماضية كي يحق لي أن أعتبره فعلي الذي يخصني. تحتاج القدرية إلى تلمس طريق بين صخرة العشوائية وصخرة الحتمية، وقد لا يكون ثمة درب من هكذا قبيل.

ر.سي.و.

J.C. Eccles and K.R. Popper, *The Self and its Brain* (Berlin, 1977).

T. Honderich, *A Theory of Determinism: The Mind, Neuro-science*, and Life-Hopes (Oxford, 1988).

G.E. Moore, *Ethics* (London, 1912).

P.F. Stawson, 'Freedom and Resentment', in *Studies in the Philosophy of Thought and Action* (Oxford, 1968).

R. Weatherford, *The Implications of Determinism* (London, 1991).

*** حرية الخيرية والعقل.** نظرية تقول إن الإنسان الخيّر العقلاني حر، حتى لو كان عبدا، وهي نظرية اشتهر بها *الرواقيون، رغم أنها سبقتهم وبقيت بعدهم طويلا. يعتقد كثيرون أن الحديث عن «الحرية» على هذا النحو ينأى كلية عن الاستخدام المجمع عليه، ومن ثم يجعل الاختلاف الذي يحتاز على معنى مستحيلا. ولكن إذا كانت الحرية تعني نقيض نقيض «العبودية»، فإن وصفها بأنها مهددة بالعبودية لرغبات ضارة أو منافية للعقل يحتاز على أقل تقدير على معنى. وفق مفهوم الحرية الذي يقر أنها القدرة على إرادة المعقول والخير، تختفي إشكالية *الحرية والحتمية، على اعتبار أنه إذا أرغم المرء على أن يسلك بطريقة عقلانية وأصبح حرا بفضل ذلك، فإن القدرة على القيام بسلوك مغاير، بالمعنى اللاحتمي، لا طائل من ورائها.

ك.م.

M.J. Adler, *The Idea of Freedom* (New York, 1958).

*** حرية الكلام.** حرية الكلام (بمعناه الواسع، التعبير عن منطوقات لفظية وغير لفظية)، التي يحتفى بها بوصفها أول *الحريات السياسية المدنية، مفيدة بوصفها شرطا ضروريا للبحث، وتحتاز على قيمة بذاتها بوصفها عاملا في رفاهة الفرد وتحقق ذاته.

ثمة صنفان من الأسس المشروعة لتقييد حرية الكلام، إجرائية، تتضمن قيودا على الزمان، المكان، وأسلوب شكل ومنتديات وجودها، وجوهرية، تتضمن قيودا على المحتوى ، التشهير، القذف، التحريض على التمرد، الخ. غير أنه حتى في هذه الحالة الأخيرة، نادرا ما تكون القيود المسبقة (في مقابل الاستجابات المدنية أو الجنائية التي تحدث بعد الواقعة) قيودا مبررة. يجادل البعض بأن الكلام قد يسيء أو يزعج لكنه لا يؤذي إطلاقا، في حين يسلم آخرون بإمكان أن يحدث الكلام أذى، لكنهم يرون أن نفعه أكثر من أذاه بوجه عام، فضلا عن الأذى الناجم حال الحول دونه. أيضا ثمة من يفضل الرقابة على الأدب الفضائحي والبذاءة بسبب الأذى الناتج الذي يطال الطبقات سريعة التأثر من الأشخاص.

وكما هو الحال نسبة إلى سائر الحريات، يتوجب أن نقارن قيمة حرية الكلام بجدواها؛ في غياب الفرص التي توفرها الثروة والقوة، قد لا تجدي حرية المرء في الكلام حتى في المجتمع الليبرالي سوى القليل. ومهما يكن من أمر، سوف تتأثر بطريقة مجحفة حتى إذا كانت

المساواة في حرية الكلام قد تم ضمانها عبر القانون.

هـ.أي.ب.

Frederick, Schauer, *Free Speech: A philosophical Inquiry* (Cambridge, 1982).

* **التحرر.** ما الحرية السياسية؟ في العالم القديم، خصوصا عند اليونانيين، أن تكون حرا هو أن تكون قادرا على الإسهام في حكومة مدينتك. لا تكون القوانين مشروعة ما لم يكن لدى المرء حق للمشاركة في خلقها وإلغائها. أن تكون حرا هو ألا تُكرَه على الامتثال لقوانين خلقت لك ولم تخلق من أجلك. لقد استلزم هذا النوع من *الديمقراطية إمكان تتدخل الحكومة والقوانين في كل مجالات الحياة. لم يكن الإنسان حرا ولم يطالب بالتحرر من مثل هذه الرقابة. كل ما طالب به الديمقراطيون هو أن يكون كل إنسان عرضة بقدر متساو للنقد، التحقيق، والاستدعاء للمثول أمام القانون، إذا استدعى الأمر، أو أية ترتيبات أخرى من حق المواطنين تشكيلها والحفاظ عليها.

في العالم الحديث، فرضت نفسها فكرة ـ طرح أوضح صياغة لها بنجامين كونستانت ـ مفادها أن ثمة مجالا للحياة ـ الحياة الخصوصية ـ لا يفضل، إلا في حالات استثنائية، تدخل السلطة فيه. يستفسر السؤال المركزي الذي طرح في العالم القديم عمن يتوجب عليه أن يقوم بحكمي. البعض أناط المهمة بالملك، في حين أناطها آخرون بالأفضل، الأغنى، الأشجع، الأغلبية، المحاكم القانونية، أو الإجماع المطلق. افترض العالم القديم أن الحياة واحدة، وأن القانون والحكومة تغطيها كلها ـ ليس ثمة سبب يدعو لحماية أي جانب منها من مثل هذه المراقبة. في العالم الحديث، إما تاريخيا بسبب صراع الكنيسة ضد تدخل الدولة الدنيوية، أو نتيجة لازدهار المشروع الخصوصي، الصناعة، التجارة، ورغبتها في أن تحمي نفسها ضد تدخل الدولة، أو لأي سبب آخر، نفترض أن ثمة جبهة تفصل الحياة العامة عن الخاصة؛ وأنه بصرف النظر عن ضيق المجال الخصوصي، الذي أستطيع ضمنه أن أتصرف وفق مشيئتي ـ أعيش كما أريد، أعتقد فيما أرغب، وأقول ما أشاء ـ طالما أن ذلك لا يتدخل في حقوق مشابهة يحتازها الآخرون، أو يقوض النظام الذي يمكّن من هذا النوع من التدابير. هذه هي الرؤية الليبرالية الكلاسيكية، التي عبر عنها أو عن أجزاء منها في مختلف إعلانات حقوق الإنسان في أمريكا وفرنسا، وفي أعمال كتّاب من أمثال لوك، فولتير، توم بين، كونستانت، وجون ستيوارت مل. حين نتحدث عن الحريات المدنية أو القيم المتحضرة، فإن هذا هو وكدنا.

افتراض أن البشر في حاجة لمن يحميهم من بعضهم بعضا ومن الحكومة أمر لا يقبل بشكل تام في أي جزء من العالم، وما أسميته بالرؤية اليونانية القديمة أو الرؤية الكلاسيكية إنما تطرح في شكل براهين من القبيل التالي: «أنت تقول إن للفرد حق تخير نوع الحياة الذي يفضل. لكن هذا لا يسري على الجميع؟ إذا كان الفرد جاهلا، ليس ناضجا، غير متعلم، معاقا ذهنيا، يرفض فرص العناية الصحية والتطوير، لن يعرف كيف يختار. إنه لن يعرف إطلاقا ما يريده حقا. إذا وجد آخرون يفهمون ماهية الطبيعة البشرية وما تتوق إليه، وإذا كانوا يؤدون للأشخاص، ربما عبر قدر من التحكم، ما سوف يؤديه أولئك الأشخاص لو أنهم كانوا أكثر حكمة، علما، نضجا، وتطورا، فهل يقومون بتقييد حرياتهم؟ إنهم يتدخلون في حيوات الآخرين، لكنهم لا يقومون بذلك إلا كي يمكنوهم من القيام بما كانوا ليقوموا بهم لو أنهم علموا ما يكفي، أو كانوا في أفضل حالاتهم دائما، عوضا عن الامتثال لعواطف لاعقلانية، أو سلوكيات صبيانية، أو الإذعان للجانب الحيواني في طبيعتهم. هل يعد هذا تدخلا بأي شكل؟ إذا أرغم الآباء أو المدرسون الأطفال غير الراغبين على الذهاب إلى المدرسة أو على الاجتهاد، باسم ما يرغب أولئك الأطفال فيه حقيقة، رغم أنهم قد يجهلون رغبتهم هذه، إذ هذا ما يتوجب على كل إنسان بوصفه إنسانا أن يرغب فيه لكونهم بشرا، فهل يقومون بتقييد حريتهم؟ بالتوكيد أنهم لا يقومون بذلك. إن الآباء والمدرسين إنما يكشفون النقاب عن أنفسهم المستترة أو الحقيقية، ويلبون حاجاتهم، في مقابل مطالبهم العابرة التي تفضحها نفوس أكثر سطحية سوف يسلخها قدر أكبر من النضج كما يُسلخ الجلد».

لو قمت بالاستعاضة عن الآباء بالكنيسة، أو الحزب، أو الدولة، سوف تحصل على نظرية تم تأسيس معظم السلطة الحديثة عليها. هكذا يقال لنا إن طاعة تلك المؤسسات إنما هي طاعة لأنفسنا، ومن ثم ليس ثمة عبودية، فالمؤسسات تجسد أنفسنا في أفضل حالاتها وأكثرها حكمة، وضبط الذات ليس ضبطا، والتحكم الذاتي ليس تحكما.

النزاع بين تينك الرؤيتين في مختلف صيغهما إنما يشكل أحد المسائل السياسية الكبرى في الأزمنة الحديثة. يقر طرف أن وضع القنينة في مكان لا يصل إليه مدمن الخمر ليس تقييدا لحرياته؛ لو منع من تعاطي الخمر، ولو بالإكراه، سوف يكون أكثر صحة ومن ثم

أقدر على القيام بدوره بوصفه إنسانا ومواطنا، سوف يكون أقرب إلى نفسه، ومن ثم أكثر حرية، مما هو عليه لو أنه تحصل على القنينة ودمر صحته وعقله. حقيقة أنه يجهل هذا لا تعدو أن تكون عرضا لمرضه، أو جهله برغباته الحقيقية. في المقابل لا ينكر الطرف الآخر وجوب تقييد السلوك ضد الاجتماعي، أو أن ثمة ما يدعو لمنع البشر من إيذاء أنفسهم أو من إحداث الضرر برفاهة أبنائهم أو غيرهم، لكنه ينكر أن يكون مثل هذا التقييد، رغم كونه مبررا، تحررا. قد يتوجب تقييد الحريات لإفساح المجال لأشياء خيّرة أخرى، الأمن أو السلام أو الصحة؛ أو أنه قد يتوجب تقييد الحريات في الحاضر لإفساح المجال لمزيد منها في المستقبل؛ لكن تقييد الحريات لا يعني توفيرها، والإكراه، بصرف النظر عن طريقتنا في تبريره، ليس تحررا. الحرية، فيما يقولون، مجرد قيمة من القيم المتعددة، وإذا كانت عائقا لتأمين غايات أخرى لا تقل أهمية، أو إذا كانت تقلل من فرص الناس في تحقيق تلك الغايات، فيتوجب أن تفسح الطريق.

يرد الطرف الآخر على هذا بقوله إنه يفترض تقسيما للحياة إلى خاصة وعامة - إنه يفترض أن الناس قد يرغبون في القيام في حيواتهم الخاصة بما لا يرغب آخرون في القيام به، ومن ثم فإنهم يحتاجون إلى حماية أولئك الآخرين - وإن هذه الرؤية في الطبيعة البشرية مؤسسة على خطأ أساسي. الكائن البشري واحد، وفي المجتمع المثالي، حيث يتم تطوير قدرات الجميع، لن يرغب أحد في القيام ما ينفر منه الآخرون أو يرغبون في إيقافه. المقصد المناسب الذي يرومه المصلحون والثوريون هو الإطاحة بالجدران الفاصلة بين البشر، بحيث يظهر كل شيء في العراء، وعيش الرجال والنساء معا دون تقسيمات، بحيث ما يريده الواحد منهم يريده الجميع. الرغبة في أن يترك المرء وشأنه، أن يسمح له بأن يفعل ما يريد دون حاجة إلى اللجوء إلى محاكم - الأسرة ، الرئيس، الحزب، أو الحكومة، أو مجتمع المرء بأسره - إنما هي عرض لعوز التكيف. طلب الحرية من المجتمع إنما هو طلب للتحرر من النفس. يتوجب علاج هذا بتغيير علاقات الملكية وفق الطريقة التي يفضلها الاشتراكيون، أو باستبعاد التفكير النقدي على طريقة الطوائف الدينية وحتى الأنظمة الشيوعية والفاشية.

يقر أحد المذاهب - يمكن تسميته بالمذهب العضوي - أن كل أنواع الفصل سيئة، ومفهوم الحقوق الإنسانية التي يتوجب صونها هو مفهوم السدود - الجدران التي يطلبها البشر للفصل بينهم، التي قد نحتاجها في المجتمعات السيئة، والتي لا مكان لها في عالم عدل منظم تتدفق فيه كل التيارات البشرية في نهر إنساني غير مقسم. وفق المذهب الثاني أو الليبرالي، الحقوق الإنسانية، وفكرة المجال الخاص الذي أتحرر فيه من التحكم، لا غنى عنها للحد الأدنى من الاستقلالية الذي يحتاجها كل إنسان كي يتطور، كل بطريقته الخاصة؛ ذلك أن التنوع كامن في الطبيعة البشرية، وليس شرطا عارضا. يعتقد أشياع هذا المذهب أن تقويض مثل هذه الحقوق لتشييد مجتمع بشري موجه ذاتيا واحدا وشاملا - يتوجه فيه كل شخص شطر الغايات البشرية ذاتها - إنما يدمر مجال التخيّر الفردي، مهما كان ضيقا، الذي لا تجدر الحياة بدونه بالعيش.

بطريقة فجة، وفيما يقر البعض مشوهة، تناصر الأنظمة الشمولية والاستبدادية أحد ذينك المذهبين: في حين تنزع الديمقراطيات الليبرالية إلى المذهب الآخر. وبطبيعة الحال، توجد تنويعات وتوليفات منهما وأخرى توفق بينهما. إنهما الفكرتان الأساسيتان اللتان تنازعا وهيمنا على العالم منذ عصر النهضة.

أي.ب.

*الحرية عبر الخيرية والعقل؛ السياسية، الحرية.

Isiah Berlin, *Four Essays on Liberty* (London, 1969), esp. 'Two Concepts of Liberty'.
——, 'Herzen and Bakunnin on individual liberty', in *Russian Thinkers* (London, 1986).
John Gary, *Liberalism* (Milton Keynes, 1986).
J.S. Mill, *On Liberty* (London, 1859).
David Miller (ed.), *Liberty* (Oxford, 1991).
John Rawls, *Political Liberalism* (New York, 1993).

*** التحررية والمساواة.** يجادل بعض الفلاسفة بأنه محتم على هاتين القيمتين أن تنازع الواحدة منهما الأخرى. باعتبار الاختلاف بين قدرات البشر، سوف يكون هناك نزوع محتم عند البعض لأن يكونوا أكثر نجاحا من غيرهم. لا سبيل إذن للحول دون الإجحاف إلا عبر ممارسة سلطة محكمة لتقييد ازدهار الأكثر نجاحا. يرد آخرون بقولهم إن كل أعضاء المجتمع في حاجة إلى المشاركة بشكل متساو في الثروة المادية والقوة السياسية اللتين يعدان شروطا قبلية للحرية الفعالة؛ التحرر والمساواة ليستا إذن قيمتين متعارضتين بل تكمل الواحدة منهما الأخرى.

ر.جي.ن.

*التحرر؛ المساواة؛ السياسية، الحرية؛ الرفاهة.

Richard Norman, *Free and Equal* (Oxford, 1987).

* **الانحراف السببي.** ارتباط سببي شاذ بين حدث أو وضع وآخر. الانحراف السببي قادر على أن يثير المشاكل للنظريات السببية الخاصة بالفعل القصدي والإدراك الحسي مثلا. قد تقر نظرية سببية خام مثلا أن أ يقوم قصدا بالسلوك س إذا كان أ ينوي القيام بـ س ونيته هذه هي علة قيامه بـ س. تخيل أن أ تنوي مكالمة عمها، لكنها قامت خطأ بطلب رقم أمها. إذا تصادف أن أجاب عمها، فإن نية أ هي علة مكالمتها إياه؛ لكن مكالمتها إياه حدث اتفاقي إلى حد يحول دون أن يكون قصديا. في مثال شهير، نية أ في كسر مزهرية باهظة الثمن تثير أعصابه إلى حد يجعل الزهرية تفلت من يديه المرتعشتين على الأرضية الصلبة. على ذلك، قد نرتاب في كونه قد «كسر أ للزهرية» فعلا.

أي.ر.م.

*الذهنية، السببية.

C. Peacocke, *Holistic Explanation* (Oxford, 1979).

* **الحركة. يتحرك س إذا وفقط إذا س في مكان ما، م1 في وقت ما ق1 وص في مكان متميز عدديا م2 في وقت لاحق ق2، وس يوجد في فئة متراصة من الأماكن بين م1 و م2 في كل الأوقات الفاصلة بين ق1 و ق2.**

من ضمن الإشكاليات الفلسفة المتعلق بالحركة: ما الشيء الذي يجب أن يبدأ بالتحرك؟ ما طول الفترة التي يمضيها البدء في التحرك؟ فضلا عن إثبات أو دحض مبدأ المادية الذي يقر أن كل تغير حركة والمبدأ البارمنيدي القائل إنه لا وجود لأي تغير (ومن ثم لا وجود لحركة). أربع من مفارقات *زينون إشكاليات فلسفية تتعلق بالحركة: آخيل والسلحفاة، المثنوية، السهم الطائر، والاستديوم.

س.ب.

Aristotle, *Physics*, bks. I, II, tr. with intro. and notes by William Charlton (Oxford, 1970); bks. III and IV, tr. with intro. and notes by Edward Hussey (Oxford, 1983).
George Berke;ey, *De Motu, in The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*, ed. A.A. Luce and T.E. Jessop (London, 1948-57).

* **الحزمة، نظرية، في النفس.** نظرية امبيريقية في *الهوية الشخصية. اعتبرت نظرية هيوم ـ التي تقر أننا لا نعي إطلاقا *بالنفس بوصفها جوهرا، بل نعيها فحسب بوصفها «حزمة من الإدراكات الحسية المختلفة» ـ إنكارا مرتابا للهوية الشخصية. بطريقة أكثر اتساقا مع العقل، يمكن اعتبار مفاد رؤيته هو أن يتوجب تأويل الوحدة المركبة بطريقة خاصة أو هوية النفس عبر علاقات سببية متغيرة باستمرار، أقرب شبها بهوية مسرحية مركبة منها إلى الشيء المادي البسيط. قام وليم جيمس بتطوير نظرية هيومية في النفس.

ر.س.دز

David Hume, *A Treatise of Human Nature*, I. iv. 6.
William James, *The Principles of Psychology* (New York, 1890).

* **الحساب.** لغة صورية وقواعد لمداولة تعبيرات هذه اللغة. مثال ذلك، بتطبيق *الخوارزميات على الأرقام العربية، نستطيع تحديد قيم الدوال الحسابية. يستخدم الحساب المنطقي لتشكيل *براهين سليمة. يمكن وصفه بأنه سنتاكس المنطق، حيث يتعلق السنتاكس بشكل التعبيرات وبنيتها، لا بمحتواها.

يشتمل سنتاكس المنطق على جزأين: النحو والنسق الاستنباطي. النحو نفسه عبارة عن قائمة من الرموز أو القواعد الخاصة بتشكيل رموز اللغة المنطقية، وتحديد لهوية السلاسل المتناهية التي تعتبر جملا أو صياغات مشكّلة بطريقة صحيحة (صياغات مفيدة). يتكون نسق المنطق الاستنباطي من مبادئ وقواعد استدلال تستخدم في تشكيل إثباتات لجمل تنتمي إلى اللغة المنطقية. يمكن كتابة المبادئ في أية خطوة من خطوات الإثبات، وهي لا تركن إلى أية مقدمات؛ أما قواعد الاستدلال فتسمح بكتابة الجملة في إحدى خطوات الإثبات طالما استوفيت شروط مناسبة. يتوجب أن يشتمل النسق الاستنباطي على قاعدة استدلالية واحدة على الأقل، غير أنه لا يشترط احتيازه على أية مبادئ. النسق الاستنباطي نسق اكسوماتي إذا اشتمل على مبادئ، وهو نسق طبيعي إذا لم يشتمل على أي مبدأ. إثبات الجملة س من فئة من المقدمات (سلسلة متناهية ليست خالية من الجمل، بحيث إن آخر عنصر في السلسلة هو س وكل عنصر فيها إما عنصر في (أو مبدأ أو يلزم وفق قاعدة استدلالية عن جملة أو أكثر من الجمل التي تسبقه. بمقدور المرء أن يحدد آليا ما إذا كانت أية سلسلة معطاة من الجمل تشكل إثباتا.

رغم أن الحسابات المنطقية قابلة بذاتها لأن تكون موضعا للدراسة، فإن تطبيقها على تشكيل البراهين ونقدها هو ما يحقق وظيفتها الأصلية. البرهان المعبر عنه بالإنجليزية لا يكون سليما إلا إذا استحال صدق جميع مقدماته وبطلان نتيجته. يمكن تصنيف البراهين السليمة وفق أشكالها أو صورها. مثال ذلك، يسهل أن نرى أن البرهانين التاليين يحتازان على الصورة نفسها،

رغم اختلاف المحتوى أو الموضوع. إذا فازت ويلز، تخسر إنجلترا؛ فازت ويلز؛ ولذا فقد خسرت إنجلترا. إذا كان جون طويلا، فإن جون ثقيل الوزن؛ جون طويل؛ ولذا فإن جون ثقيل الوزن. تختلف الحسابات المنطقية باختلاف أنواع أشكال البراهين السليمة التي تركز عليها. مثال ذلك، *الحساب القضوي معني بالبراهين التي ترتهن سلامتها بمعاني الروابط الدال - صدقية، في مثالينا الآخرين «إذا...ف ..»..

غالبا ما يصعب إثبات البراهين المصاغة بالإنجليزية، ولذا يفضل ترميزها إلى حساب منطقي، الذي يتصف بأنه موجز ومحدد المعاني، ثم تحديد ما إذا كانت الجمل المترجمة تشكل *إثباتا أو يمكن أن تشكل إثباتا عبر إضافة بعض الخطوات. نستطيع مثلا ترجمة البرهان البسيط الذي أثبت هزيمة إنجلترا إلى الحساب القضوي: دع «و» تمثل «تكسب ويلز»، «ن» تمثل «تخسر إنجلترا»، و«و ← ن» تمثل «إذا كسبت ويلز، خسرت إنجلترا». نستطيع الآن تشكيل إثبات للبرهان المترجم عبر تطبيق قاعدة استدلالية تعرف باسم «مودس بونيندو بونس»، التي تجوز الانتقال من زوجين من الجمل تتخذان الشكل س، س ← ص، إلى الجملة التي تتخذ الشكل ص، بحيث تبرر النقلة في برهاننا المترجم من «و»، «و ← ن»، إلى «ن».

لضمان أن وجود إثبات يستلزم سلامة البرهان الإنجليزي الأصلي، يتوجب أن تكون قواعد الاستدلال حافظة للصدق. يوظف علم دلالة الحساب مفهوم التأويل في تحليل المواقف التي تصدق أو تبطل فيها الجمل. يعرّف البرهان السليم في الحساب بأنه البرهان الذي تصدق نتيجته في كل تأويل تصدق وفقه مقدماته. لذا، فإن الحد الأدنى الذي يتوجب استيفاؤه من قبل قواعد الاستدلال أن تكون صحيحة: إذا كان هناك إثبات لـ س من الفئة (، فإن البرهان الذي تشكل (مقدماته وس نتيجته برهان سليم.

أي.د.أو.

A. Church, *Introduction to Mathematical Logic* (Princeton, NJ, 1956), i *introduction*, sec. 7.

W. Kneale and M Kneale, *The Development of Logic* (Oxford, 1962), ch. 9.

E.J. Lemmon, *Beginning Logic* (London, 1965).

*** الحساب، أسس علم.** علم الحساب هو دراسة الأعداد الطبيعية - 0، 1، 2، 3، .... بمقدور أسس علم الحساب أن تخدم ثلاثة اهتمامات مترابطة: الاهتمام بالاكسمة المحكمة، الاهتمام الابستمولوجي بمصادر ومبررات معرفتنا *بالأعداد، والاهتمام الأنطولوجي بطبيعة الأعداد.

قام ديدكند، وتبعه بيانو، بفحص مفهوم توالي الأعداد الطبيعية وبتشكيل أساس اكسوماتي للحساب عرف دون وجه حق باسم بدهيات بيانو. تتعين الفكرة وراء الأساس الاكسوماتي في طرح عدد قليل من البدهيات، يعبر عنها بعدد قليل من الأوليات، الحدود غير المنطقية، التي يمكن أن نشتق منها جملا أخرى. الحدود الأولية المستخدمة هي «0» (0 هو العدد الطبيعي الأول)، «تال» (تالي 0 هو 1، تالي 1 هو 2، الخ) و«عدد طبيعي»، والبدهيات الخمس هي:

1. 0 عدد طبيعي.
2. تال أي عدد طبيعي عدد طبيعي.
3. لا عددين طبيعيين لهما التالي نفس.
4. بالنسبة إلى أية خاصية س، إذا كان 0 يختص ب س، وتالي أي عدد طبيعي يختص ب س يختص أيضا ب س، فإن كل عدد طبيعي يختص ب س (مبدأ الاستقراء الرياضي).

إن هذا الأساس الاكسوماتي غير الصوري ينظم الحقائق الرياضية ضمن نسق مختصر. بالمقدور جعل هذا الأساس صوريا عبر ترجمة البدهيات إلى لغة صورية يمكن منها اشتقاق المبرهنات عبر إثباتات (رغم أن مبرهنة *اللاتمام التي أقرها جودل تضع عراقيل في طريق أية أكسمة صورية).

ولكن، كيف يتسنى تفسير معرفتنا بالحقائق الحسابية؟ يطرح الأساس الاكسوماتي إجابة جزئية عن هذا السؤال: إذا افترضنا الدراية بالبدهيات، فإن معرفة المبرهنات معرفة منطقية بالنتائج المنطقية المترتبة على البدهيات. السؤال المعلق هو: كيف نعرف البدهيات؟ وفق النموذج الإقليدي، نعرف البدهيات لأنها بينة بذاتها، لكن هذه الإجابة قاصرة لأن أحكام البيان الذاتي سيئة السمعة، كونها عرضة للخطأ. عوضا عن الركون إلى البيان الذاتي مباشرة، يقوم فريجه بتطوير نزعته *المنطقانية. يتكون مشروع هذه النزعة من ثلاثة أجزاء: تعريف مفردات الحساب عبر مفردات المنطق وحدها؛ المماهاة بين الأعداد الطبيعية و«أشياء منطقية»؛ واشتقاق بدهيات بيانو بوصفها نتائج منطقية لبدهيات منطقية. هكذا يقوم مشروع النزعة المنطقية بتأسيس المعرفة بالحقائق الحسابية على المعرفة بالبدهيات المنطقية التي يعتبرها فريجه بيّنة بذاتها. غير أن *مفارقة رسل تقوض هذا التفسير، إذ إنها تثبت أن منطق فريجه متناقض، وقد استهلت بحثا تأسيسيا نشطا في بداية هذا القرن.

بالمقدور الارتياب في فكرة الأساس

الابستمولوجي للحساب نفسها؛ «2+2=4» مثلا أكثر وضوحا ويقينية من أية بدهيات مبهمة من بدهيات المنطق أو حساب الفئات يمكن أن تشتق منها. على ذلك، ثمة حاجة إلى طرح تصور في الأساس الأنطولوجي للحساب. ذلك أنه يستبان بداهة أن الحقائق الحسابية تتعلق بأشياء - هي الأعداد. ولكن ما نوع هذه الأشياء؟ لا يبدو أنها مادية ولا ذهنية، إذ قد لا يكون هناك عدد كاف منها ليؤدي وظيفة الأعداد، كما أن الأعداد تعد كينونات ضرورية خلافا للأشياء المادية والذهنية. هكذا يبدو أن الأعداد *كينونات مجردة، تماما كما أراد لنا الأفلاطونيون أن نعتقد: إما توال فذ أو توال أكثر شمولية من الأشياء المجردة، من قبيل الفئات، وفي الحالين ثمة عوز للقوى السببية. هكذا تبرز المشاكل الابستمولوجية ثانية على السطح، إذ ليس هناك مذهب متفق عليه في الكيفية التي تكون عليها درايتنا بالأشياء المجردة.

أي.د.أو.

P. Benacerraf and H. Putnam (eds.), *Philosophy of Mathematics*, 2nd edn. (Cambridge, 1983).

G. Frege, *The Foundations of Arithmetic*, tr., J.L. Austin, 2nd edn. (Oxford, 1953).

I. Lakatos, *'Infinite Regress and the Foundations of Mathematics'*, in *Mathematics, Science and Epistemolgy*, ed. J. Worral and G. Currie . (Cambridge, 1978).

* **الحواسيب.** أجهزة تتم فيها الحسابات الصورية بطريقة آلية. الحوسبة عملية شبه - استدلالية تعرّف عبر فئة من البنى التمثيلية، ونتائج من مداولة تلك البنى وفق مجموعة محددة من الرموز. قد ينجم عن التطبيقات العملية لهذه الرموز خلق، تحويل، أو حذف بنى رمزية في أية مرحلة في المعالجة. يؤدي الحاسوب الرقمي الحديث تلك المهام حين يرشد *ببرنامج يتضمن تعليمات للقيام بعلميات محددة في سلسلة معطاة. إذا أخفقت التعليمات المحددة في برنامج معطى في مناظرة العلميات الأساسية في الآلة بطريقة مباشرة، يتوجب تحويلها أو إعادة تأويلها إلى لغة برمجية أخرى تناظر عملياتها مباشرة، أو تأويلها في لغة تناظر بطريقة أكثر شبها للعلميات الأساسية في الآلة. أخيرا نصل إلى مستوى شفرة الآلة، التي تنفذ أوامرها عبر الوظائف الإلكترونية الخاصة بعتاد الآلة. يسمى هذا بهرمية التنفيذ؛ وبالنسبة لأية لغة تنتمي إلى مستوى برمجة عال يتم تنفيذه في مستويات أقل مرتبة، نستطيع تخيل حاسوبا يعمل مباشرة وفق تعليماته: هذا ما يسمى بآلة الواقع الخائل.

يركن فلاسفة العقل من قبيل جيري فرد ودانيل دنت إلى الآليات الحاسوبية في طرح نظريات في العقل، و كثير منهم يعتقد أن التمييز بين البرمجيات - العتاد يوضح إشكالية العقل - الجسم. أيضا زعم علماء النفس أن كثيرا من ملكاتنا وقدراتنا الذهنية قابلة لأن تفسر حاسوبيا؛ يفترض بحاث *الذكاء الاصطناعي أنه بالمقدور عبر برمجة مناسبة تشكيل آلات تفكر. أن تطرح تصورا حاسوبيا لنسق فيزيقي أن تفسر سلوكه الخارجي عبر الإشارة إلى أوضاع وعمليات داخلية قابلة لأن تؤول تأويلا وظيفيا بعينه. تنشأ العملية الحاسوبية س حين يقوم معالج ص بمداولة مجال من البنى الرمزية بنتيجة سلوكية بعينها (أي تشغيل البرنامج). يمكن اعتبار عملية المبرمج نفسها معالجة، سمها س»، داخلية نسبة إلى س، هي نتيجة لقيام معالج داخلي ص» بمداولة مجال بناها الرمزية. ضمن كل معالجة، نستطيع تعريف معالج مكون ومجال تطبيقه إلى أن نصل إلى معالج يقوم ببساطة بالوظائف الإلكترونية العتادية الخاصة بالآلة. يسمى هذا بالرد التسلسلي. إنه يوظف سبيلا لحل الإجراءات المركبة إلى سلاسل من مهام أبسط إلى أن نصل إلى عمليات الآلة الأدنى مرتبة. يقر دنيت أن هذا النموذج يبين كيف يتم الخلاص من الأقزام التي نصادر على وجودها في أدمغتنا؛ قد يترتب السلوك العقلاني عن وحدات معالجة «غبية» نسبيا تقوم بمهام أبسط؛ سوف يكون مستوى الحياة الذهنية الواعية آلة عملية تنفذ في العتاد العصبي. في المقابل، يعتبر فودر قوانين علم النفس القصدية منفذة من قبل قوانين حاسوبية تحكم أوضاع الاعتقاد - الرغبة في آلية مسببة للسلوك الداخلي. الاعتقادات عند فودر علاقات حاسوبية مع تمثلات ذهنية؛ بنى في *لغة الفكر تحتاز على سيمانتكس وسنتاكس. الرغبات مجرد علاقات حاسوبية مختلفة مسببة للسلوك مع مثل هذه التمثلات. يمكن اعتبار المعالجات السيكولوجية معالجات حاسوبية إذا كان بالمقدور تعريفها صوريا عبر سلاسل من العلميات لمداولة رموز قابلة للتأويل.

الفرق الحاسم الباقي بيننا وبين الآلات أنه بينما يتوجب علينا عزو محتوى سيمانتيكي للتمثلات الآلية، أو لبنى المعطيات، فإن السيمانتكس ينشأ لدينا دون عزو خارجي. ما تبينه التفسيرات الحاسوبية بالفعل هو إمكانية مستوى من التنظيم ضمن النسق يمكن تنفيذه (تحقيقه بشكل متكثر) بسبل مختلفة. تشترك الكائنات التي تحتاز على أوضاع سيكولوجية - عصبية مختلفة في الأوضاع والعلميات الحاسوبية نفسها. يمكن أن تعرّف

القواعد والتمثلات في كل مستوى بطريقة مستقلة عن تحققاتها الفعلية: «: السيمانتكس فيها لا يعبر الحدود التنفيذية» (براين كاتول سمث). لذا فإن تثبيت مستوى حاسوبي في مخلوق ما إنما يعني تثبيت احتيازه على أوضاع ذات محتوى يمكن تأويله سيمنتيكيا. (بخصوص حدود القابلية للحوسبة، انظر المدخل الخاص بالذكاء الاصطناعي).

ب.سي.س.

*العقل، سنتاكس، وسيمانتكس.

D. Dannett, *Consciousness Explained* (New York, 1991).

J. Fodor, *Representations* (Brighton, 1981).

Z. Pylyshyn, *Computation and Cognition* (Cambridge, Mass., 1985).

B.C. Smith, *'Reflections and Semantics in a Procedural Language'* (MIT ph.D. dissertation and technical report LCS/TR-272, 1982).

* **الإحساس.** الجانب الذاتي من *الإدراك ـ عادة ما يعتبر مشيرا إلى المرحلة الحسية (في مقابل التصورية) من العملية الإدراكية. حين نسمع كونشرتو مثلا، الإحساس هو الحدث السمعي الواعي الذي يسبق أية أفكار أو معتقدات (إذا كان ثمة شيء من هذا القبيل) يثيرها الإحساس في المدرك. قد يسمع المرء ـ بحيث يكون لديه إحساس سببه ـ بوقا فرنسيا دون أن يعرف أو يعتقد أنه بوق فرنسي. قد يخطئ المرء في التعرف عليه فيعتبره متردّدة [آلة موسيقية أخرى]، وقد لا يتعرف عليه إطلاقا. هذا ما يفترض أنه يحدث مع الحيونات والأطفال الصغار. بمقدورها سماع البوق الفرنسي، ومن ثم بمقدورها الحصول على إحساسات ـ ربما شبيهة لإحساساتنا ـ دون أن تثير فيها ضرورة معتقدات مشابهة لمعتقداتنا. ربما يكون بمقدورها الحصول على إحساسات دون معتقدات إطلاقا (رغم أن هذا محل جدل ويتوقف عما نعنيه *بالمعتقد).

فضلا عن الإحساسات (البصرية، السمعية، الشمية، إلخ.) المرتبطة بمختلف مقاميات الحس، ثمة تنويعة واسعة من الظواهر الشبيهة بالحسية تصنف عادة على أنها إحساسات: الوخز، الأكلان، الآلام، العطش، الجوع، مشاعر الإثارة الجنسية، وما شاكل ذلك. إذا كان هناك أي جانب يميز هذه التشكيلة من الكيونات الذهنية، ربما يكون خاصيتها البارزة استبطانيا. صوت البوق الفرنسي مختلف تماما عن شكله أو ملمسه. إذا حددت الإحساسات، كما في حال الوعي الإدراكي، بأنها الطريقة التي يبدو بها صوت وملمس الأشياء ومظهرها، فإن الإحساسات، رغم أنها إحساسات بالشيء نفسه (بوق فرنسي)، تحتاز على خاصية داخلية واضحة استبطانيا تميزها عن بعضها البعض. هذا يختلف كثيرا عن *النزوعات القضوية مثل الفكر والاعتقاد والحكم والمعرفة. المعتقدات إنما تختلف نسبة إلى محتواها ـ ليس في خاصيتها الداخلية أو «ملمسها» عند الشخص الذي يحتازه. في المقابل، فإن الإحساسات يمكن أن تكون عن أو حول أو موجهة شطر الشيء نفسه (بوق فرنسي) ـ بحيث تحتاز بهذا المعنى على محتوى ما ـ وتظل على ذلك مختلفة تماما. لذا تصنف الأفكار عبر *قصديتها، ما هي عنه، في حين تحدد الإحساسات عبر خاصيتها الداخلية، ما تبدو به للشخص الذي يحتازها، بصرف النظر عما هي عنه، إذا كانت عن أي شيء.

جانب آخر من الإحساسات يفصلها عن حوادث استعادية من قبيل الاستدلال، التفكير، المعرفة، والتذكر أن الإحساسات، في الحالة الأولى على أقل تقدير، مستقلة عن الأصول التصورية أو الفكرية (إذا وجدت) الخاصة بالذات. ليس بمقدور المرء أن يريد قطعة من الشيكولاته، يعتقد في وجود قطع منها في الصندوق، أو يتذكر أنه تناول قطعة، دون أن يفهم ما هي الشيكولاته. غير أنه يستطيع تذوق الشيكولاته، شمها، أو رؤيتها ـ ويحصل بهذا المعنى على إحساسات شيكولاتية ـ رغم أنه يجهل تماما ما الشيكولاته. على هذا النحو تشكل الإحساسات مستوى بدائيا من الوجود الذهني. إنها تحدث على مستوى ـ يفترض في بعض الحيونات ـ لم يتطور فيه الفكر الاستعادي والعقل الاستعادي، هذا على افتراض وجودهما أصلا. إن المرء لا يحتاج إلى مفهون الأكلان أو الألم، القدرة على الاحتياز على أفكار أكلانية ومعتقدات ألمية، كي يشعر بالإكلان أو الألم.

رغم أن الإحساسات، خلافا للأفكار، تختلف عن بعضها البعض بطريقة أساسية، فإن منزلتها الابستمولوجية تظل موضع جدل. هل يعي المرء مباشرة إحساساته البصرية مثلا حين يدرك بطريقة عادية تماما موضوعا خارجيا. إذا كان ذلك كذلك، فهل يعي المرء شيئين في الإدراك الحسي العادي ـ الموضوع الخارجي (الذي نقول إننا ندركه) والإحساس الدخلي الذي أثاره (الموضوع) فينا؟ أم أننا نعي مباشرة شيئا واحدا فقط، الإحساس، في حين يتم الوصول (معرفة، إدراك) الموضوع الخارجي عبر عملية عقلية استدلالية أو تشكيلية (بحيث يعرف أو يدرك بشكل غير مباشر) كما

ترى *النظرية التمثيلية؟ أم أننا نعي فحسب الموضوع الخارجي، بحيث نعرف الإحساس الداخلي عبر الاستدلال، كما تقر *الواقعية الساذجة؟ وإذا كان ذلك كذلك، فكيف يتوجب فهم معرفة الخاصية الحسية - التي تبدو معرفة مباشرة؟

ف.د.

F. D reteske, *Knowledge and the Flow of Information* (Cambridge, Mass., 1981).
C. Peacoke, *Sense and Content* (Oxford, 1983).
B. Russell, *The Analysis of Mind* (London, 1921).

* **الحسية، المعطيات.** كينونات حسية (يزعم أنها) تحتاز على خصائص يبدو أن الأشياء الخارجية المدركة حسيا تختص بها (إذا كانت هناك مثل هذه الخصائص). حين أرى دائرة بيضاء تحت ضوء أحمر من زاوية منحرفة، سوف يكون المعطى الحسي أحمر وأهليليجيا (الطريقة التي تبدو بها الدائرة البيضاء). وفق رؤية منظّري المعطيات الحسية، يدرك المرء موضوعا خارجيا، دائرة بيضاء، لكنه يحس (يدري شخصيا، يفهم مباشرة) شكلا إهليليجيا أحمر: المعطى الحسي الذاتي. إذا كان المرء بارعا (ويعرف عن الإضاءة المضللة)، سوف يستنتج وفق المعطيات الحسية التي يدركها مباشرة أنه (من المحتمل) ثمة دائرة بيضاء تسبب المعطى الحسي الإهليلجي. على هذا النحو توفرمعرفتنا بالمعطيات الحسية فيما يفترض أساس كل المعارف الامبيريقية.

ف.د.

*الفيومينولوجية؛ التمثيلية، نظرية، في الإدراك الحسي.

B, Russell, *The Problems of Philosophy* (New York, 1959), ch. 1.
C.D. Broad, *Scientific Thoght* (London, 1923).

* **الحساسية.** قد تعني بمعنى ما مجموعة من النزوعات الفردية أو الجمعية شطر الإنفعالات، الميول، والمشاعر. بوصفها كذلك، تتعلق الحساسية خصوصا بنظرية القيمة، بما فيها علم الأخلاق، علم الجمال، وعلم السياسة. يمكن أن نجادل بأن هناك على الأقل ثلاثة أنواع مرتبطة من الحكم يمكن إصدارها بخصوص الحساسية: أن بعض الإنفعالات المكونة يمكن نقدها أو تبريرها بطرق مختلفة (مثال أن تكون «لاعقلانية»، «مبالغ فيها»، أو «مؤسسة بطريقة جيدة»)؛ أنه ينبغي أن يتحكم في بعض الإنفعالات المكونة بطرق بعينها، في ضوء النقد،؛ وأن المسؤولية الفردية أو الجماعية تناسب بعض الإنفعالات، في ضوء إمكان التحكم.

إي.ت.س.

*الجمالي، الموقف؛ الذوق.

Roland B. De Sousa, *The Rationality of Emotion* (Cambridge, Mass., 1987).

* **الحاسمة، التجربة.** *تجربة تمكن نتيجتها من الاختيار بين فرضين علميين متعارضين. مفاد الفكرة أنه حين تتنبأ نظريتان بنتائج متعارضة نسبة إلى موقف تجريبي، فإن التجربة الحاسمة سوف تحكم في صالح إحداهما ضد الأخرى. عند فرنسيس بيكون، أحيانا تكون مثل هذه التجارب فاصلة. في المقابل يجادل بوبر بأن مبلغ ما تستطيع مثل هذه التجارب القيام به هو دحض إحدى النظريتين. آخرون، لاكاتوش مثلا، يرون أنها لا تكون بنفسها فاصلة إطلاقا.

أو.ر.ج.

Karl Popper, *Conjectures and Refutations* (London, 1963).

* **الإحسان، مبدأ.** مبدأ في التأويل. في أبسط صيغه، يقر هذا المبدأ أنه يتوجب على تأويل المرء لألفاظ متكلم آخر (ما ظلت سائر الأشياء على حالها) أن يقلل إلى الحد الأدنى من عزو معتقدات باطلة إلى المتكلم. مثال ذلك، يقترح ذلك المبدأ أن إذا كان لدينا الخيار بين ترجمة متحدث لغة أجنبية على أنه يعبر عن اعتقاده بأن للافيال أجنحة والتعبير عن اعتقاده بأن للأفيال أنيابا، يتوجب على المرء أن ينزع شطر الترجمة الأخيرة. اقترحت تنويعات متعددة لهذا المبدأ؛ مثال، يتوجب على الترجمة (ما ظلت سائر الأشياء على حالها) التقليل إلى الحد الأدنى من الأخطاء غير القابلة للتفسير. هذا مبدأ بارز في أعمال ديفدسون تبناه بوصفه تعميما لمبدأ اقترحه كواين. (اقتبس كواين لقب «مبدأ الإحسان» من مبدأ يتعلق بالإشارة صاغه ن.ل. ويلسون)

ب.جي.م.

*التأويل المتطرف.

D. Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation* (Oxford, 1984).

* **الحصر بين أقواس.** جزء أساسي فيما يعرف بالرد الفينومولوجي الذي يقول به هوسرل. وفق مذهب هوسرل، وبعض من أتباعه، لا نستطيع وصف موضوعات عقولنا بوصفها ظواهر إلا بعد أن نحصر وجودها بين أقواس. عبر حصر العالم الموضوعي بين أقواس، نعلق الحكم بخصوص وجود الأشياء من حولنا. يسلّم عالم النبات مثلا بوجود الأشجار ويقوم بدراسة خصائصها. الفينومولوجيون لا ينكرون حقه،

لكنهم، حين يعرضون أنفسهم عليه، يحصرون فرض الوجود بين قوسين. مثال ذلك، قد يقوم الفينومولوجي بدراسة موضع الفعل الذهني الخاص برؤية شجرة، الماهية الدقيقة لما يراه آنذاك ، بصرف النظر عن كون إدراكه صحيحا، أو حتى ما إذا كانت هناك أشياء مدركة أصلا.

ر.ج.

*الفينومولوجية.

بخصوص وصف هوسرل لعملية الحصر بين أقواس، راجع:
Edmund Husserl, *Ideas*, tr. W.R. Boyce Gibson (New York, 1962), 96-101.

* **المحافظية**. مقاربة للمسائل السياسية والاجتماعية صاغها برك صياغة مبدئية، رغم أنها تستند على محاور مبكرة ترجع إلى هوبز وحتى أرسطو، وقد طورت لاحقا من قبل كتّاب عديدين، خصوصا اوكاشوت وهيك المبكر. المقاربة المحافظية امبيريقية وليست عقلانية، وهي ارتيابية بشكل حذر وليست دوجماطيقية، وفي بعض الظروف تنشد الحفاظ على الوضع الراهن عوضا عن الخوض في ثورة شاملة أو الإطاحة بالمؤسسات القائمة. مسألة مدى محافظية ما يسمى بالأحزاب السياسية المحافظة، بالمعنى الفلسفي الأكثر عمومية، مسألة فيها نظر. أيضا لن ينشد المحافظ بالمعنى الفلسفي الحفاظ على وضع سياسي منظم بغية الإبقاء على النظام إذا كان ذلك الوضع مؤسسا على مبادئ مناوئة للمحافظية (كما كان الحال في أوربا الشرقية خلال الحرب الباردة).

يتبنى المفكرون المحافظون البارزون تنويعات من الرؤى في مسائل من قبيل الدين، الأخلاق، ومفهوم *الطبيعة البشرية. غير أنهم خلافا لليبراليين والاشتراكيين لديهم حساسة مفرطة تجاه الجوانب الأكثر عتمة وأنانية في الطبيعة البشرية. عند المحافظ، الدفاع الأساسي ضد الحرب الهوبزية، حرب الجميع ضد الجميع، لا تتعين في قوة الهيمنة المجردة. السيطرة المجردة على الآخرين، أكانت تجسدت في طاغية ورث الحكم، أم في لجنة حزبية مركزية، أو في مشرع انتخب، تشكل فعلا شكلا من أشكال حرب الجميع ضد الجميع. العيش في مثل هذا المجتمع، كما في أوربا الشرقية إبان حكم الشيوعية، ينظر إليه نظرة شك وخوف.

عند المحافظ، تحتاج الأنانية، القوة، وعوز الثقة المتبادل إلى ما يسميه برك «جوخ الحياة المحترم»، «أوهام تبعث على الرضا... لجعل القوة رقيقة، والامتثال ليبراليا». في غياب المؤسسات والأشكال التي تسكّن وتقني [من القناة] طاقة وجشع القوي، وتوصي بالولاء للحاكم، سوف يكون لدينا مجتمع يسيطر عليه الرعب أو المشاكسة المستمرة، وكلتا الدولتين عاجزة على تعزيز السلام والمتعة.

ولكن من أين تأتي المؤسسات والأشكال التي تثير التحضر والولاء؟ هنا أيضا يختلف المحافظ اختلاف جوهريا عن الليبرالي والاشتراكي. إن ف.هـ. برادلي يحاكي هيجل حين يقول إن «الإنسان الذي لا تدخل في جوهره جماعته مع الآخرين، الذي لا يضمّن علاقاته مع الآخرين في ذات وجوده، مجرد خيال»؛ الفرد هو ما هو بسبب علاقاته و*المجتمع الذي ولد فيه. تستلزم الفردية بهذا المعنى وجود واجبات وأدوار لا يختارها الفرد، تعد ملزمة له وتشكل هويته. علاقته بمجتمعه ومؤسساته ليست في المقام الأول تعاقدية، كما يؤكد الليبراليون. كون العلاقة، في الممارسة، قمعية أو معتدلة يتوقف على مدى احترام جوخ المجتمعات المعنية.

في الحالة المثالية تتطور كل أشكال المجتمع ومؤسساته عند المحافظ عبر الأجيال بطريقة مستمرة. لمثل هذا التطور المستمر نتيجتان مفيدتان. الأولى أنه سوف يمكّن الأفراد من أن يروا أنفسهم مرتبطين بقرون غبرت، بحيث يقومون بتعزيز إحساسهم بالهوية والثقافة. الثانية، بتطور المؤسسات عبر الزمن، سوف تتشكل المؤسسات وفق ما يطلب منها؛ سوف تتضح مواضع الخلل والنتائج غير المقصودة فيها، وبسبب الإلحاح على الإصلاح، سوف يعاد تشكيلها.

مبدأ *الإصلاح أساسي عند المحافظية، فهي أبعد ما تكون عن معارضته. ذلك أن المحافظين يرتابون في قدرة المخططين على معرفة نتائج السياسات، بل إنهم يرتابون في قدرة أي شخص على أن يعرف كل ما يحدث في المجتمع الكبير. يتوجب على الحكام أن يقوموا بالتشريع، ولكن يجب أن تكون هناك وسائل لإعادة التوازن وتحسين عواقب سياساتهم. في النهاية، سوف تطور المؤسسات والأشكال عبر نهج المحاولة والخطأ، غالبا بطرق لم يحلم به مؤسسوها، وإن كانت طرقا تخدم غالبا حاجات من يعنيهم الأمر. على هذا النحو فإنها تجسد نوعا من الحكمة المضمرة. بسبب هذا الجهل المسلّم به بالسبل التي تعمل وفقها الأشياء وبعواقب التغير، فإن المحافظ، رغم قبوله لمبدأ الإصلاح، يرتاب في جدوى إحداث إرباك شامل في الأشياء التي يبدو أنها تسير على ما يرام. أيضا سوف

يروم كشف النقاب عن الحكمة الكامنة في المؤسسات والمواريث القديمة.

جهلنا بعواقب السياسات وطبيعة المجتمع يجعل المحافظ يفضل حكومة محدودة، مؤسسات مستقلة، (مثل الأسرة، الجيش، الكنائس، والمدارس)، و*الحرية الفردية. المحافظية، بترددها بخصوص الكمال البشري وإحساسها بأثر القوة المفسد، تفضل أن تركز الحكومة على وظائفها الأساسية المتعلقة بجعل الأمن مستتبا وتبني إطارا قانونيا يمكّن من اتخاذ قرارات ومعاملات فردية. رغم ما يزعم أحيانا، ليس هناك في الواقع أي تناقض بين المحافظية و*السوق الحرة، طالما فهمت الأسواق بوصفها أنجع وسيلة نعرفها لتمكين الأفراد من السعي وراء غاياتهم، وطالما لاحظنا أن تسيير الأسواق بطريقة سليمة إنما يرتهن بإطار القانون والأخلاق.

من المرجح أن الذين يجدون مجتمعهم حافلا بالخطل والإجحاف سينفد صبرهم بسجايا المحافظية التي تحتفي بها. سوف يجادل، بالتوكيد ليس فقط من قبل المتأثرين بما يسميه المحافظون *علم تأويل الشك، بأنه يتوجب أن نلحظ الأشياء بطريقة جديدة أفضل، بحيث نتخلص من كل المشاكل الاجتماعية والسياسية الحادة التي نواجهها.

يبدو إذن أن المحافظية لا تختلف كثيرا عن المصلحة الذاتية دون دعم مبدأ أخلاقي. فضلا عن ذلك، فإن توكيد المحافظية على الجهل البشري، والعداوة المصاحبة للعقل في التخطيط السياسي، والركون التوازني لحكمة الأجيال ليست فقط محبطة للجهد البشري والنوايا الطيبة؛ لن يسمع صوتها، فيما يقر نقادها، في أي مجال آخر، خصوصا العلمي، حيث لا ريب أن تلك المبادئ سوف تجوّز الخلقية والدنيوية الصريحة.

هل المحافظية لا تؤسس إلا على المصلحة الذاتية تسندها ظلامية تبدو سليمة لكنها في نهاية المطاف متقلبة؟ صحيح أن المحافظية، كما يمثلها برك، تنزع في بعض الظروف شطر تبني هرميات وتمييزات في المجتمع. بهذا المعنى فإنها تعد موقفا، من وجهة نظر وظيفية، يخدم مصالح تلك الهرميات، ولا شك فإنها جديرة باستهجان علماء أخلاق من قبيل ماثيو آرنولد. عل ذلك يتوجب على عالم الأخلاق أن يسأل نفسه (على حد تعبير موريس كولنج) عما إذا كانت «الحرية، الضبط، والتكاتف الاجتماعي في المجتمعات الحديثة» ممكنة دون «حالات الإجحاف، المعاناة، والاغتراب الناجمة عن الهيمنة الأيديولوجية». وبطبيعة الحال فإن مفاد رؤية برك أن حالات الإجحاف، وما في حكمه، الناجمة عن الثورة الفرنسية والثورة الروسية ليست أقل مما كانت عليه، في حين أن قدر الحرية تضاءل إلى حد كبير. وبخصوص الاشتراكية أو ما يعارضها في المجتمعات الديمقراطية أساسا يصعب دوما العثور على التوازن الصحيح بين الإجحاف والحرية. لقد بينت الخبرة على أقل تقدير أننا لا نستطيع افتراض أن المحاولات المركزية الرامية إلى زيادة الحرية أو التقليل من الإجحاف سوف تحقق مقاصدها. المحافظية تنزع دوما إلى الدفاع عن المقبول المحتمل بل حتى المحتمل الرديء في مقابل ما تستشعر أنه لا مناص من أن يكون أسوأ.

على أي حال، لن يقوم المحافظي الذي يناصر رؤية برك بالدفاع عن أية هرمية لمجرد أنها هرمية. وعلى وجه الخصوص، لن يدافع عن مجتمع هرمي تكون فيه كل المؤسسات المهمة تحت سيطرة الدولة. كجزء من مبدأ الجهل الذي يقول به، يتوجب على المحافظي دعم المؤسسات المستقلة وحرية الأفراد في اختيار سبل عيشهم لتشكيل وتطوير جماعتهم. سوف ينكر أيضا، خلافا للعلم الطبيعي، وجود خبراء في الأخلاق أو السياسة، بحيث يقر أن خبرة الجنس البشري بأسره عبر الأزمان هي المصدر الأساسي للمعرفة الأخلاقية، وأنه يتوجب تقويم مزاعم أية جماعة تتعلق بالخبرة الأخلاقية وفقهما، بصرف النظر عن مدى اقتدارهم الذهني في مجالات خاصة.

الحكم بحق الأفراد في اختيار سبل عيشهم والإفادة (أو عدم الإفادة) من نتائج جهودهم، بالطريقة التي يقوم بها المحافظي، إنما تعني أن الأفراد هم أفضل حكام لمصالحهم الذاتية. لكن هذا لا يعني، كما يقر نقاد المحافظية، أن المحافظية تقر وجوب أن تكون المصلحة الذاتية الباعث الوحيد للأفراد. الراهن أن المحافظي يؤكد أهمية *الفضائل التقليدية الخاصة بقيام الأفراد بتوفير حاجيات المعوزين والخاصة بالإحسان، وسوف يؤكد الإشكاليات، الاجتماعية والفردية، التي تنشأ حين تقوم الدولة بالسيطرة على مثل هذه الأمور.

في حين أن المحافظي لا يجد *الإجحاف موضع اعتراض بذاته، وسوف يقر أنه ليس هناك سبب مغاير للنفور يوجب الاعتراض عليه، فإن القيمة التي يعزوها إلى كل من التماسك الاجتماعي واعتماد الفرد على نفسه يتوجب أن تدفعه بطريقة ما في درب إعادة التوزيع الاقتصادي، بغية ضمان ألا يتأخر أحد عن

الركب بحيث يعجز عن اختيار سبيله في العيش. المحافظي ليس فوضويا وليس ليبراليا يؤمن بسياسة عدم تدخل الحكومة في الشؤون الاقتصادية.

في التطبيق، الاختلاف في المجتمعات الديمقراطية حول إعادة التوزيع بين محافظيي «الدولة الواحدة» واشتراكيي الخدمة الاجتماعية اختلاف في الدرجة. على ذلك، فإن المحافظين أكثر مقاومة للتحكم والتخطيط المركزيين من خصومهم اليساريين. لا تنشأ هذه المقاومة عن مجرد ظلامية أو الفشل في إدراك الحاجة إلى تدخلات اجتماعية محدودة، بل تنشأ عن كون المحافظي أكثر حساسية من خصومه بالعواقب غير المقصودة التي تنجم عن مثل تلك الخطط، بعرضتها للرئاسية والتدخلات البيروقراطية، بالسجايا المصلحية التي يتمتع بها البيروقراطيون، وبطريقة التخطيط المركزي في إعاقة المبادرات الفردية، بحيث تقوض الإحساس البدهي الذي يحتازه الأفراد بحقهم بالاحتفاظ بمكافآت جهودهم، مهاراتهم، وحظوظهم. يبدو للمحافظيين أن الهجوم على هذا الحدس عبر سياسة مساواتية بيروقراطية سوف يرجح من وهن أي مشروع أو طاقة في المجتمع، ولا يمكن القول بأن التاريخ قد أبطل قوله.

المسألة المثارة بين المحافظية والعقلانية السياسية، أكانت ليبرالية أو اشتراكية، مسألة امبيريقية في نهاية المطاف. هل استطاعت المجتمعات ذات المواريث المستقلة والمؤسسات غير المخطط لها أن تحقق إنجازات اجتماعية واجتماعية أفضل من تلك التي تم فيها تخطيط متطرف ومركزي؟ وهل استطاعت البلدان النامية التي اقتدت مؤسساتها بنموذج السوق الحرة أن تكون أكثر نجاحا من تلك التي تحكمها محاولات عقلانية لفرض أنماط جديدة من النظام على شعوبها؟ إذا كانت حقائق التاريخ تقترح أن النهج المحافظي في السياسة ينتج قدرا أكبر من *التحرر والرفاهة للأفراد من ذلك الذي ينتجه النهج العقلاني، سوف يتسنى للمحافظيين الرد على التهمة التي تقول إنهم يدافعون فحسب على المصالح الذاتية، وأن ريبتهم في السياسة مجرد ظلامية.

بتوكيدهم التعلم من الخبرة، وريبتهم في الاستدلال القبلي في المسائل الاجتماعية والسياسية، قد يرحب المحافظيون بنهج امبيريقي بوجه عام في حسم تلك المسائل. على ذلك، يفضل أن يخففوا من حدة نشوة الانتصار التي قد تغويهم بها الأجوبة. ليست هناك دولة في العالم الحديث تحتاز على حكومة محدودة بالقدر الذي يعتبره، كل بطريقته، برك أو هيك أو أوكاشت متسقا مع المحافظية.

أي.أو هـ.

*ضد ـ الشيوعية؛ الليبرالية؛ الاشتراكية؛ الماركسية؛ الماركسية، الفلسفة.

E. Burk, *Reflections on the Revolution in France* (1790).
F.A. Hayek, *The Fatal Conceit* (London, 1988).
G.W.F. Hegel, The Philosophy of Right (1833).
T. Honderich, *Conservatism* (London, 1962).
M. Oakeshott, *Rationalism in Politics* (London, 1962).
R. Scruton, *The Meaning of Conservatism* (London, 1980).

*** المحافظية والرومانسية.** كانت الرومانسية رد فعل ضد *العقلانية التنويرية، يؤكد أهمية الجوانب غير العقلانية أو حتى اللاعقلانية في الطبيعة البشرية. المحافظية أيضا تناوئ ما تعتبره سطحية العقلانية. لا غرو إذن أن بعض مفكري المحافظية المهمين قد أفصحوا عن نزوعات رومانسية، والعكس بالعكس. مثال ذلك الدفاع عن الحكمة المتضمن في العادة التلقائية والموروث عند ادموند برك، العضوية الثقافية التي يقول بها جي.ج. هردر، النزعة الصوفية في السلطة والملكية التي يقرها لويس دي بونالد وجوزيف دي ميستر، وحماس تومس كارلايل للبطل بوصفه سجية ونمطا. على ذلك، فإن التيار السائد في الحركة الرومانسية يؤكد، مقتفيا أثر روسو، الطبيعي والحر وغير المتعارف عليه. إذا ارتبت في أعمال *العقل، فإن إحدى سبل الاستجابة أن تستعيض عن العقلاني والمتعارف عليه بالعفوي والطبيعي، بل أن تحاول كما فعل الرومانسيون الألمان القطع مع كل مقولات الفكر واللغة القائمة. لذا لا يعبر أي من برك، بونالد، ودي ميستر، رغم أنهم رومانسيين مضادين للتنوير في موقفهم من الموروث والسلطة، عن الإحساس باللامبالاة الذي نجده عند بايرون، ولا على تناقضية أحد من أشياع نوفالس أو إي.ت.أي. هوفمن.

أي.أو هـ.

I. Berlin, *The Crooked Tember of Humanity* (London, 1992).
A.O. Lovejoy, *Essays in the History of Ideas* (Baltimore, 1948).

*** الحقوق.** الحقوق بأقوى دلالاتها دعاوى مبررة لحماية مصالح الشخص المهمة. حين يتمتع بالحقوق توفر هذه الحماية بوصفها شيئا واجبا لذاته للشخص المعني. هكذا يعد الدفاع عن الحقوق أمرا أساسيا للكرامة البشرية.

رغم أن ويسلي ن. هوفيلد يميز بين أربعة معاني «للحق» - دعاوى، حريات، قوى، حصانات - تعد حقوق الدعاوى أهم الحقوق لأنها تستلزم واجبات ملازمة ضرورية تتعلق بالامتناع عن التدخل في احتياز الشخص لموضع حقه، أو في بعض الأحيان لمساعدته في الحصول عليه. تتخذ البنية العامة لحق الدعوى الصياغة الآتية: لـ س الحق في ص ضد ع بفضل ل. ثمة خمسة عناصر أساسية هنا: (1) صاحب الحق س؛ (2) طبيعة الحق؛ (3) موضوع الحق ص؛ (4) المستجيب للحق، صاحب الواجب ع؛ (5) الأساس المبرر للحق ل.

هناك إشكالياتان تتعلقان «بالتزيد» يمكن الرد عليهما بالإشارة إلى هذه الصياغة. أولا رغم أن الحقوق ملازمة للوجبات فإن الحقوق ليست تزيدا، لأن مواضيعها مكاسب لصاحب الحق، في حين أن الواجبات أعباء على المستجيب. ثانيا، لا سبيل للاستغناء عن الحقوق في صالح الفوائد أو المصالح، لأن الحصول على حق يضيف وجود تبرير قوي لاحتياز المعني على حماية لنفعه أو مصلحته، مثال أن صاحب الحق مخول شخصيا للحصول على الفائدة بوصفها واجبة له ومن أجله (في مقابل تبريرات نفعية مثلا).

تؤكد «نظرية النفع» في طبيعة الحقوق علاقة صاحب الحق بموضوعه: أن تحتاز على حق أن تكون المستفيد المقصود مباشرة من تأدية آخر لواجب يوفر خيرا لك. أما «نظرية الاختيار» فتؤكد علاقة صاحب الحق بالمستجيب: أن تحتاز على حق أن تكون في وضع مبرر لأن تحدد باختيارك كيف يسلك الآخرون. ثمة براهين في صالح كل نظرية وأخرى ضدها؛ التصور الأكثر حظوة بالقبول توليفة من الاثنين.

يتطلب تبرير الحقوق القانونية تبريرا أخلاقيا. بسبب الضرورة المعيارية المتضمنة في دعاوى الحق، يتوجب تأسيس تبريرها الأولي على حصولها كمواضيع على خيرات ضرورية للفعل الإنساني أو للحصول على فرص عامة في النجاح في تحقيق مقاصد للمرء عبر الفعل. الخيران الأساسيان هنا هما *الحرية و*الرفاهة. الحرية هي الشرط الضروري الإجرائي والرفاهة هي الشرط الضروري الأساسي للفعل وللفعل الناجح بوجه عام. الرفاهة، التي تكمن في الحصول على القدرات والظروف العامة المتطلبة لتحقيق مقاصد المرء عبر الفعل، تشكل هرمية تبدأ من الحياة والسلامة المادية وتنتهي بالتعليم وفرص كسب الثروة والدخل. يحصل كل الأشخاص الفعليين أو المستقبليين على حقوق أخلاقية متساوية، إيجابة وسلبية، في الحرية والرفاهة، ويمكن طرح برهان مقنع على المبدأ الأخلاقي الذي يؤسس هذا الحكم. (*التحرر). يبين البرهان أن كل شخص فاعل حقيقي أو ممكن محتم عليه منطقيا أن يقبل أن يحصل هو وكل الآخرين على هذه الحقوق بسبب حاجتهم المستمرة للظروف الضرورية الخاصة بأفعالهم والأفعال الناجحة بوجه عام.

يمكن حسم النزاع بين الحقوق عبر اعتبار حاجة مواضيعها للفعل. ورغم قدرة *النفعية على «التكيف» مع الحقوق، إذ تستطيع اشتراط توفير حماية خاصة لمصالح الأشخاص وحاجاتهم، فإن هذه الحماية سوف تكون مجرد حماية عارضة، لأنها ستكون واجبة للأشخاص لا من أجلهم في ذاتهم بل كوسيلة لزيادة النفع إلى القدر الأعظم. من منحى آخر، تتطلب كلية الحقوق الإنسانية أن يسلك المرء بطريقة تحترم بشكل مناسب حرية ورفاهة الآخرين بقدر ما تحترم حريته ورفاهته.

أي.جيو.

*هراء يمشي على عكازين.

Ronald Ddworkin, *Taking Rrights Seriously* (Caambridge, Mass., 1977).

Alan Gewirth, *Reason and Morality* (Chicago, Ill., 1978).

Wesley N. Hohfeld, *Fundamental Legal Conceptions as Applied in Judicial Reasoning* (New Haven, Conn., 1964).

* **الحقيقة.** تقليديا، الحقيقة هي المناظر الخاص بالعالم للقضية الصادقة، وضع يجعل تحققه تلك القضية صادقة. هكذا تكون الحقيقة وضعا فعليا. تحتاز الحقائق على بنية داخلية، فهي مركب من الأشياء والخصائص أو العلاقات (رغم أن الحقائق نفسها حوادث مجردة في حين أن مكوناتها ليست كذلك). هكذا تشتمل حقيقة أن بروتس قد طعن قيصر على شيئين، بروتس وقيصر، تقوم بينهما علاقة الطعن (وفق هذا الترتيب). تحقق ذلك الوضع فعليا هو ما يجعل القضية «طعن بروتس قيصر» صادقة. على ذلك ثمة صعوبات تواجه هذا النهج تتعلق بوجود الحقائق السلبية، الفصلية، المقامية، والأخلاقية. فمثلا، هل يتوجب علينا أن نقول إن ما يجعل القضية التي تقر أن قيصر لم يطعن بروتس صادقة هي حقيقة أنه لم يقم بطعنه، أم أن عدم تحقق الوضع المعني هو الذي جعلها صادقة؟

إي.جي.ل

*الحقائق الخام.

A.Taylor, *Modes of Occuence* (Oxford, 1985).

* **الحقيقة [الواقعة] - القيمة، التمييز بين.** تمييز حاسم نسبة إلى النظريات الأخلاقية في منتصف القرن العشرين ونهايته، مثل نظرية أي.جي. أير، سي.ل. ستفنسون، و ر.م. هير. يرتهن هذا التمييز بفكرة مفادها أن «الخير»، شأنه شأن المصطلحات القيمية الأخرى، يقوم بوظيفة خاصة في اللغة. وفق مذهب أير، يقوم ذلك المصطلح بالتعبير عن «المشاعر والميول»، ويعد عند هير علامة قبول نوع بعينه من الأوامر. بناء على هذا، ثمة تباين بين الاستخدامات «القيمية» للغة و«أوصاف العالم»، حيث يفترض أن الأخيرة وحدها التي تقوم «بإقرار حقائق». الواقع أنه يقال إن ثمة منطوقات تعد قيمية جزئيا ووصفية جزئيا، بحيث تتناول في آن *الحقيقة [الواقعة] والقيمة، غير أنه يمكن باستمرار التمييز بين العناصر الحقيقية والعناصر القيمية في أية كلمة. ثمة إذن «هوة منطقية» تفصل بين «الحقيقة» و«القيمة»، وقد اعتبر هذا تفسيرا ودعما لفكرة (ترجع إلى هيوم) تقر أنه ليس بالمقدور اشتقاق أي «ينبغي» من «يكون» (*«يكون» و«ينبغي».)

يعتقد الكثير من المعنيين بالفلسفة الأخلاقية أنه يتوجب أن يكون بالإمكان وصف تمييز بين الحقيقة والقيمة مثل ذلك الذي يؤكده أير، ستفنسون، وهير، غير أنه لا موضع لهذا التمييز في أعمال فلاسفة الأخلاق الذين ينتمون إلى الأرسطية الجديدة، مثل ج.إي.م. انسكومب. لقد اعترض النقاد على مذهب التقويم الذي يركن إليه التمييز، كما شككوا فيما إذا كانت القيمة تقابل حقا أي مفهوم واضح للحقيقة.

ب.ر.ف.

*العاطفية؛ المعيارية؛ الطبائعية، الأغلوطة.

A.J. Ayer, Language, *Truth and Logic* (London, 1949).
P.R. Foot, 'Moral Beliefs', *Proceedings of the Aristotelian Society* (1958-9): rep. in P.R. Foot (ed.), Theories of Ethics (Oxford, 1967).
R.M. Hare, *The Language of Morals* (Oxford, 1952).
C.L. Stevenson, *Facts and Values* (New Haven, Conn., 1963).
A. Wiggins, 'Truth, Invention and the Meaning of Life', in *Needs, Values, Truth* (Oxford, 1987).

* **الحقائق [الوقائع] الخام.** في الفلسفة التحليلية المعاصرة، ثمة استخدامان لهذه الفكرة. يشير الأول الأكثر شيوعا إلى نهاية سلسلة التفسيرات غير القابلة بذاتها للتفسير. مثال ذلك، غالبا ما يقال إنه بينما يمكن تفسير سلوك المادة بالركون إلى قوانين الطبيعة، فإن وجود وخصائص لهذه القوانين «حقيقة خام». الاستخدام الثاني أكثر اصطلاحية، إذ يشير إلى موقف مؤسس يشكل جزئيا صحة الزعم. استخدم هذا التعبير لأول مرة بهذا المعنى من قبل انسكومب لتحديد منزلة الحقائق نسبة لأوصاف أعلى مرتبة. فئة الحقائق ح «خام» نسبة إلى الوصف و حين يكمن صدق و في قيام تلك الحقائق في سياق بعينه وفق ظروف عادية. *حقيقة أنني كتبت على قصاصة من الورق في سياق تشكله أعراف مصرفية حقيقة خام نسبة إلى الوصف «جي.ل. وقع صكا»، والحقيقة الموصوفة على هذا النحو قد تكون في سياق ما حقيقة خاما نسبة إلى الوصف «جي. هـ. تورط في دين».

جي.هال.

G.E.M. Anscombe, 'On Brute Facts', *Analysis* (1958).

* **التحقق، مبدأ.** يسمى أيضا مبدأ القابلية للتحقق، وله شكلان: (1) معنى الإقرار هو نهج تحققه؛ (2) يكون الإقرار ذا معنى إذا وفقط إذا كان قابلا من حيث المبدأ للتحقق. (1) تستلزم (2)، ولكن لا يقبل الجميع الاستلزام العكسي. قد يغطي التحقق الإجراءات الملاحظية وحدها، بحيث يطبق المبدأ على الإقرارات «الواقعية»، أما ما يفترض أن يكون إقرارات تحليلية (تشتمل على الرياضيات البحتة)، تصدق بطريقة ما بالتعريف، فتعامل على نحو خاص. عوضا عن ذلك، قد يغطي التحقق حسابات البرهنة على تلك الإقرارات. كان مبدأ التحقق عقيدة أساسية عند أنصار الوضعية المنطقية الأصليين، وقد استلهم من ملاحظات أوردها فتجنشتين. من ضمن الأنصار البارزين لهذا المبدأ نذكر مورتس شلك، أي.جي. أير. من المشاكل التي واجهته، حكمه علينفسه، وحقيقة أن أي إقرار سوف يحتاز على مترتبات يمكن التحقق منها حال إضافته إلى إقرارات أخرى تختار بشكل مناسب. على ذلك، تأثر الكثيرون بالفكرة العامة، أن المعرفة الواقعية الأصيلة محتم عليها أن تزيد من قدرتنا على التنبؤ الامبيريقي.

ت.ل.س.س.

*المنطقية، الوضعية؛ الهراء.

* **استحقاق الجزاء.** وجوب أن يحصل الناس على ما يستحقونه معتقد أساسي في الأخلاق. ما يستحقونه عبارة عن منافع أو أضرار تم حددت تحديدا مناسبا من قبل حقيقة ماضية تتعلق بالمعنيين. المنافع مكافآت عن إنجازات أو تعويض عن خسائر، في حين أن الأضرار *عقوبات عن سلوكيات شائنة أو حرمان ناشئ عن

تقصير جدير باللوم. قد تفهم المنافع والأضرار المستحقة في شكل حضور أو غياب أشياء محسوسة، من قبيل المال، أو غير محسوسة، مثل الفرص، المنزلة، التقدير، أو الترقية. يتوقف استحقاق المنافع والأضرار على فعل، خاصية، وضع، أو علاقة بعينها تعزى بحق إلى الأفراد. لذا فإن الحكم باستحقاق شيء ما يشكل جزئيا نظرة إلى الأمام وجزئيا نظرة إلى الخلف، فالواقعة المهمة أخلاقيا الخاصة بماضي الفرد تملي وجوب حصوله (تعرضه) أو عدم حصوله (عدم تعرضه) على نفع (أو ضرر) في المستقبل.

خلف الوجوب المتضمن في الاستحقاق تكمن فكرة التوازن الأخلاقي: الوضع الذي يحصل فيه الفرد على منفعة أو يتعرض لضرر يتناسب مع ما ضمن من قبل واقعة مهمة في ماضي ذلك الفرد. يتعين أحد أهداف الأخلاق المركزية في الحفاظ على هذا التوازن عبر توزيع المنافع والأضرار وفق الاستحقاق وعبر إصلاح الخلل الذي يطرأ على التوازن حين يتم الحصول على منافع أو التعرض لأضرار غير مستحقة.

المزاعم المشروعة بالاستحقاق قد تخلق وقد تفشل في خلق إلزام مؤسساتي أو شخصي للإيفاء به. ثمة مصالح غير مستحقة وحظوظ سيئة، يفيد منها الناس أو تؤذيهم، لا يعزى حدوثها إلى جهة بشرية. قد تعمل عارضية الحياة وندرة الموارد على زعزعة التوازن بقدر ما تعمل السلوكيات اللاأخلاقية على زعزعته، غير أنه قد لا يكون بمقدور أي أحد القيام بأي شيء لإصلاح أمر الأول. لذا فإن المزاعم المشروعة بالاستحقاق لا تخلق إلزامات إلا إذا كانت الجدارة باللوم قابلة لأن تعزى إلى شخص أو مؤسسة بوصفها سبب لإحداث الاضطراب في التوازن. ربما تكون هناك أسباب وجيهة للتدخل ولإحداث تغيير عكسي في حالات الحظوظ أو سوء الحظوظ غير المستحقة التي حدثت بشكل طبيعي، ولكن بصرف النظر عن ماهية تلك الأسباب، فإنها غير قابلة لأن تؤسس على سلوك شائن قام به شخص أو مؤسسة.

ماهية ما يستحقه الناس فعلا، وماهية الوقائع المهمة التي تخلق مزاعم مشروعة بالاستحقاق، مسائل جدلية تتمركز في المناظرات الأخلاقية والسياسية. المقترحات المفضلة غالبا بوصفها قواعد للاستحقاق هي *الحاجات البشرية، والحقوق الإنسانية أو العقدية، المصالح الحقيقية، والسجايا الأخلاقية. ما يؤسس المرء الاستحقاق عليه، كيف يقترح توزيع المنافع والأضرار، وكيف يروم الإصلاح من شأن التوزيع الماضوي، يؤثر بطريقة قوية في رؤيته للعدالة، التي سوف تؤثر بدورها في الموضع الذي يتخذه في المتصلة السياسية التي تمتد بين *اليسار واليمين.

أيضا فإن مدى الأساسية التي يفترض أن يكون الاستحقاق عليها في الأخلاق يؤثر في نوع النظرية الأخلاقية التي تعد مرضية. كلما افترض أن الاستحقاق أكثر أساسية، قل قدر مساواتية النظرية الأخلاقية الناتجة، إذ إنه كلما زادت الأهمية الأخلاقية التي تعزى إلى الاستحقاق، زاد قدر وجوب تناسب المنافع والأضرار مع السجايا الأخلاقية المختلفة التي يتمتع بها المعنيون. وعلى نحو مماثل، كلما كانت النظرية الأخلاقية أكثر مساواتية، قل قدر اهتمامها بالاستحقاق. كون معظم النظريات الأخلاقية المعاصرة لا تعنى كثيرا بالاستحقاق آية على شيوع المساواتية في عصرنا. وبغض النظر عما إذا كان النزوع شطر إغفال السجايا الأخلاقية في عملية توزيع المنافع والأضرار يشكل إنجازا أو إخفاقا، فإنه خاصية تتميز بها الحساسية الأخلاقية أو السياسية التي تسود في العلم الغربي على أقل تقدير.

جي.كك.

M. Henberg, *Retribution* (Philadelphia, 1990).
T. Honderich, *Punishment: The Supposed Justifications* (Harmondsworth, 1984).
J. Kekes, *Facing Evil* (Princeton, NJ, 1990).
G. Sher, *Desert* (Princeton, 1987).

* **الحكم.** مصطلح يعني *الاعتقاد أو *القرار. في المصطلح ما يسمى بغموض الفعل ـ الشيء، إذ قد يشير إلى الحكم بصحة شيء، أو ما يحكم عليه بأنه صحيح. بالمعنى الأخير المتعلق بالشيء، الأحكام *قضايا: أشياء مجردة إما تكون صادقة أو باطلة، وتشكل حدودا في علاقات منطقية، وتتكون من مفاهيم أو من أحكام أخرى. الأحكام، بمعنى الفعل، *نزوعات قضوية: أوضاع أو أفعال ذهنية يمكن استبطانها تحتاز على أسباب ونتائج متنوعة، وهي تختلف من شخص لشخص ومن زمن لآخر. عادة ما تميز الأحكام عن *الجمل التي تعبر عنها. «كل الناس حيوانات» و«كل إنسان هو حيوان» جملتان [عربيتان] مختلفتان من حيث عدد الحروف والخصائص النحوية، لكنهما تعبران عن الحكم ذاته، وهو حكم لا يتكون من ألفاظ ولا ينتمي إلى لغة مفردة بعينها.

و.أي.د.

N. Salmon and S. Soames (eds.), *Propositional Attitudes* (Oxford, 1988).

* **حكم العمال.** نظام اقتصادي يتميز (1) بإدارة كل

مشروع أعمال فردي ديمقراطيا عبر عماله؛ (2) اعتماد الاقتصاد ككل على السوق - أي على العرض والطلب عوضا عن التخطيط المركزي في تحديد أسعار السلع والخدمات والدخول التي يحصل عليها الأفراد مقابلها. قد تتخذ الإدارة الديمقراطية عن طريق العمال شكل ديمقراطية مباشرة، ولكن بالنسبة للمشاريع الكبيرة عادة ما تتخذ شكل ديمقراطية تمثيلية حيث ينتخب العمال دوريا فريقا للإدارة يتحكم في الشؤون اليومية للمشروع. قد تصنف أنظمة حكم العمال إلى *اشتراكية حكم العمال أو *رأسمالية حكم العمال. تتميز الأولى (التي يشار إليها باسم اشتراكية السوق) بالملكية العامة لوسائل الإنتاج والتخطيط الحكومي لمعظم الاستثمارارات الجديدة في أرجاء البلاد. أما الثانية فتتميز بملكية وسائل إنتاج كل مشروع أعمال ملكية خاصة من قبل عمال المشروع أنفسهم، وغياب التخطيط الحكومي للاستثمار، الذي يترك أمره للسوق.

من ضمن مناقب حكم العمال التي يزعمها أشياعه قدر أكبر من استقلالية العمال وتوزيع أكثر عدالة للدخل. بحكم العمال، لن يوزع الدخل بالتساوي، إذ إن الدخل إنما يحدد من قبل السوق. ولكن باعتبار أن دخل الاستثمار لن يتركز إلى حد كبير في أيدي عدد قليل نسبيا من الأفراد الأثرياء، ولأن التحكم في كل مشروع الأعمال سوف يكون في أيدي العمال، سوف يوزع الدخل بشكل أكثر مساواة مما هو في الرأسمالية التقليدية. لعل أعظم المناقب المزعومة هو أن المشاريع المحكومة عماليا مشكّلة بحيث تكون الإدارة، المضطرة إلى مواجهة العمال في الانتخابات الدورية، مدفوعة أساسا إلى إرضائهم، ما يؤدي إلى توفر ظروف أكثر أمنا ورفاهة، وعمل أقل إضجارا وأكثر تحديا، وموازنة أفضل بين العمل والراحة، وأي عدد من الفوائد التي يحصل عليها العمال.

د.و.هاس.

David Miller, Market, *State and Community* (Oxford, 1989).
David Schweickart, *Capitalism or Worker-Control?* (New York, 1980).

*** حكم القانون.** نظام من السلوك الحكومي والسلطة مقيد من قبل القانون واحترام القانون، في مقابل حكم الطغيان. عادة ما تقسم الدول التي تحترم حكم القانون سلطات الحكومة على فروع منفصلة؛ تعزز *الحريات المدنية (خصوصا إعمال القانون بطريقة صحيحة وحماية متساوية للقانون) خلف جدران الدستور؛ وتوفر انتقال السلطة السياسية العادية عبر انتخابات منصفة. تؤكد كل تنويعات *الليبرالية السياسية أهمية حكم القانون. عناصر الفكرة ترجع على الأقل إلى خطبة تأبين بيركلس (431 ق.م.). أما باعتبار «حكم القانون» مصطلحا حديثا، فقد روجه أي.ف. دايسي في كتابه *An Introduction to the Study of the Law of the Constitution* (London, 1885).

هـ.أي.ب.

*** الحكمة.** شكل للفهم يوحد بين ميول تأملية واهتمامات عملية. غاية الميول هي فهم الطبيعة الأساسية وأهمية عيش حياة خيّرة. هدف الاهتمام العملي تشكيل مفهوم وجيه للحياة الخيرة، وفق شخصية المعينين وظروفهم، وتقويم المواقف التي يتوجب فيها عليهم اتخاذ قرارات من وجهة نظرهم. غالبا ما تكون مثل هذه التقويميات صعبة لأن كثيرا من المواقف معقدة، ولأن مفاهيم الحياة الخيّرة تشكل على نحو غير تام، ولأن تغير شخصية الفرد وظروفه تجعل المبادئ العامة غير محددة على نحو كاف. يمكن مماهاة الحكمة بالحكم السليم على تقويم مواقف معقدة ومفاهيم الحياة الخيرة في ضوء فهم تأملي للظرف البشري.

رغم أن الحكمة هي ما يفترض أن تكون *الفلسفة حبا لها، لم يحظ هذا المكون الأساسي للحياة الخيرة في الفلسفة الغربية ما بعد الكلاسيكية إلا باهتمام يسير. ربما نجد لهذا السبب أن الباحثين عنها غالبا ما يركنون إلى غوامض الأديان الشرقية كي يستنيروا بهديها.

جي.كيك.

*الفهم.
B. Blanshard, *Reason and Goodness* (London, 1961).
J. Kekesm *Wisdom and Good Lives: The Virtue of Reflection* (forthcoming).

*** محاكمات الفلاسفة.** حتى الفروع الفكرية الأقل دنيوية عجزت عن عزل نفسها كلية عن النزاعات المادية التي تشكل مسار التاريخ البشري. لقد ولدت الفلسفة في مجتمع هيمنت عليه الثورة والثورة المضادة، وقد نفذ حكم الإعدام في أقدم عظماء دعاتها، سقراط، لأن تعاليمه، فيما قيل، تفسد الشباب. أما الفلسفة الحديثة فقد ولدت في عصر لم يكن أقل ثورية، وقد تعرض بعض أشياعها المبرزون لمخاطر مشابهة.

قد يفاجأ فلاسفة اليوم الذين لم يتعودوا على أن تحمل أفكارهم محمل الجد بمعرفة أن البرلمان في عصر توماس هوبز (1588–1679) اعتبر تعاليمه شيئا

مماثلا للحريق الأعظم الذي حدث عام 1666. هوبز، الذي توفي آمنا، هو أعظم الفلاسفة البريطانيين؛ كان حيا يرزق، وكانت معرفته تشكل خطرا على من يعرفه، ولم تحل فكرة الحرية الأكاديمية دون قيام المسؤولين في الجامعات بمحاكمة كل متعاطف مع تعاليمه «الجنسية، الفضائحية واللاأخلاقية». في عام 1668حرم دانيل سكارجل من التدريس في جامعة كوربس كرست وطرد من كيمبردج لكونه «هوبيا وملحدا». في العام التالي وعد باستعادة وظيفته حال قيامه بشجب علني، رفضت مسودتان لصياغته، وفي الثالثة اعترف عاثر الحظ بأنه كان عميلا للشيطان، لكنه لم يتمكن من استعادة عمله واضطر للعيش فقيرا معدما.

نشأت عداوة مفكرين أكثر تطرفا أساسا بسبب فظاظة إصرار هوبز على وجوب أن تعكس السلطة الإلهية قوة أرضية. لا شيء أكثر إلزاما من كلمة الرب: سوف يكون هوبز أول من يسمح بذلك. غير أنه يجادل بأن كلمة الله، ككل الكلام، قد تؤول لأسباب متغايرة. لذا فإن ما يعد تأويلا سلطويا يتوجب أن يتوقف على قدرة القادرين على الإلزام به.

شارك بندت دي سبينوزا (634–77) مع هوبز في التشرف باعتباره من قبل كل الأشخاص المحترمين متهما برعب «الإلحاد» الذي يناظر في أيامنا هذه رعب «الشيوعية». لقد تنشأ في موروث الأحبار، لكنه نبذ اليهودية، وقد شجب رسميا عام 1656، وثمة تقرير موثوق به يفيد أنه تعرض لمحاولة اغتيال. مثل سقراط لم يكن يحصل على أجر من تلاميذه. «الأخطاء الضارة غير المقصودة»، فيما يقول أحد المهتمين بسيرته الذاتية، «يمكن أن تقع من جانبه دون مقابل». مثل هوبز، أنكر سبينوزا المفهوم التقليدي لله وأخضع سلطة النص المقدس للفحص النقدي، وقد منع كتابه *Tractatus Theologico—Politicus* (1670) من قبل السلطات ووضع في قائمة الممنوعات في الكنسية المسيحية.

تحدى رسل (1872–1970) الحكمة التقليدية طيلة حياته المديدة، وقد أدت معارضته للحرب العالمية الأولى إلى سجنه وحرمانه من درجة محاضر في ترنتي كوليج بكيمبردج. وبفضل دوره الفاعل في الحملة ضد الأسلحة النووية في الستينيات، ونصرته للعصيان المدني، كان أيضا، صحبة جان بول سارتر، شخصية مبرزة في محكمة جرائم الحرب العالمية التي تقصت الأعمال العدوانية الأمريكية في فيتنام. استخدم كتابه *Marriage and Morals* (1929) شاهدا ضده في حرمانه من الأستاذية التي حصل عليها من كوليج نيويورك عام 1940. يصفه لاجوارديا محافظ نيويورك بأنه «عبقري مزيف، وزير الشيطان البشري». قُدم التماس إلى المحكمة العليا للولاية لإرغام اللجنة التربوية على إبطال تعيينه. هكذا أخبرت المحكمة بأنه يتوجب عدم اعتبار رسل «فيلسوفا بالمعنى المقبول لهذه اللفظة»، بل شخص «يمارس حيلا ماكرة، ويطرح مماحكات لفظية وبراهين أغلوطية وحججا لا تدعمها استدلالات صحيحة»، ومناصرا لكل شيء، «شهواني وغريزي، معني بتقوية قواه الجنسية، عابث بالمقدسات، ضيق التفكير، مخادع، تعوزه البواعث الأخلاقية»، وقد أضيف أنه «يتغاضى عن الجنسية المثلية».

يكفي المهنة شرفا لو قلنا فحسب إن الفلاسفة تعرضوا للمحاكمة ـ ولكن الراهن أنه إذا كان الفلاسفة ضمن المطاردين، فإنهم كانوا أيضا ضمن القناصين. كان معاصر هوبز، رالف كدورث، فيلسوفا أيضا، لكنه كان فضلا عن ذلك رئيس كوربس كرستي: حين طرد سكارجل كان اسمه ضمن موقعي قرار الطرد. لا بد أن ليبنتز، معاصر اسبينوزا، الذي كان بذاته فيلسوفا عظيما، قد لاحظ عظمة ابسينوزا، لكنه تظاهر بخلاف ذلك. أيضا اعتقد معاصر رسل، جي.م.إي. مكتاجرت، أن «الحرية الأكاديمية ثمينة جدا وهشة»، لكنه دافع عن عزل رسل من ترنتي: «الأمر يختلف تماما»، فيما قال، «حين قام بشيء يعتبره القانون جرمية».

م.سي.

سي.و.

R.W. Clark, *The Life of Bertrand Russell* (London, 1975).
S.I. Mintz, *The Hunting of Leviathan* (Cambridge, 1962).

*** المحكّمة،** المؤشرات. مصطلح استحدثه كربكي لتحديد تعبير يشير إلى نفسه في كل *عالم ممكن يحتاز فيه على أية إشارة. يقر كربكي أن أسماء العلم وألفاظ الأنواع الطبيعية مؤشرات محكّمة، خلافا لمعظم الأوصاف المحددة. مثلا ذلك أنه في حين «مخترع النظارة ثنائية البؤر» ليس مؤشرا محكما، إذ يشير إلى بنجامين فرانكلين في العالم الواقعي لكنه يشير إلى آخرين في عوالم ممكنة أخرى، فإن «بنجامين فرانكلين» يشير إلى بنجامين فرانكلين في كل عالم ممكن يشير فيه إلى أي شيء.

إي.جي.ل.

*الرخو، المؤشر.

S.A. Kripke, *Naming and Necessity* (Oxford, 1980).

* **الحلاق، مفارقة.** الحلاق في إحدى القرى شخص يحلق كل رجال القرية الذين لا يحلقون أنفسهم ولا يحلق سواهم. هل هو رجل يحلق نفسه؟ إذا كان كذلك، فهو ليس كذلك، وإذا لم يكن كذلك، فهو كذلك. يلزم عن هذا أنه رجل يحلق ولا يحلق نفسه. يثبت هذا التناقض أن الوصف سالف الذكر لا يسري على أحد. صوريا تشبه هذه المفارقة *مفارقة رسل الخاصة بفئة الفئات التي لا تنتمي إلى نفسها. غير أنها لا تسهل الخلاص من هذه المفارقة الأخيرة، فهي ناتجة عن افتراض - مفاده أن كل محمول يحدد فئة - يصعب التخلي عنه.

م.سي.

T.S. Champlin, *Reflexive Paradoxes* (London, 1988).

* **الحلوائية، الاغلوطة.** الأغلوطة الحلوائية (كما يسميها ري جننقز) توجد أساسا (وتكرارا) في كتب المنطق التمهيدي التدريسية التي يتوق مؤلفوها إلى العثور على مثال مقنع لـ «أو» «الاستبعادية» (إما س أو ص، ولكن ليس الاثنين معا). يطرح العديد من الكتاب أمثلة من القبيل التالي. يقول الأب لابنه «يسمح لك بالحصول على قطعة من الحلوى أو الكعك إذا تناولت خضرواتك». الواقع أن تالية هذا الشرط ليست *فصلا من أي نوع. إنها *وصل: «يسمح لك بالحصول على قطعة الحلوى ويسمح لك بالحصول على قطعة من الكعك». (وبالطبع فإنه لا يلزم عن هذا أنه يسمح له بالحصول على الاثنين.) لو كان فعلا فصلا استبعاديا، سوف يكون لدى الطفل فرصة قدرها 50 بالمائة في الحصول على البديل غير المسموح به. يبدو أن الخطأ ناجم عن الخلط بين «يجوز ليس س ويجوز ليس ص» و يجوز ليس (س و ص)».

جي.جي.م.

R.E Jennings, 'The Punctuational Sources of the Truth-Functional "Or"', *Philosophical Studies* (1986).

* **التحليل.** هو المنهج أو مجموعة المناهج الفلسفية التي تميز كثيرا من فلسفة القرن العشرين الناطقة بالإنجليزية، من النوع الذي يصف نفسه بأنه «تحليلي» تعبيرا عن مناصرة الضبط والدقة، العلم، التقنيات المنطقية، والأهم من ذلك كله، البحث المدقق في اللغة بوصفها أفضل طريقة لفحص المفاهيم.

التحليل أساسا أسلوب وليس مجموعة من التعاليم. إنه تدريجي وعيني في اهتماماته. عبر بعض من أشياعه عن عدائهم «للميتافيزيقا» التي يعنون بها الجهود التي تبذل لتشكيل أنساق من النوع المرتبط بهيجل واسبينوزا، اللذين يمكن وصف فلسفتيهما بأنها تركيبية، كونها تروم طرح تفسيرات شمولية للكون.

على النقيض من ذلك، يُفهم التحليل الفلسفي كأفضل ما يكون الفهم بقياسه على التحليل الكيميائي، حيث إنه عملية بحث في بنية ووظيفة وارتباطات مادة بعينها تشكل موضع التدقيق.

رغم أن الفلاسفة التحليليين يعتبرون أرسطو والامبيريقيين البريطانيين، خصوصا هيوم، أكثر المؤثرين في موروثهم، فإن أعمال برتراند رسل وجي.إي. مور في بداية القرن تعد المصدر التقريبي الأساسي للتحليل.

مهمة الفيلسوف عند مور إنما تتعين في البحث عن *تعاريف بوصفها سبيلا لتوضيح المزاعم الفلسفية. يتضمن هذا العثور على تعريف للمفهوم أو القضية المعنية (لا مجرد الكلمات المستخدمة في التعبير عنها). هكذا يبدأ المرء بمفهوم في حاجة إلى تعريف (المحلَّل) ويشرع في البحث عن مفهوم أو مفاهيم أخرى (المحلِّل) تناط به مهمة تفسيره أو توضيحه. الواقع أن مور يطرح مطلبا أصعب من هذا، فهو يقول بوجوب أن يتكافأ المحلِّل والمحلَّل تماما.

تصور رسل للتحليل مستمد من أعماله في المنطق. بمقدور الأشكال السطحية أن تقوم بتضليلنا فلسفيا، كما يحدث عندما يجعلنا التماثل النحوي بين «المنضدة [تكون] بنية» و«تعقد الموقف [يكون في حالة] تعاظم» نعتقد أن المناضد والتعقيدات توجد بالطريقة نفسها. يتوجب علينا إذن النفاذ في البنية المنطقية التحتية لتوضيح ما يقال. نجد المثال الكلاسيكي في نظرية رسل في *الأوصاف. هب أن شخصا أقر أن «الملك الحالي لفرنسا حكيم». هل هذه جملة باطلة، أم تراها ليست باطلة ولا صادقة. يجادل رسل بأنها وصل مستتر يتكون من ثلاثة أجزاء، يقر وجود ملك لفرنسا، وأنه لا يوجد سوى شيء واحد من هذا القبيل (وهذا التفرد مستلزم من قبل أداة التعريف)، وأنه حكيم. على اعتبار بطلان الجزء الأول، الجملة بأسرها باطلة.

ما لبثت أنصار التحليل حتى قاموا بتعميم وتنويع هذه الأساليب المبكرة في التحليل على ممارسات لم تقتصر على طرح تعاريف ولا على محاولة الكشف عن البنى المنطقية التحتية. بعض الفلاسفة الذين ينتمون وفق التصنيف الكلاسيكي إلى الموروث التحليلي - وهو وسط رحب - أنكروا صراحة احتياز اللغة على بنية تحتية مستترة (فتجنشتين المتأخر) قدر ما أنكروا الزعم

بأن المهمة الأساسية التي يتوجب على الفيلسوف القيام بها تتعين في طرح التعاريف. الواقع أنه قد جودل بأن هذه الرؤية الأخيرة ليست ملائمة، لأنه إذا كان المعرَّف يتكافأ تماما مع المعرِّف، سوف يكون التحليل تافها؛ وإذا لم يكن متكافئا معه، فهذا يعني أنه باطل.

أحيانا يزعم بأن التحليل يتضمن *ردا لنوع ما من الأشياء - إقرارا أو قضية في حالة الصيغة اللغوية؛ كينونات من النوع المعطى في حالة الصيغة المادية - إلى أشياء من نوع آخر. مثال ذلك، يجادل أنصار المذهب *الفينومينولوجي بوجوب تحليل (أو ترجمة) الإقرارات المتعلقة بالأشياء المادية إلى إقرارات عن المعطيات الحسية. في فلسفة العقل، يجادل أنصار النزعة *الفيزيقانية بإمكان تحليل الظواهر الذهنية كلية عبر ظواهر مادية تحدث في الأجهزة العصبية. هذا النوع الثاني من التحليل الردي، خلافا للأول، استبعادي، فهو يقر أن الفئة الرادة من الظواهر هي التي تعد حقيقية أو أساسية، وأن الحديث عن الظواهر في الفئة المرد إليها مجرد [*facon de parler* مسألة فيها كلام] أو موضعا للجهل.

ثمة مفاهيم أخرى للتحليل كان لها أثرها. وفق رؤية مايكل دمت، يكمن التحليل في توضيح طبيعة الفكر عبر البحث في اللغة. مفاد الفكرة هنا أن الحصول على فهم فلسفي لأنفسنا وللعالم يتطلب العمل وفق ما نعتقد بخصوص تلك الأشياء؛ بيد أن طريقتنا الأساسية وربما الوحيدة للوصول لما نعتقد إنما تتعين فيما نقول؛ من هنا عرف التحليل طريقه إلى دراسة المعنى من وجهة نظر فلسفية. عند ب.ف. ستراوسن، التحليل هو المهمة الوصفية المتعلقة باقتفاء الارتباطات القائمة بين المفاهيم في مخطط الفكر، بمنظور، فضلا عن أشياء أخر، في كيفية رؤية نظام الارتهان القائم بينها، بحيث يتسنى لنا مثلا معرفة لماذا يتعين ألا تزعجنا أشكال مختلفة من الارتيابية.

يستبان من هذه الملاحظات أن مفهوم التحليل ليس أحادي المعنى؛ ليس هناك نهج أو مجموعة من المناهج يمكن الزعم بأنها تحدد التحليل. فلاسفة الموروث التحليلي يتفقون عمليا على الشعار الشهير الذي قال به دينج اكسيابوينج فيما يتعلق بالمنهج: «لا يهم ما إذا كانت القطة سوداء أو بيضاء، طالما كانت تمسك بالفئران». ولكن رغم عدم وجود منهج محدّد للتحليل، يمكن القول إن هناك أسلوبا محددا له، يتجسد في النموذج الذي حددت خصائصه في الفقرة الاستهلالية بإقرار أن التحليل هو أية مقاربة دقيقة ومفصلة ومنضبطة تلقي ضوءا على طبيعة ومترتبات مفاهيمنا، يتم الكشف عنها بشكل خاص عبر طريقتنا في استخدامها في الحديث.

أي.سي.ج.

*الفلسفة التحليلية.

A. Flew (ed.), *Essays in Conceptual Analysis* (London, 1956).

G.E. Moore, 'Replies to my Critics', *The Philosophy of G.E. Moore*, ed. P.A. Schilpp (Evanston, III., 1942).

Bertrand Russell, *Essays in Analysis, ed., D. Lackey (London, 1973), esp. 'On Denoting'.*

*** التحليلية، الفلسفة.** تبدأ بوصول فتجنشتين إلى كيمبردج عام 1912 كي يدرس على يدي رسل، لينتهي المطاف به بالتأثير فيه إلى حد كبير. بين الحربين، عبر تأثير أعمال رسل وكتاب فتجنشتين *Tractatus Logicus-Philosophicus* (1922)، تسنى للفلسفة التحليلية السيطرة على الفلسفة البريطانية. في الثلاثينيات، طرحتأفكار رسل وفتجنشتين بطريقة أكثر منظومية وتطرفا من قبل الوضعيون المنطقيين الأعضاء في *حلقة فينا وحلقة رايكنباخ في برلين. كانت هناك جماعات متعاطفة أخرى في بولندا واسكندنافيا، فضلا عن بعض الأشياع الخلّص في أرجاء الولايات المتحدة (التي هاجر إليها كثير من الوضعيين الأوربيين فرارا من هتلر)، مثل نيجل وكواين. الأفكار المختلفة التي قال بها فتجنشتين المتأخر (الذي عاد إلى كيمبردج عام 1929)، والقريبة من أفكار كان اجمع عليها رسل وجي. أو. مور، أصبحت تدريجيا شديدة التأثير، وتحت اسم *«الفلسفة اللغوية» هيمنت على معظم أرجاء الفلسفة الناطقة بالإنجليزية من عم 1945 حتى عام 1960. في الحقبة ما بعد الوضعية، منذ ذلك الحين وحتى الوقت الراهن، ظلت الفلسفة الناطقة بالإنجليزية تحليلية بوجه عام، بالمعنى اللغوي الأقدم عهدا، ولكن بمناهج وبتعاليم شديدة التنوع.

برز رسل ومور بوصفهما مفكرين أصيلين في العقد الأول من القرن العشرين حين برهنا على انفصالهما عن نوع المثالية البرادلية التي كانا درساها. لقد جادلا ضد الرؤية التي تقر أن الواقع في آن وحدة غير قابلة للتحليل وروحية بطبيعتها، وأقرا أن الواقع كثرة مكونة تعددية لا متناهية من الأشياء، وأن هذه الأشياء تنتمي إلى أنواع مختلفة جذريا - مادية ومجردة وذهنية. لقد قاما بتقويض النظرية المثالية التي تقر أن كل العلاقات تعد داخلية أو جوهرية نسبة إلى أطرافها، كما جادلا، بطريقة أقل إقناعا، بأن مواضع الإدراك المباشر عبارة عن محتويات ذاتية خاصة بالوعي.

خلال هذا العقد، كان عمل رسل الأساسي في المنطق. لقد عرّف المفاهيم الرئيسة في الرياضيات عبر حدود منطقية بحتة وحاول، بطريقة أقل نجاحا كما استبين لاحقا، اشتقاق المبادئ الأساسية في الرياضيات من قوانين منطقية صرفة. في نظريته في الأوصاف، طرح نوعا جديدا من التعاريف، التعريف بالاستخدام أو التعريف السياقي، الذي لا يساوي بين مرادف وآخر بل يطرح قاعدة للاستعاضة عن جمل ترد فيها الكلمة المراد تعريفها بجمل تخلو منها. لقد اعتبر ف.ب. رامزي هذا «أسوة للفلسفة».

عمل رسل صحبة فتجنشتين بين عامي 1912 و 1914، وقد عرض رسل عرضا عاما «للذرية المنطقية في كتابيه *Our Knowledge of the External World* (1914)، *Philosophy of Logical Atomism* (1918)، كما عرضها بطريقة أكثر تنظيما، ولكنها أكثر غموضا، في كتابه *Tractatus*. أقر رسل فتجنشتين أن كل أفكارنا وأحاديثنا قابلة لأن تحلل إلى قضايا أولية تصف أوضاعا بشكل مباشر، حيث تحلل المركبات عبر العلاقات المرمزة بالحدود المنطقية «ليس»، «و»، «أو»، إذا»، وربما «كل» (اعتقد رسل أن «كل» غير قابلة للرد، في حين خالفه فتجنشتين). صدق وبطلان القضايا المركبة محدد بطريقة لا لبس فيها عبر توزيع الصدق والبطلان على مكوناتها الأولية. بعض المركبات تصدق مهما كانت قيم صدق مكوناتها. هذه هي حقائق المنطق والرياضيات.

كلاهما أقر أن المحتوى المنطقي في القضايا المركبة مخبأ في اللغة العادية، وأنه ليس بالمقدور توضيحه إلا عبر نهج التحليل الردي الذي يقولان به. القضايا غير القابلة للتحليل إلى قضايا أو حقائق أولية تعد «ميتافيزيقية»، مثل قضايا الأخلاق والدين. أيضا ذهبا إلى أن القضايا الأولية تمثل العالم على حقيقته. بيد أن النتائج الأنطولوجية التي خلصا إليها من هذا المذهب كانت مختلفة؛ ففي حين اعتبرها فتجنشتين تكشف عن الشكل العام للعالم، أوّل رسل القضايا الأولية تأويلا امبيريقيا فاعتبرها أحكاما للحس المباشر واشتق النتيجة الأحَدية المحايدة التي تقر أن الحوادث الخبراتية وحدها التي توجد حقيقة. العقل الذي يحتاز على الخبرات، والأشياء المادية التي تشهد عليها الخبرات، مجرد مكوّنات شكلت من الخبرة، وليست أشياء توجد على نحو مستقل. هكذا نزع رسل شطر تحليل الجسيمات المادية، نقاط في المكان ولحظات في الزمان، الذي طرحه أي.ن. وايتهد معاونه في أعماله المنطقية المبكرة في بداية العشرينيات.

بقيادة كارناب وشلك، تبنت حلقة فينا مفهوم الفلسفة بوصفها تحليلا منطقيا رديا، كما تبنت التعليم الذي يؤكد الصبغة التحليلية (صورية بحتة، خواء واقعي) التي يتسم بها المنطق والرياضيات. لقد أخذت الحلقة برأي رسل الذي يقول إن القضايا الأولية تقريرات عن الخبرة المباشرة، واستنتجت منه المبدأ الذي يقر أن القابلية للتحقق خبراتيا معيار الاحتياز على معنى. أحكام القيمة، كونها خلوا من المعنى وفق هذا المعيار، أوامر (أو تعبيرات انفعالية) وليست إقرارات، أما أقوال الميتافيزقيين وعلماء اللاهوت، فتعد في أفضل الأحوال شعرا. بيد أن أعضاء الحلقة أنكروا المذاهب الأنطولوجية التي قال بها أسلافهم. ضد فتجنشتين، زعموا أن اللغة عرفية وليست تصويرية، وضد رسل أقروا أن وجود الأجسام والعقول ليس أقل حقيقية من وجود الحوادث، رغم أنها مكوّنات وليست عناصر.

في عام 1936 قام أي.جي. أير في كتابه *Language, Truth and Logic* بتقديم الوضعية المنطقية إلى العالم الناطق بالإنجليزية، وفق عرض يصعب نسيانه، ولكن ما أن أضحت الوضعية صرعة فلسفية حتى ظهرت إرهاصات نزعة جديدة في جماعة فتجنشتين محدودة الأعضاء. وفق مثاله الفلسفي الجديد، اعتقد فتجنشتين أن اللغة ليست ببساطة وصفية أو وسيلة لإقرار الحقائق، بل لها استخدامات عديدة، كما أن معناها إنما يكمن في طريقة استخدامها. إنها لا تحتاز على جوهر منطقي تناط بالتحليل مهمة الكشف عنه، بل لها تاريخ طبيعي تتعين مهمة الفلسفة العلاجية، مسكّنة آلام الحيرة، في وصفه. معتقداتنا عن الأوضاع الذهنية التي تنتاب الآخرين مثلا غير قابلة لأن تحلل إلى شواهدنا عليها؛ الشواهد أكثر ارتباطا، وبطريقة مرنة، بالمعتقدات بوصفها «معايير» لصدقها. هذا الضرب من القبول للحديث العادي، عوضا عن إعادة التشكيل أو إعادة التأويل واسعة النطاق التي تطبق عليه ، إنما يرتبط بابتذال موطد للفهم المشترك واللغة العادية كان يمارسه مور منذ وقت طويل. لقد اتخذ صياغة جديدة في أكسفورد ما بعد الحرب: صياغة محددة بطريقة مبتهجة عند رايل، ومعجمية دقيقة عند أوستن. هذه هي الفلسفة اللغوية التي تمركزت في أكسفورد وهيمنت على العالم الناطق بالإنجليزية منذ عام 1945 حتى عام 1960 تقريبا، حيث اختفت في صورتها الأصلية حتى لم يعد يقتفى لها بالكاد أي أثر.

عقب انبعاثه في الستينيات، استمر التحليل

الفلسفي، وفق روح شبيهة بدرجة أو أخرى بروح رسل، ولكن في صيغ عديدة متنوعة، إلى يومنا هذا. و.ف، كواين هو أهم من طوره ووسع نطاقه. في مرحلة مبكرة من حياته العملية، رفض كواين فكرة قيام تمييز واضح بين *الحقاق التحليلية والحقائق التركيبية، ما جعل نشاط التحليل نفسه موضع اتهام، قدر ما استوعب المنطق والرياضيات والفلسفة العقلانية في مخلفة العلم الامبيريقية. تعرضت نظرية التحقق في المعنى إلى انتقادات مكثفة، في معظم الأحوال لكونها تدحض نفسها، لكن انتقادات بوبر كانت الأكثر فعالية. لقد أسس بوبر تصورا جديدا في طبيعة العلم على الدحض بوصفه معيارا، لا للمعنى، بل للمنزلة العلمية. أشهر نموذجين للتحليل الردي (المفهوم الفينومونولوجي في الأشياء المادية الذي يعتبرها أنساق من البوادي، واقعية وممكنة، والنظرية السلوكية في الأوضاع الذهنية التي تعتبرها نزوعات في الجسم البشري نحو السلوك بطرق بعينها في ظروف محددة) رفضتا بوجه عام، وبطريقة أكثر تمكنا من قبل الماديين الأستراليين من أمثال د.م. آمسترونج، جي.سي. سمارت. لقد ذهبا إلى أن لدينا وعيا مباشرا، رغم أنه بطبيعته ليس معصوما عن الزلل، بالأشياء المادية، وأن الأوضاع الذهنية التي ندركها في وعينا الذاتي متماهية في الواقع مع أوضاع دماغية تسبب السلوك.

ليس هناك الكثير من التحليل بالمعنى الحرفي في أعمال جل ممارسي الفلسفة التحليلية المعاصرين، من قبيل بتنام ونوزيتش. غير أنهم يفكرون ويكتبون بروح تحليلية، تحترم العلم، بوصفه نموذجا للاعتقاد العقلاني، وعلى نحو يماثل دقته في الحجاج، في وضوحه، وتصميمه على الموضوعية.

أي. كيو.

*التحليل؛ مبدأ التحقق؛ فلسفة أكسفورد؛ الردية.

Brand Blanshard, *Reason and Analysis* (London, 1962).
John Passmore, *Recent Philosophers* (London, 1985).
Bertrand Russell, *The Philosophy of Logical Atomism* (London, 1918).
Anders Webderg, *History of Philosophy*, iii (Oxford, 1984).

*** التحليلية والتركيبية، الإقرارات.** عند كانت، في الإقرار (أو الحكم) التحليلي مفهوم المحمول متضمن أو مفكر فيه مسبقا في مفهوم الموضوع ـ كما في الإقرار القائل إن الثعلبة أنثى الثعلب ـ في حين لا يحدث هذا في الإقرار التركيبي، كما في الإقرار القائل إن الثعالب من أكلة اللحوم. يرى *أشياع الوضعية المنطقية، الذين يتبنون الصياغة اللغوية، أن الإقرار التحليلي هو الذي يصدق أو يبطل بسبب معاني الألفاظ المستخدمة في إقراره والقواعد النحوية التي تحكم تركيبها. يتميز هذا التعريف بأن تطبيقه لا يقتصر على الإقرارات التي تتخذ صياغة الموضوع/المحمول، كما أنه يتجنب الركون إلى مفهوم «التضمن» الغامض قدر ما يتجنب اللجوء إلى أية اعتبارات سيكولوجية. يفترض الوضعيون، كما يفترض كانت، أنه يتوجب على الإقرار التحليلي الصادق أن يعبر عن حقيقة ضرورية نعرفها *قبليا، لكن كانت يعتقد أن ثمة إقرارات تركيبية تعبر عن مثل هذه الحقائق، من بينها الإقرارات الرياضية التي تكون من قبيل «7 زائد 5 تساوي 12» والإقرارات الميتافيزيقية مثال «لكل حدث سبب». في المقابل، يرى الوضعيون أن الحقائق الرياضية تحليلية، وأن الإقرارات الميتافيزقية هراء يعوزه المعنى.

يحرص معظم الفلاسفة المعاصرين على ألا يستبان أنهم يناصرون التمييز بين التحليلي والتركيبي، بسبب هجوم و.ف. كواين المدمر عليه (رغم أن جرايس وستراوسن قاما لاحقا بالدفاع عنه دفاعا قويا). يجادل كواين بأنه لا سبيل لتعريف هذا التمييز (إلا بطريقة دائرية) عبر تعبيرات تفترضه، كما أنه يرتهن برؤية في المعنى لا سبيل للدفاع عنها. تبنى الوضعيون نظرية التحقق في *المعنى التي تستلزم وجود تمييز حاسم ضمن الإقرارات التي تحتاز على معنى بين تلك التي لا يمكن معرفة أنها صادقة إلا وفق شواهد الخبرة (الإقرارات التركيبية)، وتلك التي تقبل أن يتم التحقق منها بشكل مستقل عن أية خبرة ممكنة، ما يجعلها محصنة ضد الدحض الامبيريقي (الإقرارات التحليلية). غير أن كواين يزعم أن لا سبيل من حيث المبدأ لعقد مثل هذا التمييز الحاسم، كون إقراراتنا ليست مسؤولة أمام محكمة الخبرة فرديا بل جماعيا. كل إقرار، حتى «قوانين» المنطق المفترضة، قابل للتعديل في ضوء الخبرة، رغم أن لبعض التعديلات مترتبات أبعد مدى من سائر معارفنا المفترضة.

إي.جي.ل.

H.P. Grice and P.F. Strawson, 'In Defense of a Dogma', *Philosophical Review* (1956).
W,V. Quine, 'Two Dogmas of Empiricism', in *From a Logical Point of View*, 2nd edn. (Cambridge, Mass., 1961).

*** الأحلام.** هلوسة أثناء النوم؟ لقد عني الفلاسفة بالأحلام بسبل ثلاث:

(1) ارتيابية الحلم. تفترض فعالية اختبار صحو - أو - منام يطبقه المرء على نفسه أن المرء لا يحلم بتطبيقه. هل يلزم عن ذلك أنك لا تعرف أنك لا تحلم ولا تعلم بأي من الأشياء الكثيرة التي تحسب أنك تعلمها حال كونك يقظا؟

(2) تفسير الأحلام. يقر فرويد أن الأحلام إشباع (مقنّع) لأمنية (مكبوتة). هل هذه تفسيرات سببية، قصدية، أو شيء آخر؟ وما الذي يكون بمقدوره تسويغها أو دحضها؟ أم أن مفاد الأمر تغيير الأحلام عوضا عن فهمها؟

(3) مفهوم الأحلام. على اعتبار أن ما يقر أنه قد حُلم به ينتمي إلى منطقة الحمق، هل يعد هذا تذكرا أصلا؟ وإذا كان ذلك كذلك، فأي شيء يتم تذكره؟ هل تحدث الأحلام أثناء النوم أم تراها أوهاما ذاكرية لانطباعات الصحو.

جي.إي.ر.س.

*النفسي، التحليل، الإشكاليات الفلسفية في.
C.E.M. Dunlop (ed.), *osophical Essays on Dreaming*(Ithaca, NY, 1977).

* **الحالم، والواقعي، ذوو التفكير.** «إلى حد كبير، تاريخ الفلسفة هو تاريخ نزاع بين مزاجين بشريين»، فيما يرى وليام جيمس في كتابه ***Pragmatism*** (1907)، حيث يسرد خصائص نمطية لكل منهما كما هو وراد أدناه. أي.جي أير يكاد يكون أفضل مثال على الثاني، لكن الأمثلة الخالصة على الأول أكثر ندرة.

ذوو التفكير الحالم	/ ذوو التفكير الواقعي
عقلانيون	/ امبيريقيون
(يركنون إلى «المبادئ»)	/ (يركنون إلى «الوقائع»)
مثقفون	/ حساسون
مثاليون	/ ماديون
تفاؤليون	/ تشاؤميون
دينيون	/ لادينيين
يقولون بحرية الإرادة	/ جبريون
أحديون	/ تعدديون
دوجماطيقيون	/ مرتابون

ت.ل.س.س.

T.L.S. Sprigge, "A J. Ayer: An Appreciation of his Philosophy", *Utilitas (1990)*.

* **حمار، بوريدان.** منذ العصور الوسيطة، تثار مسألة هذا الحمار، الذي يرتبط باسم بوريدان رغم أنه لا يشير إليه في أعماله التي وصلتنا، في نقاشات تتعلق *بحرية الإرادة و*الحتمية. لقد وقف هذا الحيوان الجائع بين كومتي تبن لا فرق بينهما من حيث المذاق والجاهزية. ولأنه لم يستطع أن يقرر من أي منها سوف يأكل، نفق جوعا.

أي.برو.

* **الحميدة، الدائرة.** محتم على الاستنباطات الفردية أن تمتثل لمبادئ منطقية عامة، ؛ لكن مثل هذا المبادئ محتم عليها أن تمتثل للممارسة الاستنباطية. عند جودمان، هذه دائرية حميدة ولا تعني سوى وجوب إحداث اتفاق بين مبادئنا وممارساتنا. ولكن إذا كان هذا يتطلب تعديل كل من المبدأ والممارسة، فإنه لا يتضح أن هنا دائرة بالمعنى الدقيق.

م.سي.

***المفرغة، الدائرة.**
N. Goodman, *Fact, Fiction, and Forecast* (London, 1957).

* **الحماس.** استخدم مصطلحا قدحيا في القرنين السابع عشر والثامن عشر لوصف اللاعقلانية والشطط السلوكي عند أدعياء النبوة، المتصوفة الدينيين، المصلحين الاجتماعيين الطوباويين، وسائر الرؤويين. كان الحماس موضع الكثير من الرسائل، الكتيبات، والمقالات النقدية، منها تلك التي كتبها مرك كاسابون (1655)؛ هنري مور (1662)، وجون لوك في الطبعة الرابعة من *Essay Concerning Human Understanding* (1700)، وقد أكدوا جميعهم أهمية «ضبط النفس، التواضع، والعقل»، وخصوصا الموروث، وحاولوا إعادة توجيه نتائج تم الخلاص إليها في أحوال هيجان الإشراق الباطني. لنفور كانت المتطرف من الافتتان أبلغ الأثر في تحديد فلسفته «النقدية» في الدين. منذ ظهورها في محاورة Ion الأفلاطونية، حيث يوصف الشعر بأنه «كائن خفيف مجنح و مقدس»، دون أن يحتاز على معرفة، ظلت الحماسة «نهاية العقل» الذي لا يستطيع تجاهلها ولا الاندماج معها.

كاث.و.

P. Knox, *Enthusiasm in the History of Religion with Special Reference to Seventeen and Eighteen Centuries* (Oxford, 1950).

* **المحمول:** انظر الموضوع والمحمول.

* **المحاميل، حساب.** (يسمى أيضا الحساب الدالي أو حساب العلاقات). أداة لصورنة وأنظمة العلاقات المنطقية بين القضايا حين تعتبر قابلة للتحليل (خلافا

*للحساب القضوي) بغية تبيان بناها، بحيث تكون القضيتان المختلفتان جزئيا، لا كليا، مشتركتين في شيء ما، مثال «كل القطط سوداء»، و«بعض القطط سوداء». يمكن لهذا الحساب، مثله مثل الحساب القضوي، أن يعرض في شكل نسق أكسيوماتي أو نسق استنباطي طبيعي نسبة إلى المجال المعني. خلافا للمنطق الأرسطي القديم، يعتد حساب المحاميل بالمحاميل العلائقية (التي قد تكون ثنائية، مثل «أكبر من»، أو ثلاثية، مثل «بين»، أو بوجه عام «ن ية»)، قدر ما يعتد بمحاميل ليست علائقية، مثل «أسود»، تفضي إلى حساب محمولي أحادي تنطبق عليه مبرهنات خاصة. يعتبر حساب المحاميل «مبسوطا» أو ذا مرتبة ثانية إذا كانت متغيراته تسري على ما تقوم محاميله، فضلا عن مواضيعه، مقامه. خلافا لذلك يعد مقيدا أو ذا مرتبة أولى. (*منطق الرتب الأعلى).

أي.ر.ل.

A.Hilbert and W. Ackerman, *Principles of Mathematical Logic* (first pumlished in German, 1928038; New York, 1950).

*** المحمولية، النظريات.** نظريات تستهدف استيفاء مبدأ مفاده أن الشيء المجرد لا يوجد إلا إذا كان يحتاز على تعريف محمولي (*مبدأ الحلقة المفرغة). نظرية رسل في *الأنماط ليست من هذا القبيل، كونها تشتمل على مبدأ القابلية للرد الذي يخترق هذا المبدأ. كانت هناك حاجة لهذا المبدأ للحصول على النظرية التقليدية في *الأعداد الحقيقية، وهذا أمر تعجز النظرية الحملية عن تحقيقه. ذلك أنه في النظرية التقليدية ثمة أعداد لا تحصى من الأعداد الحقيقية، في حين يتوجب على العوالم الحملية أن تكون قابلة لأن تحصى، لأنه ليس بمقدورها أن تتجاوز التعريفات المتوفرة.

عرض هـ. ويل أول نظرية حملية في الأعداد الحقيقية في *Das Kontinuum*، ومنذ ذلك الحين بسطت بحيث تسري على نطاقات أوسع، واتضح أن قدرا أكبر من المتوقع من النظرية التقليدية يمكن إعادة تشكيله. وفق ذلك، زعم بعض الفلاسفة أن الرياضيات الحملية تشتمل على كل الرياضيات التي يحتاجها العلم فعلا، ما يعني أنها مبررة امبيريقيا. النظرية الحدسية في الأعداد الحقيقية نظرية حملية، بيد أن هناك قيودا تفرض عليها لكونها مقصورة على *المنطق الحدسي.

د.ب.

*اللاحملي، التعريف.

C.S. Chihara, *Ontology and the Vicious Circle Principle* (Ithaca, NY, 1973).

S. Feferman, "Systems of Predicative Analysis', *Journal of Symbolic Logic* (1964).

H. Wang, A. Wang, *A Survey of Mathematical Logic* (Amsterdam, 1962), esp. chs. 23-5.

*** الاحتمال.** رغم وجود حساب رياضي مكرس للاحتمال، ظلت طبيعة الموضوع مثار جدل. من يقر أنه من المحتمل أن تمطر لا يقر مباشرة أنها سوف تمطر: السؤال هو كيف يتعلق هذا الإقرار المحصن بالحقائق.

يرجع التناول الرياضي الحديث للاحتمال إلى معالجة بسكال لألعاب المصادفة، كما أن نظرية تساوي الإمكانات الكلاسيكية تنشأ على نحو طبيعي في هذا السياق. أن تقر أن احتمال أن يقع نرد متوازن على الرقم ستة هو أن تقر أنه من ضمن النتائج الستة متساوية الإمكان، نسبة الحالات الإيجابية إلى الحالات غير الإيجابية هي واحد إلى خمسة. غير أن المفارقات تنشأ حين تكون هناك بدائل مختلفة متساوية الإمكان نسبة إلى فئة النتاجات الممكنة متساوية الإمكان. أيضا فإن تعريف الاحتمال عبر مفهوم تساوي الإمكانات يعرض النظرية للوقوع في حلقة مفرغة.

يعتقد غالبا أن إمكان اشتقاق الاحتمالات من معطيات إحصائية يتطلب تأويل «تكرار نسبي»؛ احتمال أن يموت شخص يبلغ الخمسين يدخن أربعين سيجارة يوميا خلال العشرة سنوات القادمة، وفق هذه الرؤية، هو ببساطة عدد الأموات في تلك الفترة ضمن أشخاص من ذلك القبيل. المغري في هذه الرؤية أنها تبدو أنها تجعل احتمال الحدث قابل للإقرار الموضوعي بقدر ما يقبل ارتفاع المنزل ذلك. غير أن الشخص المعني ينتمي عادة إلى فئات متنوعة تختلف توقعات استمرارهم في الحياة. في مثل هذه الحالات لا يعود من الممكن الحديث عن الاحتمال الوحيد الخاص بموت الفرد؛ لكن هذا قد يكون شاغلنا.

ركز كثير من نقاش نظرية التكرار على ألعاب المصادفة، حيث تحظى الافتراضات القبلية الخاصة بالتكرارات، عوضا عن التكرارات الفعلية، بمنزلة التوجيه. ما يحدث «على المدى الطويل» في نسبة من الحالات «تقريبا» إنما يطرح كي تتواءم تانك المجموعتين من التكرارات. لكن هذا التصور مطالب بتفسير ما تعنيه كلمة «تقريبا» هنا، وبتحديد طول «المدى الطويل»، في حين يبدو أن هذين المفهومين يركنان إلى الاحتمال. (من غير المحتمل، لكن لا يستحيل، ألا تقع العملة المتوازنة على الصورة مهما كان طول المدى). ثمة صيغ أكثر تركيبا تتضمن فكرة

النهاية التي تنزع التكرارت إلى الاقتراب منها بزيادة عدد الحوادث؛ ولكن ليست هناك معطيات تضمن وجود مثل هذه النهاية.

ليس للتأويل التكراري تطبيق بيّن على إقرار من قبيل إقرار جون دالتون عام 1803 القائل بأن «أكثر الآراء احتمالا» فيما يتعلق بطبيعة الحرارة يرى أنها «سائل مرن ذو دقة هائلة». لقد جعل هذا بعض الفلاسفة يحاولون تحليل الاحتمال عبر ما يسمى «بدرجة الاعتقاد». غالبا ما يعتبر هذا التصور ليس بوصفه بديلا للتأويل التكراري بل بوصفه تحليلا لمفهوم مختلف، حيث إن لفظة «احتمال» غامضة. يعتبر المنظرون الشخصانيون أحكام الاحتمال تعبيرا عن الاستعداد للاشتراك في رهانات بعينها: أن تعتقد أن احتمال أن تسقط العملة على الصورة عشرة هو أن تبدي استعدادا للرهان بجنيه كي تكسب تسعة حال ظهور صورة. تجنب هذه العشوائية عبر إحلال «درجة الاعتقاد المعقول» يستدعي تفسيرا للمعتقد العقلاني. غير أنه تصعب رؤية كيفية القيام بذلك دون الإشارة إلى الاحتمال، ومن ثم الوقوع في حلقة مفرغة.

تحاول نظريات «العلاقة المنطقية» تجنب هذه العشوائية عبر تأسيس الشاهد ضمن حكم الاحتمال. وفق هذه الرؤية، يتعلق حكم الاحتمال بعلاقة منطقية بين الإقرار والشاهد: «من المحتمل أن تمطر غدا» مجرد اختصار لشاهد داعم مسكوت عنه. وفق هذه الرؤية، ليس لدينا اعتراض على دالتون، لأنه كان يتحدث (بشكل صحيح افتراضا) عن علاقة نظرية بشاهد متوفر لديه.

م.سي.

L.J. Cohen, *An Introduction to the Philosophy of Innduction and Probability* (Oxford, 1989).

J.R. Lucas, *Tthhe Cconcept of Probabilty* (Oxford, 1970).

S.E. Toulmin, The Use of Argument (Cambridge, 1958).

R. von Mises, *Probability, Statistics and Truth* (New Yyoork, 1957).

* **المنحنى، مطابقة، إشكالية.** إذا عبّر عن عدد متناه من المعطيات التي تربط بين كميتين (مثال الحرارة والضغط) في شكل بياني، يمكن رسم عدد لامتناه من المنحنيات التي تمر عليها كلها، بحيث يمثل كل منحنى نظرية. أي من المنحنيات يمثل أفضل نظرية؟ الأبسط؟ (ولكن أيها الأبسط؟) أو لعله المنحنى الذي يظل أكثر بساطة والذي يمر قربها دون أن يمر بها؟ هذه إشكالية تحتاز على أهمية أساسية نسبة إلى أية محاولة لحل إشكالية *الاستقراء.

أي.ر.ل.

J. Hullett and R. Schwartz, 'Grue: Some Remarks", *Journal of Philosophy* (1967).

يناقش أحد الصيغ الشهيرة للإشكالية. ثمة مواضيع متعلقة في المجلد نفسه والمجلدات السابقة.

* **المحاولة.** ظاهرة تتقصى فلسفةالعقل علاقتها *بالاعتقاد، الرغبة، والقصد. يعزو بعض الفلاسفة دورا بارزا إليها في توضيح الفعل، حيث يرون أن من يقوم بشيء قصدا إنما يحاول القيام به، وأن المحاولة تشكل نقطة تماس المفاهيم الذهنية بالمادية في التطبيق. عادة ما تعتبر محاولةالمرء القيام بشيء حدثا ذهنيا، ولكن يمكن أن نجادل بأن واقعة محاولة المرء القيام بشي عادة ما تكون فعلا ماديا من قبله.

جي.هورن.

*الإرادة.

Jennifer Hornsby, *Actions* (London, 1980), sh.3.

* **العكس.** تعديل ترتيب الحدود في القضية، كما في تحويل «الكسول عاطل»، بطريقة غير سليمة، إلى «العاطل كسول». العكس سليم في المنطق التقليدي نسبة إلى «كل أ هو ب» و«بعض أ هو ب»، لكنه غير سليم نسبة إلى «كل أ هو ب» و«بعض أ ليس ب». الانتقال السليم من «كل أ هو ب» إلى «بعض أ هوي ب» يسمى تحويل بالعرض.

*المنطق التقليدي.

J.N. Keynes, *Formal Logic*, 4th edn, (London, 1906), ch. 4.

* **حواشي على أفلاطون.** كتب أي.ن. وايتهد مرة أن «أكثر التعميمات الشاملة أمنا في الفكر الغربي هو الذي يقر أنها سلسلة من الحواشي على أفلاطون». إن هذا التقويم النزق لموروث بأسره غالبا ما يستشهد به الأفلاطونيون وقد أكسب وايتهد شرف صك قول مأثور.

لا ريب أن عظماء المفكرين في الماضي لم يعتقدوا أنهم كانوا يضيفون إلى حواشي على متون أفلاطون. لو كان كانت يعتقد ذلك، لكان جعل كتابه *Critique of Pure Reason* أقل من 500 صفحة. ولو أن فتجشنتين شك في أن نتاجاته تقليدية، لقضى بعض الوقت في قراءة تلك المتون.

المثير أن الذين يقولون إن كل الفكر اللاحق

حواشي على أفلاطون أو حواشي على حكماء قدماء يشكون أيضا من ابتكارات حديثة كاملة جديرة بالرثاء. هل ديكارت، الذي قضى على نقطة بدء الفلسفة القديمة، مجرد فكرة تالية لها؟ ألا يتوجب أن يعزى لهيوم، الذي أنكر مقدماتها ونتائجها في صالح رؤاه الأصيلة، سوى فضل اكتشاف تجعيدة أخرى في وجه الحكمة القديمة؟ هل نستطيع أن نعتبر تركيب هيجل المروع لكل قديم وحديث مجرد تكرار لما عرفه أفلاطون؟

صحيح أن الراغبين في كتابة حواشي على أفلاطون لا يتمكنون أحيانا إلا من عقد ارتباط واه مع المتن الأصلي. لكن هذا لا يستلزم أن الأعمال الفلسفية التي لا تعتد كثيرا أو لا تعتد إطلاقا بما قاله أفلاطون تعليقات منحرفة أو فاشلة على أفكاره. افتراض أنها كذلك يحول دون تثمين جدتها ويصعب من رؤية مفادها. فضلا عن ذلك، فإنها تشكل تحديا لاستقامة الفلاسفة، وهي تقويم ساخر لأهمية مجالهم.

غير أن إقرار وايتهد ربما قيل في سياق تعميم متطرف مهتاج يمكن توقعه ممن يكتبون حواشي أفلاطون. إذا كان ذلك كذلك، يجب أن يؤخذ بتحفظ أو يثير العجب. ولكن حتى في تلك الحالة، فإن هذا الزعم باطل في جانب واضح. ذلك أن أكثر سبل التعامل مع تاريخ الفكر الغربي أمنا هو أن نحجم عن تحديد خصائصه بعبارات عامة.

جي.ليس.

*الفلسفة؛ القديمة، الفلسفة؛ الأفلاطونية.

Rene Descartes, *Meditations on the First Philosophy*, in *The Philosophical Works of Descartes* (Cambridge, 1967).

G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit* (Oxford, 1977).

David Hume, A Treatise of Human Nature (Oxford, 1985).

Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason* (London, 1953).

A.E. Taylor, Plato: *The Man and his Works* (London, 1937).

A.N. Whitehead, *Process and Reality* (New York, 1978).

* **محتوى الوعي.** هو ما يعيه المرء أو يبدو أنه يعيه. محتوى الوعي مغاير للوعي به. الوعي دائما ذهني، في حين أن المحتوى قد يكون ذهنيا (مثال ألم الأسنان) وقد لا يكون (مثال الغروب). للمحتوى شكلان متمايزان، حسي وقضوي. في حالة رؤية بقرة منقطة (أو في الهلوسة بها)، محتوى الوعي الحسي إما هو البقرة المنقطة، إذا كانت ثمة بقرة من هذا القبيل، أو (وفق بعض نظريات الإدراك الحسي) صورة ذهنية (*مدرك حسي، *معطيات حسية، مظاهر). في الحالين، المنقطية جانب من المحتوى، مما يعيه المرء. محتوى الإدراك القضوي، من جهة أخرى، عبارة عن *قضية، ما يعرفه المرء أو يعتقده أو يحكم به أو يفكر فيه بشكل واع. الاعتقاد في وجود بقر منقط مثلا وضع ذهني محتواه القضية (التي قد تكون باطلة) التي تقر وجود بقر منقط أو التي تقر رؤية المرء لبقرة منقطة. القضايا، حتى المتعلق منها ببقرات منقطة، ليست منقطة.

ف.د.

C. McGinn, *Mental Content* (Oxford, 1989).

C. Peacocke, *Sense and Content* (Oxford, 1983).

* **الحياة.** أفضل طريقة للتفكير في الحياة، العلامة الفارقة للكائنات العضوية، أن نعتبرها تتضمن نوعا من التنظيم المركب، الذي يمكّن من القدرة على استخدام مصادر الطاقة للحفاظ على الذات والتكاثر. اتضح أن الجهود التي بذلت للعثور على جوهر مميز تختص به الحياة غير مجدية بقدر ما هي بطولية. الشيء الواضح هو أن أي تحليل للحياة ملزم بقبول واعتبار وجود أعداد كثيرة من الحالات الحدية، من قبيل الفيروسات. رغم أن هذا قد لا يناسب واضع المعاجم، فإنه ما تجعلنا *نظرية التطور نتوقعه على وجه الضبط.

م.ر.

*الحيوية.

J.B.S. Haldane, 'What is Life?', erpr. in M. Ruse, *Philosophy of Biology* (New York, 1989).

* **الحياة، فلسفة.** انظر التخلي؛ العبث؛ ارندت؛ ارستبوس؛ البوذية، الفلسفة؛ الصينية، الفلسفة؛ الوجودية؛ الحرية والحتمية؛ الهندية، الفلسفة؛ كيركجرد؛ الحياة، معنى؛ مارسيل؛ الماركسية، الفلسفة؛ الأخلاقية، الفلسفة، تاريخ؛ الأخلاقية، الفلسفة، إشكاليات؛ النرفانا؛ التشاؤمية والتفاؤلية؛ أفلاطون؛ الدين، تاريخ فلسفة؛ الدين، إشكاليات فلسفة؛ شوبنهور؛ اسبينوزا.

* **الحياة، معنى.** «ما معنى الحياة؟» سؤال من الأسئلة الكبرى الخاصة بالمسائل النهائية طالما أتهم فلاسفة القرن العشرين بإغفاله. قد يستدعي هذا السؤال الرد بأن معنى حيواتنا هو ما نعنى بإهابته إياها؛ لا يتأتى لنا توقع أن تسلم لنا معاني الحياة على طبق من ذهب؛

وحتى لو حدث ذلك، أي نفع سوف تقدمه لنا؟ قد تكون لله مقاصد من خلقي، ولكن لماذا يتوجب علي تبنيها؟ أولا يتوجب أن أقتنع بأنها مقاصد خيّرة (نستطيع التغاضي عن أثار الوعيد بنار جهنم على خصوم التطابقية)، وإذا كانت كذلك، لماذا لا يتوجب علي تبنيها على أي حال، بصرف النظر عن كونها مقاصد الله؟

تركز صيغة أخرى لهذا السؤال لا على حيوات الأفراد بل على مخطط الأشياء برمته: ما جدوى كل هذا؟ وهذا سؤال يبدو أنه يتضمن، روحا إن لم يتضمن نصا، أنه بدون مثل هذا القصد الشامل تعد مشاريعنا الخاصة غير مجدية أو محتم عليها أن تحبط. ولكن لماذا يتعين أن يكون ذلك كذلك؟ غالبا ما تقر الفكرة المؤسسة أنه لا يتأتى للقيم أن توجد إلا إذا كانت خالدة. ولكن لماذا يتوجب على شيء لا قيمة له في ذاته أن يكتسب قيمة بأن يكون سرمديا، أو منتميا لفئة سرمدية من الأشياء؟ بالتوكيد أن قيمة نجاحي لتوي في الامتحان وعوز قيامي لتوي بجعل إصبع رجلي يرتطم بطريقة آلمتني للقيمة لا تتأثران بكون الشمس سوف تنفجر بعد ثمان سنوات ضوئية وتعرضي للفناء في زمن أسبق؟ ربما تقر الفكرة أن مشاريعنا سوف تخفق ما لم يكن الله في نهاية المطاف «معنا». لكن مشاريعنا قصيرة الأمد غالبا ما تحقق النجاح. أحيانا تجعلنا الحوادث نود لاحقا لو أنها لم تنجح، لكن هذا نادرا ما يحدث، وغالبا ما يكون النجاح مؤكدا وليست هناك عقبات خفية.

ربما توسع السؤال بحيث أصبح سؤالا آخر: ما شروط بلوغ حيواتنا النجاح النهائي؟ يرى كثير من الفلاسفة، مع سدجوك، أنه ليس بمقدور شيء أن يحتاز في نهاية المطاف على قيمة سوى الأوضاع الواعية، إذ كيف يتسنى للقيم أن توجد دون وعي يقدرها؟ غير أن هذا الاستدلال تعرض مؤخرا للهجوم. لا ريب أن صحراء لا حياة فيها سوف تعوزها القيم (كما يرى ج.إي. مور، الذي يعتقد أنها لو كانت جميلة لما كانت)، ولكن قد تكون قيمة أوضاع وعي عديدة على الأقل تفترض أن أصحابها يثمنون أشياء أخرى؛ كيف يتأتى مثلا لشخص أن يرى أية قيمة في وضع الوعي اللاحق لتحقيقه طموحه في الصعود إلى قمة افرست إن لم يكن يجد قيمة في صعودها (وصعودها ليس وضعا ذهنيا)؟ هكذا يصبح السؤال: هل يمكن طرح أية أسس عقلانية للسعي وراء بعض منها دون سواها؛ أو للسعي وراء خطة حياة عوضا عن أخرى؟

ثمة سؤال قديم يثيره هذا الأمر يتعلق بقيمة الأشياء، نسبة إلينا، التي تحدث بعد *الموت، على اعتبار أننا لن نعرف عنها شيئا. «لا تصف إنسانا بالسعادة إلى أن يموت»، يقول الحكيم اليوناني سولون؛ ولكن كيف يتأتى له أن يكون سعيدا آنذاك؟ هب شخصا مات بعد حياة سعيدة وناجحة، ثم اتضح أن إنجازاته تافهة، لأسباب ما كان له أن يستشرفها، الأمر الذي أصاب أبناءه بالحزن: هل سوف يظل إنسانا سعيدا، عاش حياة سعيدة؟ إذا لم يكن كذلك، فإنه يستحيل أن تكون السعادة وضعا ذهنيا، وحتى لو كان معنى الحياة هو اكتساب السعادة، فإنه لا يمكن أن تكون اكتساب وضعا ذهنيا.

أي.ر.ل.

R. Nozick, *The Examined Life* (New York, 1989), ch. 10.

مثل وجنز (الوارد أدناه)، ينتقد رؤية سدجوك دون أن يذكر اسمه.

H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 7th edn. (London, 1987),IV.XIV.

A.Wiggins, *Needs, Values, Truth* (London, 1987), essay III, esp. sects. 1-6, 10-15.

* **الحياة، عالم.** النطاق المشكّل كليا من المعتقدات، الافتراضات، المشاعر، القيم، والممارسات الثقافية التي تكّون معنى للحياة الجارية. مفهوم عالم الحياة، المنتقد للنظرية الكلاسيكية في المعرفة (من ديكارت حتى كانت)، طرح أول ما طرح بوصفه القاعدة الراسخة للخبرة العلمية. هكذا عدت النظريات العلمية «مكونات مثالية» (هوسرل) ترتهن بالإدراكات الحسية المباشرة التي تعد هي نفسها جزءا من عالم الخبرة البشرية اليومي المسلم به. وفق ذلك، يفهم عالم الحياة بوصفه كذلك على أنه الافتراض قبل العلمي غير المثير للإشكاليات الخاص بأي فهم أو معنى، يوفر *مرجعية متضمنة لمعتقدات وافتراضات وممارسات سلف تبنيها صراحة ثم «ترسبت». في حين تمت مفهمة عالم الحياة في البداية بوصفه عالم الذات (هوسرل، تشتز)، أكدت في فترة مؤخرة أصالته الاجتماعية (جادامر، هابر ماس).

هـ.هـ.ك.

*فرانكفورت، مدرسة.

J. Habermas, 'The Concept of the Lifeworld and the Hermeneutic Idealism of Interpretive Sociology', in *Theory of Communicative Action* (Boston, 1987).

* **الحياة والعلم.** يصف العلم ويفسر العالم عبر

توترات سببية. النتائج تتبع الأسباب لأن هذه هي الطريقة التي نظم بها العالم، لا لأنه يفضل حدوث شيء عوضا عن آخر. نظريات العلم تجريدات مؤسسة رياضيا، تتجرد قدر الإمكان عن أشياء كثيرة مهمة في العالم بوصفه عالما معاشا ومختبرا من قبل كائنات بشرية (علم أحياء أنصار الفينومولوجية). في علم أحياء الأوصاف والتفسيرات معيارية على نحو لا يرد، تلونها القيم والمشاعر والعواطف. أن تصف شخصا بأنه معتدل أو وسيم، أو أن تصف منظرا طبيعيا بأنه جميل، أن تقوم بتثمينه، مضمّنا أنه أفضل مما لو كان على هيأة أخرى. التوفيق بين نظريات العلم المتحررة من القيم وما نقول ونفكر فيه في علم الأحياء أمر أزعج الفلاسفة منذ عهد كانت. يبدو أن أفضل أمل إنما يتعين في ألا نعتبر أي من التصورات العلمية والجارية كأنها تستنفد كل الواقع، بل كل يعد مشروعا ضمن نطاقه.

أي.أو.هـ.

*الفينومولوجيا؛ العلم، تاريخ فلسفة؛ العلم، إشكاليات فلسفة.

A.O'Hear, *The Element of Fire: Science, Art and the Human World* (London, 1988).

*** الأحياء، علم، الإشكاليات الفلسفية في.** تتعين السمة الفارقة في علم الأحياء، من وجهة نظر فلسفية، في استخدامه الخاص للتفسيرات *الغائية أو الوظيفية. هذه تفسيرات يتم فيها تعليل خاصية بيولوجية بتبيان أنها مفيدة للكائن العضوي المعني. مثال ذلك، وظيفة فراء الدب القطبي الأبيض هي التنكر؛ وظيفة العرق عند الإنسان هي تقليل درجة حرارة الجسم. مكمن الأهمية الفلسفية في هذه التفسيرات كونها تبدو ملتزمة بالتيلولوجيا: إذ يظهر أنها تفسر الشيء (البياض أو العرق) عبر نتائجه (التنكر، التبريد). في المقابل، تسير التفسيرات السببية العادية في الاتجاه المعاكس، فهي تفسر النتائج عبر أسبابها.

إلى عهد قريب، قبل فلاسفة البيولوجيا تلك التفسيرات على عواهنها، وجادلوا بأن أجزاء الأنساق المتكاملة، من قبيل الكائنات العضوية، يمكن أن تفسَّر بطريقة مشروعة عبر إسهامها في صالح الكل. وعلى وجه الخصوص، جادل كارل همبل بأن مثل هذه التفسيرات لا تعدو أن تكون أنواعا فرعية من التفسيرات ذات القوانين المستغرقة. غير أن معظم الفلاسفة أصبحوا ينكرون هذا النهج. يرى معظم فلاسفة البيولوجيا المعاصرين أن التفسيرات الوظيفية في البيولوجيا تفسيرات سببية مقنّعة، تفسر العمليات والخصائص الحيوية ليس عبر التطلع إلى نتائج مستقبلية مفيدة، بل عبر النظر إلى الوراء، إلى تواريخ تطورية ماضوية أفضت فيها مثل تلك النتائج إلى الانتخاب الطبيعي للعمليات أو الخصائص المعنية. التفسير الوظيفي لبياض الدب القطبي لا يشير إذن إلى تنكر الدببة الذي سوف يحدث في المستقبل، بل إلى حقيقة أن تنكرها في الماضي أدى إلى الانتخاب الطبيعي للبياض.

ثمة قضايا فلسفية أخرى تثيرها مركزية النظرية الداروينية في *التطور عبر الانتخاب الطبيعي في التفكير البيولوجي. بداية تثار مسألة احتياز تلك النظرية على أي محتوى تنبئي، أم أن المبدأ القائل «ببقاء الأصلح» لا يعدو أن يكون تحصيلا حاصلا مفاده أن «ما سيبقى سوف يبقى». بيد أن هناك سبلا لصياغة النظرية تُكسب «الصلاح» معنى مستقلا عن البقاء.

التهمة الثانية هي «التكيفية»: ألا تقوم نظرية التطور عبر الانتخاب الطبيعي باستحداث «قصص - هكذا - حدث» تطورية كي تعرض كل السمات البيولوجية بطريقة تبين أنها تقدم عونا انتخابيا؟ في رد أشياع النظرية على هذه التهمة، يسلمون بأن بعض السمات البيولوجية عوارض لا تؤدي أية وظائف، لكنهم يؤكدون وجود قرائن أصيلة تبين أن الكثير من السمات الأخرى قد انتخبت بسبب آثارها، وأن عملية الانتخاب قامت بدور حاسم في تطور الأنواع.

على مستوى أكثر تفصيلية، ثمة جدل حول هوية «وحدات الانتخاب» المقحمة في العمليات الداروينية. هل يتوجب علينا إقرار أن الانتخاب الطبيعي يطبق أساسا على جماعات، أو أفراد، أو مورثات؟ لقد حقق بعض التقدم بخصوص هذه المسألة المعقدة عبر التمييز بين «المضاعِفات» التي تتخذ شكل مورثات تجسد آثار الانتخاب المستديمة، و«الحوامل»، من قبيل الأفراد والجماعات، التي يرتهن بقاء المورثة ببقائها.

أفضى الانشغال بمنطق الانتخاب الطبيعي إلى تطور علم الأحياء الاجتماعي، الذي يروم فهم سلوك الحيوانات الاجتماعي بوصفه نتاجا مؤسسا وراثيا للانتخاب الطبيعي. يعترض نقاد هذا العلم بإقرار أن كثيرا من السلوكيات الحيوانية ليست وراثية، خصوصا في حالة الحيوانات الأعلى مرتبة وعند البشر. بيد أن بعض أشياع علم الأحياء الاجتماعي يشككون في صحة هذا الإقرار، في حين يرد آخرون بأنه حتى لو كانت التأثيرات البيئية على السلوك مهمة هي الأخرى، فإننا نظل في حاجة إلى فهم الضغوطات التطورية على تلك المورثات المؤثرة فعلا في السلوك.

يثير علم الأحياء، فضلا عن سائر ضروب العلم، من قبيل علم النفس، الجيولوجيا، علم الأرصاد الجوية، مسألة *الردية. معظم علماء الأحياء المعاصرين يقرون الردية على الأقل إلى حد إنكار «الأرواح الحيوية» أو سائر الجواهر البيولوجية المنبثقة، ويقبلون *تعويل الخصائص البيولوجية على خصائص فيزيقية. على ذلك يرى نزر قليل منهم أن كل القوانين البيولوجية قابلة لأن تفسر عبر قوانين فيزيقية. عوضا عن ذلك، يقرون وجود قوانين بيولوجية فذة، أنماط تشكل قواسم مشتركة بين الأنساق البيولوجية لكنها تختلف من حيث التركيب الفيزيقي، ما يحول دون تفسيرها عبر الركون فحسب إلى قوانين فيزيقية.

د.ب.

*السببية.

P. Kitcher, *Valuting Ambition* (Cambridge, Mass., 1985).

A.Rosenberg, *The Structure of Biological Science* (Cambridge, Mass., 1985).

A. Sober, *The Nature of Selection* (Cambridge, Mass., 1984).

* **الحيوانات.** إلى عهد قريب، تبوأت الحيوانات غير البشرية (البهائم) في علم الأخلاق الغربي منزلة أخلاقية غاية في التدني. في الفصل الأول من سفر التكوين، وهب الله البشر السيادة على البهائم. في الإنجيل العبري، حدّ من هذه السيادة عبر النصح بالرأفة - مثال أن يريح المرء ثوره يوم السبت. يخلو الكتاب المقدس المسيحي من مثل تلك الاقتراحات، بل إن بول يعيد تأويل النصح بإراحة الثيران بتوكيد أنه لا يقصد منه سوى نفع البشر. أوغسطين يقبل هذا التأويل، مضيفا أن عيسى جعل خنزير جاردين يغرق كي يثبت لنا أنه لا واجبات علينا قِبل البهائم. الراهن أن أوغسطين ينكر علينا واجب الإحسان إليها، ويضيف أن السبب الوحيد الذي يجعلنا نتنكب القسوة على البهيمة إنما يتعين في خطر تسرب عادة القسوة إلى تعاملنا مع البشر.

رؤية ديكارت أكثر عداء للبهائم من رؤية أسلافه المسيحيين. لقد اعتبرها آلات تشبه الساعات، تتحرك وتنبعث منها الأصوات دون أن تكون لديها أية مشاعر. معظم الفلاسفة ينكرون هذا المذهب، لكن كانت يأخذ بمذهب مشابه لرأي أوغسطين حين يقر أن البهيمة، كونها ليست عاقلة ولا مستقلة، ليست غاية في ذاتها، ولذا فإن السبب الوحيد للرأفة بها إنما يكمن في تعويد أنفسنا على الرأفة بأبناء جنسنا. بنتام هو أول مفكر غربي بارز في علم الأخلاق الغربي يناصر تضمين مصالح البهائم مباشرة في تفكيرنا الأخلاقي.

ظل الجدل حول منزلة البهيمة في الأخلاق ثانويا في الفكر الفلسفي حتى سبعينات هذا القرن، حيث أثار فيض من الكتب والدراسات جدلا حادا ومستمرا. يقارن بيتر ستنجر النزعة النوع - بشرية بالعرقية والجنسية، مؤكدا أنه لا سبب يبرر الإحجام عن بسط تطبيق مبدأ المساواة - مبدأ الاعتبار المساواتي للمصالح - على البهائم. وعلى نحو الخصوص، يجادل ستنجر ضد التربية الصناعية للحيوانات، والتجريب عليها، كما يؤكد أنه حال وجود بدائل غذائية مناسبة لأكل اللحوم، ليس بمقدور متع التذوق أن تفوق قيمة المعاناة التي تتعرض لها البهائم، عبر الإجراءات المعتادة في الزراعة الحيوانية التجارية؛ لذا إذا فإن النباتية هي الغذاء الوحيد المقبول أخلاقيا. أيضا يجادل ستنجر أنه بخصوص التجريب على الحيوانات، وعند اعتبار ما إذا كانت تجربة ما تعد مبررة، نسأل أنفسنا ما إذا كنا على استعداد للقيام بها على طفل يتيم في مستوى عقلي مساو لمستوى الحيوان المعني. ما لم تكن الإجابة موجبة، لن نستطيع الزعم بأن استعدادنا لاستخدام البهيمة ليس مؤسسا على محاباة نوع - بشرية ضد منح مصالح البهيمة قيمة مماثلة لمصالح أبناء جنسنا.

يخلص فلاسفة معاصرون آخرون إلى نتائج مشابهة، بل إلى نتائج أقل استعدادا للتسوية، ولكن وفق أسس فلسفية مغايرة. يجادل توم ريجان مثلا بأن كل البهائم، أو على الأقل الثدييات بعد عمر بعينه، «ذوات تحتاز على حياة»، ولديها من ثم «حقوق أساسية». أكل لحوم الحيوانات وإجراء تجارب مؤلمة عليها انتهاك لتلك الحقوق. فضلا عن إثارة جدل فلسفي محموم، تعد تلك الأعمال فريدة في الفلسفة الأكاديمية المحدثة كونها بدأت وظلت تؤثر في حركات شعبية. لقد استحدثت منظمات تؤكد حرية وحقوق الحيوانات في كثير من البلدان، وقد استلهمت مبادئها من أعمال فلاسفة أكاديميين من أمثال ستنجر وريجان، فضلا عن كونها جعلت الكثير من الناس يعون القضايا الأخلاقية المتضمنة في علاقتنا بالحيوانات.

ب.س.

Ted Benton, *Natural Relations: Ecology, Animal Rights and Social Justice* (London, 1993).

R,G, Frey, Interests and Rights: *The Case Against Animals* (Oxford, 1980).

Tom Regan, *The Case for Animal Rights* (Berkeley, Calif., 1983).

——, and Peter Singer (eds.), *Animal Rights and Human Obligations* (Englewood Cliffs, NJ. 1989).
Peter Singer, *Animal Liberation* (New York, 1975; 2nd edn., 1990).

* **الحيوانية، الأرواح.** لاشيء روحي في أرواح ديكارت الحيوانية. في الفسيولوجيا الديكارتية، الأرواح الحيوانية وسط مادي صرف ينقل الإشارات العصبية في البشر والحيوانات. «كل حركات العضلات وعلى نحو مشابه كل الإحساسات، ترتهن بالأعصاب، التي تشبه الخيوط أو الأنابيب الصغيرة الآتية من الدماغ وتحتوي، كالدماغ نفسه، على هواء أو ريح لطيفة تسمى «الأرواح الحيوانية» *(Les espirits animaux)* (*Passions of the Soul*, 1649, art. 7). بخصوص العلاقة بين هذه الحوادث الهوائية والإدراك الحسي، يركن ديكارت إلى الغدة الصنوبرية.

جي.كوت.

John Cottingham, (Oxford, 1986), ch. 5.

* **الحيوانية، الأنفس.** عند أرسطو الأنفس أساليب لأداء الوظائف. للنبات نفس لأنه يتغذى وينتج؛ نفس الحيوان تشتمل أيضا على القدرة على الحركة والإحساس؛ ونفس الشخص تشتمل على القدرة على التفكير. عن هذه، استعاض ديكارت بفكرة *النفس الخالدة التي يتعين جوهرها في الفكر المجرد، وهي تشمل غير البشر. لذا، فإنه يخلص إلى أن الحيوانات آلات لا مشاعر لديها. (ومن ثم فإن فرصة الوجود مفتوحة أمام البشر وليس أمام البهائم). ولكن حتى لو جدت مثل هذه الأنفس، فإن هذا لا يستلزم أن الكائنات غير البشرية لا مشاعر لديها، وبذا تعوزها الأنفس بالمعنى الأكثر بداهة الذي يقره أرسطو.

أي.م.

Mary Migeley, *Beast and Man* (London, 1980).
Peter Stinger, *Animal Liberation* (New York, 1975; 2nd edn., 1990).

* **الحيوي، علم الأخلاق.** دراسة المترتبات الأخلاقية والاجتماعية للتقنيات الناجمة عن تطور العلوم الحيوية. مثال ذلك، بالمقدور حقن فيروس مهندَس وراثيا في نبات أو حيوان لتعزيز بعض الخصائص المرغوب فيها. مثل هذا التقنيات، سيما حين تطبق على البشر، تثير مسائل يعنى علم الأخلاق الحيوي بفحصها، من قبيل مسألة ما إذا كان يحق لنا، حال التمكن من ذلك، تغيير مورثات شخص بحيث يتخلص هو ونسله من أمراض وراثية بعينها. لا ترتهن القضايا المثارة من قبل استخدام تقنيات جديدة بمبادئ أخلاقية جديدة كلية، لكنها تتضمن تبني رؤية جديدة طويلة الأمد في النتائج المحتملة.

م.ورن.

British Medical Association, *Our Genetic Future* (Oxford, 1992).

* **الحيوية، الطبيعة.** رؤية تقر أن الظواهر الذهنية، مثل *الوعي و*القصدية، ظواهر بيولوجية طبيعية شبيهة بالنمو، الهضم، والتمثيل الضوئي. التعليمان الأساسيان في الحيوية الطبيعية هما: (1) كل الظواهر الذهنية، بدءا من الألم والأكال والدغدغة، وانتهاء بأكثر الأفكار استغلاقا على العقل مسببة من قبل عمليات عصب - حيوية أدنى مستوى تحدث في الدماغ؛ (2) الظواهر الذهنية سمات دماغية ذات مستوى أعلى.

الظواهر الذهنية إذن «عارضة» بمعنى أنها تفسر عبر سلوك عناصر أدنى مستوى لا تختص على المستوى الفردي بتلك الخصائص. الدماغ، وفق رؤية الحيوية الطبيعية، واع، والوعي مسبب من سلوك عناصر أدنى مستوى من قبيل الخلايا العصبية، رغم أنه ليست هناك خلية عصبية واعية. شكليا، مثل هذه العلاقات تعد شائعة وبيّنة من حيث طبيعتها. مثال ذلك، يمكن لنسق بأكمله أن يكون في حالة سيولة، ويمكن لسلوك السائل أن يسبب بسلوك الجزيئات رغم أنه لا جزيء منها سائل. الحيوية الطبيعية لا تنكر إمكان أن تسبب أشكال مختلفة من العمليات الكيميائية حدوث الوعي، لكنه تؤكد أنه على اعتبار أن الظواهر الذهينية مسببة فعلا من قبل عمليات دماغية، فإنه يتوجب على أي نسق آخر يسبب الظواهر الذهنية أن يحتاز على قدرات تكافئ تلك التي يحتازها الدماغ.

جي.ر.س.

*الأحدية الشذوذية؛ العقل؛ العقل - الجسم، إشكالية.

John R. Srarle, Intentionality: *An Essay in the Philosophy of Mind* (Cambridge, 1983).
——, *Minds, Brains, and Science* (Cambridge, Mass., 1984).
——, *The Rediscovery of the Mind* (Cambridge, Mass., 1992).

* **الحيوية، النزعة.** فكرة أن الحياة غير قابلة لأن تفسر عبر حدود مادية، وهي ترجع إلى أرسطو، ولكن الحياة بوصفها مفهوما تفسيريا أو تقويميا ممكنا أصبحت

مهمة في نهاية القرن التاسع عشر بوصفها رد فعل *للمادية العلمية و*المثالية الكانتية. إنها تركن إلى برجسون، نيتشه، ودلتاي، فضلا عن آخرين. في حين يختلف أنصار النزعة الحيوية في التفاصيل، فإنه يتفقون على بعض المعتقدات العامة: الحياة، والواقع بقدر ما هو حي، إنما يكمنان في الحركة والصيرورة، عوضا عن كمونهما في الكائن الساكن. الواقع عضوي، وليس ميكانيكيا: البيولوجيا، والتاريخ غالبا، أهم من الفيزياء. الحياة موضوعية وتتعالى عن الذات العارفة. تؤكد النزعة الحيوية تنوع الحياة وتنحو شطر التعددية، وأحيانا النسبية، عوضا عن الأحدية. إنها ليست متميزة بشكل دقيق عن *الأنثروبولوجيا الفلسفية.

م.جي.آي.

H. Schnadelbach, *Philosophy in Germany 1831-1933* (Cambridge, 1984).

* **المحايدة، الأحدية.** نظرية ارتبطت بوليام جيمس وبرترند رسل، تقر أن العالم يتكون من نوع واحد من الكينونات، أو الخام، طبيعتها الأساسية ليست ذهنية ولا مادية. يتكون العقل من تلك الكينونات وفق جانب ما، وتتكون المادة منها وفق جانب آخر. لقدر رامت هذه النظرية الحفاظ على مناقب *الأحدية، وفق نزعة أنطولوجية مقترة، دون مواجهة إشكاليات الرد التي تواجهها *المثالية و*المادية الخالصتان. لكنها لم ترج إطلاقا لأنه لم يتم تحديد خصائص ذلك الخام الأساسي المحايد بطريقة مناسبة ولأنها تبدو تنويعة لا تختلف إلا من حيث الرموز عن المثالية. ثمة صياغة مشابهة لها تطرح أحيانا، كما في عمل ن. نيجل *The View from Nowhere* (1986).

ب.ف.س.

Mark Sainsbury, *Russell* (London, 1979), 261-8.

دليـــل
أكسفورد للفلسفة

الجزء الأول

من حرف أ إلى حرف ط

تحرير

تد هوندرتش

ترجمة

نجيب الحصادي

تحرير الترجمة

منصور محمد البابور   **محمد حسن أبو بكر**

مراجعة اللغة

عبد القادر الطلحي

خ

* **الخبرة.** معرفة ملاحظية مباشرة للعالم. وعلى وجه الخصوص، تقتصر الخبرة أحيانا على الأساس الحسي (*الإحساس) بهذه المعرفة. وفق المعنى الأول، تشتمل خبرة المرء على كل ما عرفه أو اعتقده بخصوص العالم عبر الملاحظة المباشرة ودون استدلال. إذا قرأت كتابا وشاهدت فيلما سينمائيا حول القردة الأفريقية المسماة بالرباح، قد تعرف الكثير عنها، لكن مثل هذه المعرفة لن تشكل جزءا من خبرتك. سوف تكون خبرتك مقتصرة على الكتب والأفلام السينمائية ـ أن كتابا بعينه يقول إن الرباح أحد أنواع الثدييات الرئيسة، وأن ثمة فيلما سينمائيا يصور الرباح على أنه له خطم يشبه خطم الكلب.

وفق المعنى الضيق الثاني، تميز الخبرة عن الاعتقاد أو المعرفة. إنها تشير إلى الحوادث الحسية (مثال الإحساسات البصرية والسمعية) التي تؤسس عليها عادة المعتقدات الخاصة بالعالم. حين تلحظ حدثا، سرقة ما، فإن خبرتك بهذه الحدث سوف تتعين في الإحساسات التي سببتها السرقة فيك. قد تختبر سرقة بهذا المعنى دون أن تعرف أو تعتقد أن ثمة سرقة قد حدثت ـ أي دون أن تختبر السرقة بوصفها سرقة. في هذه الحالة الأخيرة، سوف تكون لديك خبرات سرقية (بالمعنى الضيق لهذا المصطلح) دون أن تكون لك خبرة (أي معرفة) بالسرقة بالمعنى الأوسع.

المعنى الضيق الثاني هو الذي يستخدم في المناظرات الابستمولوجية حول ما إذا كانت كل المعارف تعد في نهاية المطاف امبيريقية ـ أي مؤسسة على الخبرة (*الامبيريقية). إذا كانت المعرفة مؤسسة على الخبرة، وهذه فيما يبدو هي طبيعة المعرفة الملاحظية، يتوجب أن تكون معتقدات المرء بخصوص العالم مستمدة بطريقة ما أو مبررة عبر خبرته الحسية بالعالم. غير أن فهم كيف يتسنى للخبرة أن تقوم بدعم أو تبرير المعتقدات التي تستثيرها يشكل إشكالية. إذا اعتبرنا الخبرة نفسها (كما يفعل بعض الفلاسفة) شيئا شبيها بالاعتقاد، بحيث تحتاز على محتوى قضوي، محتوى يمكن، شأنه شأن محتوى الاعتقاد، أن يكون باطلا، فإن السؤال يثار حول تبرير الخبرة. أي ضمان لدينا (أو حتى تبرير) لصدق الخبرة (أو محتواها)؟ من جهة أخرى، إذا اعتبرنا الخبرة غير قضوية وهذا حالها عادة، أي بوصفها شيئا لا محتوى له (ليس بمقدوره أن يكون باطلا)، سوف يثار السؤال: كيف يمكن للخبرة أن تبرر الاعتقادات المؤسسة عليها. إن الاعتقادات تبرر اعتقادات أخرى عبر ارتباطها بعلاقات منطقية وتفسيرية مناسبة معها، وهذه علاقات تتطلب الاحتياز على محتوى. إذا كانت الخبرات نفسها ليست شبيهة بالاعتقادات، بحيث لا تحتاز على محتوى قضوي، لن يكون بمقدورها أن تستلزم أو تفسر أو تفسَّر من قبل أي شيء. كيف يكون في وسعها إذن أن توظف بوصفها مبررات للاعتقاد في أي شيء؟ لقد شجعت هذه الإشكالية نظريات الاتساق في التبرير على موضعة التبرير (ومن ثم المعرفة) لا في علاقات الاعتقاد بالخبرة، بل في علاقاته بسائر معتقدات المرء (التي تتسق معها). وفق هذه الرؤية، قد تكون خبرتنا بالعالم علة اعتقاداتنا المتعلقة بالعالم، لكنها ليست مبررا لها.

ثمة نظريات أخرى في التبرير (*الوثوقية) تموضع التبرير (نسبة إلى الاعتقادات الملاحظية) في الطريقة التي يمكن بها جعل تلك الاعتقادات تتعلق (على نحو موثوق به) بالعالم عبر الأجهزة الإدراكية التي ينتج عن توظيفها مثل تلك الاعتقادات. مثل هذه النظريات،

خلافا لنظريات الاتساق، تعزو للخبرة دورا سببيا وتبريريا (بوصفها حاملة للمعلومات) في الإدراك المعرفي.

ف.د.

*الوعي؛ الإدراك الحسي.

L. Bonjour, *The Structure of Empirical Knowledge* (Cambridge, Mass., 1985).
F. Dretske, *Knowledge and the Flow of Information* (Cambridge, Mass., 1986).
A. Goldman, *Epistemology and Cognition* (Cambridge, Mass., 1986).

*** اختبار الزمن.** قيام عمل أو أية فكرة بإثارة الإعجاب أو الاتفاق عبر العديد من الأجيال إنما يستلزم أنه استثنائي ويمكن استحسانه من وجهات نظر مختلفة. في المجال الجمالي، حيث يكون موضوع التقصي مواضيع فردية، وحيث لا وجود لمعيار كلي للذوق، قد يكون اختبار الزمن أفضل محدد، إن لم يكن الوحيد، للجودة النهائية. في السياسة أيضا، حيث معرفة نتائج المؤسسات والسياسات صعبة على القياس المباشر، يصبح اختبار الزمن معيارا قويا للقيمة، خصوصا عند المفكرين *المحافظين.

أي.أوهـ.

*الموروث.

A. Savile, *The Test of Time* (Oxford, 1982).

*** الخارجي العالم.** خارج عن أي شيء؟ عن العقل؟ لكن هذا لا يطرح التقابل الذي نقره حين نستخدم كلمة «خارجي» بمعناها الحرفي، كما في قولنا إن العقار الطبي يمكن أن يستخدم خارجيا، ولكن يتوجب ألا يستخدم داخليا. إننا نتحدث هنا عن العقل كما لو أنه فضاء أو مكان، لكن الأشياء في أي فضاء عادي قابلة لمختلف المواضع، بعضها إلى اليمين وبعضها إلى اليسار، بعضها في المقدمة وبعضها في الخلف، وليس ثمة ترتيب من هذا القبيل يسري على أي شيء يمكن أن يحدث في العقل، فلفظة «في» هنا مجازية. لكن هذا لا يعني أننا لا نستطيع أن نقابل بين «في العقل» و«في العالم»، لكنه يعني أنه ليس ثمة شيء يعد العالم نسبة إليه خارجيا بالدلالة الحرفية. العالم مجرد مجال ينطبق التمييز بين الخارجي والداخلي ضمنه.

ولكن، قد يكون بالمقدور، دون الركون بقوة إلى مصطلح «خارجي»، تحديد الإشكالية التي يعتقد تقليديا أن وجود عالم خارجي يثيرها. يفترض أن معرفتنا لا تتجاوز نطاق خبراتنا المباشرة، ومن ثم يفترض أنه ليست لدينا قاعدة آمنة لإقرار واقعية أجسام علنية ثابتة. لقد أصبحت مثل هذه *الارتيابية أقل سوادا، لكنه احتفظ بجزء من موقفها في الزعم البراجماتي الذي يقر أن وجود الأجسام المادية يعد في أفضل الأحوال فرضا مفيدا، مسألة نظرية عوضا عن أن تكون مسألة حقيقة. هل يمكن أن تكون هذه هي الحقيقة التي تبقى عندما يتخلص من المماثلات المُساء تصورها.

لا توجد إشكالية إلا بقدر ما يفترض أن ما هو معطى لنا لنبدأ به أقل من العالم الخارجي. لماذا يتوجب أن نسلم بهذا؟ بداية، ثمة صعوبة في عزو معنى واضح لبعض التعبيرات التي تضمّن في تحديد خصائص ما هو معطى لنا في الخبرة، تعبيرات من قبيل *«المعطيات الحسية» أو «الانطباعات». من جهة أخرى، فإننا على أي حال لا نستدل على المادي من أي شيء، ولكن يبدو أن العالم الخارجي يتنزل منزلة يمكن البدء منها.

قد ينشد المرتاب مواجهة الأمر الأول عبر التحول إلى مصطلح *الإحساس. تبدأ معظم نقاشات الإشكالية من أحكام البصر، وقد تكون تعبيرات من قبيل «المعطيات الحسية» موضع جدل في هذا الخصوص، ولكن يبدو أن اللمس لا يقل أهمية في إخبارنا عن خصائص المادي ـ الأعمى لا يشك إطلاقا في مادية الأشياء التي يصطدم بها ـ كما أن اللغة تجد أصلا في كلمة «الإحساس» مصطلحا مناسبا ذا معنى يرتبط بتلك الدلالة.

غير أن الأمر الثاني أكثر صعوبة نسبة إلى المرتاب. ثمة مناسبات نتعجل فيها حين نثق بأية طريقة في حكم أطلق عن شيء مادي ـ كما يحدث حين نحاول رؤية شيء بعيد تحت ضوء خافت ـ ولكن هناك أيضا حالات لا نحتاز فيها على أي أسس واقعية للشك في الأحكام المتواضعة المعنية. فضلا عن ذلك، في مثل هذه الحالات، فإننا نسلك بطريقة عادية حين نعتد بها كي نحكم مباشرة على وجود الأجسام وخصائصها من حولنا، ومن غير المجدي أن نرضى بأي شيء أقل من هذا. ليس الحال كما لو أننا نقوم بمناورة خطرة بهذه الطريقة؛ على العكس تماما، فإننا نتعامل مع ضرب من الأحكام قاوم امتحان الزمن، قدر ما قاومه أي ضرب آخر. أيضا ليس هناك أي ضغط يضطرنا للتنازل للبراجماتية، لكي نعتبر وجود الأجسام المادية مجرد فرض مفيد. إن هذا الوضع لا يناسب قضية لدينا كل شيء في صالحها ولا شيء ضدها. قد نبحث عن نظرية لنعترف بإمكان إثارة نطاق مختلف من المفاهيم في وصف العالم، لكن هذا لا يشكل أي تهديد

للخاصية الواقعية لأوصافنا الحقيقية. البراجماتي لا يقل عن المرتاب عرضة لمواجهة المهمة المروعة المتعلقة بإقناعنا بأنه يتوجب إعادة رسم الخط الفاصل بين الحقيقة وما ليس بحقيقة من الموضع الذي يفضله.

ب.ب.ر.

*الكينونة؛ الظاهر والواقع.

A.J. Ayer, *The Central Problems of Philosophy* (London, 1973).

A. Rundle, *Facts* (London, 1993).

L. Wittgenstein, *On Certainty* (Oxford, 1969).

* **الاختزالية.** أثبت داج براوتز (عام 1965) مناظرا للأنساق الاستنباطية *الطبيعية الخاصة بمبرهنة جنتزن القطع - حذفية: كل اشتقاق يمكن أن يغير إلى اشتقاق مختزل. مفهوم الإثبات المختزل أصعب على التفسير من الإثبات الخالي من القطع في حساب التسلسل، لكن الفكرة الأساسية واحدة، حيث تتعين الخطوة الرئيسة في حذف أي جزء من *إثبات الصيغة الذي تم فيه اشتقت فيها أول مرة عبر قاعدة طرح ثم حذفها بوصفها مقدمة كبرى لقاعدة حذفية: منعطف لا ضرورة له.

تأسيسا على ملاحظة لجنتزن تقر أن *الثابت المنطقي معرّف بقواعد الطرح، التي تعد قواعد الحذف نتائج لها، قام براوتز بتقصي سبل تبرير قواعد الحذف عبر الركون إلى قواعد الطرح. تتعين الاستراتيجية في تبيان أن الإثباتات القويمة لمقدمات القاعدة الحذفية يمكن تغييرها إلى إثبات قويم لنتيجته، حيث الإثبات القويم إثبات يتم اشتقاق آخر خطوطه عبر قاعدة طرح. لا يعد هذا تبريرا إلا إذا افترضنا أنه إذا عرفنا صدق إقرار مركب منطقيا، فإنه يمكن معرفة صدقه عبر إثبات قويم له. شرط إمكان تبرير قاعدة الحذف هو ذات شرط إمكان تنفيذ خطوة الاختزال الرئيسة.

م.د.

D. Prawitz, *Natural Deduction* (Stockholm, 1965).

——, 'Towards a Foundation of a General Proof Theory', in P. Suppes *et al* (ed.), *Logic, Methodology and Philosophy of Science*, iv (Amsterdam, 1973).

——, 'On the Idea of a General Proof Theory', *Synthese* (1974).

* **تخصيب الصماء** (in vitro). حرفيا، تعني عبارة in vitro «في آنية زجاجية»، لكن تخصيب in vitro هو المصطلح المتعرف عليه لتخصيب بويضة خارج الجسم، ثم نقل الجنين الناتج إلى رحم حاضنة أنثى. أجريت هذه العملية إجراء ناجحا مع الكائنات البشرية أول مرة في بريطانيا عام 1978 على يد روبرت ادواردز وباترك ستبتو، وهكذا بشّر مولد لويس براون بقرب حلول عهد جديد من عهود التناسل الاصطناعي، صاحبته مآزق أخلاقية وقانونية.

طرحت اعتراضات أخلاقية ضد تخصيب الصماء. بداية، شغل البعض بالمخاطر التي تهدد بأن يكون الأطفال الذين يولدون بهذه الطريقة غير أسوياء. غير أن وجود عشرات الآلاف من الأطفال الذين حملوا خارج الرحم إنما يبين أن هذه المخاوف ليست مبررة. من جهة أخرى، ظلت الاعتراضات المؤسسة على تكاليف العملية اعتراضات مهمة، خصوصا حين يكون عبء التمويل ملقى على عاتق ميزانية وزارة صحة وطنية محدودة الدخل. ولأن معدل حالات الولادة في كل دورة معالجة يظل متدنيا، نحو 15 بالمائة بوجه عام، تعد تكاليف كل ولادة باهظة. فضلا عن ذلك، ثمة تكاليف إنسانية نسبة إلى الأزواج الذين تنتعش آمالهم في التغلب على العقم عبر قراءة عناوين الصحف التي تتحدث عن تخصيب الصماء، ثم يفشلون في تحقيقها. كثيرون يتساءلون عما إذا كان التبني، حتى من وراء البحار، يشكل حلا أفضل لحاجات من يعانون من العقم.

تعترض الكنسية الكاثوليكية الرومانية على تخصيب الصماء لعدة أسباب، من بينها حقيقة أن الحصول على مني يتطلب القيام بعملية استمناء تعد خطيئة وفق موروث الكنيسة، حتى لو كانت السبيل الوحيدة لتزويج الأبناء. أيضا تعترض الكنيسة على التقسيم الذي يطرحه أسلوب تخصيب الصماء بين الإنجاب والفعل الجنسي، كونه يضعف العلاقة الزوجية. وأخيرا، تدين الكنيسة فقد الحياة الإنسانية الجنينية خلال البحث الموجه لتحسين تخصيب الصماء، كما تدين الأسلوب نفسه.

قوبل تطور النسل الاصطناعي بردود أفعال مختلطة من قبل النسويين، فالبعض توقع أن يكون وسيلة لتحرير النساء من الإجحاف البيولوجي، في حين اعتبره آخرون شكلا آخر من سبل هيمنة الرجل على جسد المرأة. إنهم يرون أن النساء أصبحن يستخدمن أداة للتجريب الطبي، وهم يقترحون أن المرأة قد تفقد في نهاية المطاف سطوتها على الحمل والولادة.

في الثمانينيات لم يعد تخصيب الصماء أسلوبا تجريبيا، بل أصبح طريقة متعارفا عليها لبعض أشكال التخصيب. يوفر وجود جنين قادر على الحياة خارج الرحم البشري فرصة لمختلف صور التدخل، مثل تجميد الجنين لتخزينه فترة طويلة (مخافة أن يحدث

طلاق بين الزوجين أو يموت الزوج)، التبرع بالجنين لزوجين يعانيان من العقم؛ الاتصال بامرأة أخرى لتحمل بالجنين ثم إعادته إلى الأبوين الوراثيين؛ فحص الجنين لمعرفة خصائصه الوراثية (بما فيها جنسه) قبل اتخاذ قرار الاستمرار في عملية الزرع.

في بلدان كثيرة، قامت وكالات حكومية بالبحث في مسألة تخصيب الصماء، وقام فلاسفة من أمثال ماري ورنك وجوناثن جلوفر بدور أساسي في هذا البحث، وقد انتهت بوجه عام إلى التصديق عليه حال استيفاء شروط محددة.

ب.س.

*التطبيقي، علم الأخلاق؛ النسوية.

Congregation for the Doctrine of the Faith, *Instruction on Respect for Human Life in its Origin and on the Dignity of Procreation* (Rome, 1987).
Jonathan Glover and Others, *Fertility and the Family* (London, 1989).
Report of the Committee of Enquiry into Human Fertilisation and Embryology (London, 1984).
Peter Singer and Deane Wells, *The Reproduction Revolution* (Oxford, 1984).]

*** الخصائص.** قد يقال عن الشيء إنه يحتاز بمعنى ما صفات نسلم باحتيازه لها، ومن هنا جاءت كلمة «خاصية» [«ملكية»، حيث كلمة "property" تعني الملكية والخاصية]. غير أن لهذا المصطلح معنى أكثر تقييدا في المنطق التقليدي، الذي يرجع إلى أرسطو. وفق ما يسمى قانون ما يمكن حمله، المعني بمختلف الأشياء التي يمكن حملها على الأنواع (أي ما إذا كانت ضرورية للنوع وما إذا كان أفراد النوع وحدهم الذين يمكن أن تحمل تلك الأشياء عليهم)، الخاصية أو الخاصة *(proprium)* شيء ليس ضروريا للنوع ولكن كل أفراده، ولا أحد سواهم، يختصون به. هكذا يمكن أن تكون القدرة على الضحك خاصة من خصائص الإنسان.

ومهما يكن من أمر، أصبحت الخاصية تعامل معاملة الصفة، وأي شيء يختاره محمول يمكن أي يسري على الشيء بحيث يميزه يعد خاصية. وعلى نحو مماثل، أحيانا تستخدم كلمة «خاصية» مرادفا لكلمة «كيفية»، رغم أنه وفق مذهب أرسطو في المقولات، *الكيفية مجرد تصنيف للأشياء التي يمكن أن تحمل على الموضوع، ومن ثم مجرد نوع من أنواع الخاصية.

أثير جدل طويل بين الفلاسفة حول العلاقة الأنطولوجية الدقيقة بين الشيء (*الجوهر على وجه الخصوص) وخواصه. هكذ اجادل ليبنتز مثلا بأن الجواهر ليست سوى مجموعات، لامتناهية، من الخواص. آخرون، وفق الروح نفسها، يرون أنه بالمقدور تحليل الإقرارات المتعلقة بالجواهر إلى إقرارات تتعلق بمواضع الخواص في أماكن وأزمنة بعينها. غير أن مفهوم المحمول، التي تعد الخاصية نظيرا له، يرتهن بفكرة وجود موضوع للحمل، ولا يبدو أن ثمة سببا لافتراض أن للخصائص أسبقية أنطولوجية نسبة إلى أنواع الكينونات الموجودة.

مثل المحامل، الخصائص عامة ويمكن من حيث المبدأ أن تنتمي إلى أشياء كثيرة، بصرف النظر عن انتمائها الفعلي. لا شيء في عمومية الخاصية يحول دون انتمائه الفعلي إلى شيء واحد فقط؛ غير أنه يتوجب أن يكون من الممكن منطقيا أن تعزى إلى أكثر من شيء. رغم هذا، فإن مسألة وجود خصائص مفردة تظل مثار جدل.

د.و.هـ.

*الخصائص، الفردية.

D.W. Hamlyn, *Metaphysics* (Cambridge, 1984).
H.W.B. Joseph, *An Introduction to Logic*, 2nd edn. (Oxford, 1916).
P.F. Strawson, *Individuals* (London, 1959).

*** الخصائص الفردية.** اعتبر حبة طماطم حمراء. يجادل بعض الفلاسفة (مثال ستوت) أنه توجد حمرة فردية في حبة الطماطم. هذه الحمرة خاصية فردية، أو «فردية مجردة». قد تكون هناك أشياء أخرى لها درجة اللون نفسها؛ هذه الحمريات تتشابه، لكنها لا تتماهى مع حمرة حبة الطماطم. فضلا عن ذلك، يزعم أحيانا أن الخصائص الفردية مكونات للأحداث والأشياء المادية وتقوم بدور أساسي في العلاقات السببية. في المقابل، يجادل آخرون (مثال آرمسترونج) بأن الاقتصاد الأنطولوجي يناصر فكرة استبعاد الخصائص الفردية في صالح الفرديات العادية، التي توجد على أي حال، والخصائص الكلية، التي يمكن أن تتمثل في عدد لامتناه من الفرديات العادية.

م.ب.

*الخاصية المتفردة؛ الخصائص.

D.M. Armstrong, *Universal and Scientific Reealism*, i (Cambridge, 1978).
G.F. Stout, *Studies in Philosophy and Psychology* (Nnew York, 1930).

*** الخصوصية، إشكالية اللغة.** تنتقد الأجزاء 243-315 من كتاب فتجنشتين Philosophical Investigations الفكرة، المفترضة من قبل الديكارتية والامبيريقية، التي تشير حدودها الأولية إلى إحساسات وإدركات المتكلم

«الخصوصية» التي يزعم أنها ملكية غير قابلة للتحويل خاصة بالمتكلم ولا يعرفها حقيقة سواه. «ملكية» الخبرة أسيء تفسيرها، لأنه بمقدور أشخاص مختلفين أن يتنابهم الإحساس نفسه. المعرفة الخصوصية بالخبرة أسيء فهمها لأنه لا معنى للدراية ولا للجهل بخبرة المرء الراهنة. كون الفهم المتبادل للغة «الخصوصية» المزعومة إشكاليا أمر بيّن. أصالة برهان فتجنشتين إنما تستبان في تبيان وجوب ألا تكون مفهومة حتى للمتحدث. ذلك أنه يفترض إمكان التعريف الإشاري للخصوصي، وإمكان *عينة (ذهنية) خصوصية توظف بوصفها معيارا للتطبيق الصحيح للكلمة، وإمكان قاعدة يستحيل اتباعها منطقيا من قبل شخص آخر. تتشعب مترتبات البرهان، لو كان صحيحا، عبر الميتافيزيقا، الابستمولوجيا، وفلسفة العقل. لا غرو أنه أثار جدلا محموما في العقود الأربعة الأخيرة من قبل الامبيريقيين التقليديين والماديين والوظيفيين المعاصرين.

ب.م.س.هـ.

P.M.S. Hacker, *AN Analytical Commentary on the Philosophical Investigations. Iii: Wittgenstein: Meaning and Mind* (Oxford, 1990), 1-287.

*** الخاصية المتفردة.** [«الهذية»، نسبة إلى «هذا»]. *الخاصية شيء يحتازه أو يمثله شيء ما؛ الأشياء الحمراء مثلا تمثل خاصية كون الشيء أحمر. الخاصية المتفردة أو الجوهر المفرد خاصية لا يختص بها إلا شيء واحد. سقراط مثلا يختص بخاصية كونه سقراط المتفردة. يجادل بعض الفلاسفة (تشزم مثلا) بأنه ليست هناك جواهر مفردة، بل توجد فحسب خاصية كون الشيء متماهيا مع نفسه، وأفراد عينيون من قبيل سقراط.

م.ب.

*النوعيات؛ المفردة، الخاصية؛ الجوهر.

A. Plantinga, *The Nature of Necessity* (Oxford, 1974).
Cf. R.M. Chisholm, *On Metaphysics* (Minneapolis, 1989).

*** الخطأ، نظرية، في القيمة.** هكذا يسمى جي.ل. ماكي المذهب الذي أسسه بخصوص طبيعة *القيمة. وفق ذلك المذهب، رغم أن الأحكام الأخلاقية تستهدف بمعانيها شيئا موضوعيا، ليس هناك في الواقع أية قيم موضوعية. من ثم، فإن أحكامنا الأخلاقية تتضمن خطأ.

ر.هـ.

J.L. Mackie, *Ethics* (Harmondsworth, 1977), ch. 1.

*** الخطئية.** مذهب فلسفي يتعلق بالعلم الطبيعي - يرتبط أكثر ما يرتبط بـ سي.س. بيرس - يقر أن مزاعم معرفتنا العلمية عرضة للنقد دائما وقد يتضح أنها باطلة. وفق هذه الرؤية، ليس بالمقدور إقرار النظريات العلمية بوصفها صادقة على نحو مطلق، بل يمكن فحسب إقرار احتمال صدقها. هكذا يؤكد بيرس، وبوبر من بعده، أنه يتوجب علينا التسليم بعجزنا عن الاحتياز على حقيقة نهائية يقينية بخصوص الاعتبارات النظرية في العلم الطبيعي - لا سيما في مستوى الفيزياء النظرية. ليس بإمكان العلم الراهن أن يزعم على نحو معقول أنه يبلغنا صورة مؤكدة للواقع الفيزيقي، بصرف النظر عما يشكل موضع النقاش. إننا نرغب في اعتبار علمنا «نقدا في المصرف» - شيئا حقيقيا، لا خوف عليه، ويمكن الوثوق فيه - بيد أن تاريخ العلم نفسه يعارض معارضة حاسمة هذه الرؤية المريحة في التنظير العلمي. يجب أن نتواءم، على الأقل على مستوى الشمولية والدقة العلمية، مع حقيقة أن كلا من معتقداتنا التي قبلناها قد تصبح باطلة، وكذا شأن الكثير منها.

عند بيرس، تشكل الخطئية موقفا ابستمولوجيا أكثر إيغالا في الجذور وأوسع نطاقا: «لقد اعتدت أن أدرج أفكاري [المنطقية] تحت اسم الخطئية؛ والواقع أن أول خطوة في البحث إنما تتعين في التسليم بأنه لم يسبق لك أن عرفت بشكل مرض؛ ليست هناك آفة يمكن أن تقضي على كل التطور الفكري مثل آفة الوثوقية» *(Collected Papers)* (vol., I, sect. 1.13).

وفق مذهب الخطئية، ليس لدينا ما يضمن صدق نظرياتنا العملية؛ إنها ببساطة أفضل ما نستطيع القيام به الآن وهنا لحل المسائل المتعلقة بـ *modus operandi* [طريقة عمل] الطبيعة. المعرفة الجديدة لا تقتصر على الإضافة بل تقوم أحيانا بإحداث الاضطراب في معرفتنا الراهنة. كل نظرية أو نسق علمي هو نتاج اختراع بشري، وكشأن كل مخترعات البشر، منزلا كان أم سدا أم زعما معرفيا - مؤقت وهش. من المرجح إذن في نهاية المطاف أن تصادف كل بنية، أكانت مادية أو معرفية، ظروفا لم يتوقعها من شكلها - ولم يكن بمقدوره توقعها، وهذه ظروف تجعل إخفاقها في النهاية مرجحا. عملية التغير التي تحدث بمرور الوقت تكشف دوما عن مصادفات تجلب إلى مركز الصدارة ظروفا لم يتم التنبؤ بها ولم يكن بالمقدور التنبؤ بها. تزعزع الظروف الاجتماعية المتغيرة المنظومات الاجتماعية، والظروف المادية المتغيرة تزعزع البنى المادية؛ أما الظروف الخبراتية المتغيرة (أي الظروف الملاحظية

والتجريبية) ـ التقانة العلمية المتغيرة إذا شئت ـ فتزعزع النظريات العلمية. يقوم البحث العقلاني بالربط بين نتاجات فهمنا بالظروف الخبراتية بالعالم الذي تقوم فيه المصادفة والفوضى بدور لا غنى عنه، ومن ثم هناك باستمرار علاقات جديدة تهدد في النهاية مخترعاتنا العقلانية. (وبالطبع، في حين نستطيع بشكل آمن التنبؤ بأن نظرياتنا العلمية سوف تخفق ـ بحيث يتوجب استبدالها أو تعديلها ـ فإننا لا نستطيع أن نتنبأ بالكيفية التي سوف يقام وفقها بتلك الاستبدالات أو التعديلات.)

جانب كبير من هذه المذهب في الموقف المعرفي يعد صحيحا. الراهن أن التوازن الذي يحققه العلم الطبيعي في أية مرحلة من تطوره لا يستقر له حال. إن تاريخ الموضوع يشير إلى أن دورة حياة النظريات العلمية متناهية، ما يحتم تعديلها أو استبدالها تحت ضغوط ابتكارية مختلفة، خصوصا تعزيز الشواهد الملاحظية والتجريبية (عبر أساليب تجريب محسّنة، وسائل أقدر على الملاحظة والكشف، إجراءات أكثر امتيازا تتعلق بمعالجة البيانات، الخ.).

الحقيقة اللافتة أن الخطئية مذهب أكثر معقولية نسبة إلى المعرفة العلمية منه إلى *المعرفة اليومية التي تتطلب قدرا أقل من البراعة، من قبيل «في الأحوال العادية يحتاز الكائن البشري على رأس واحدة ويدين». تحتفظ مثل هذه الإقرارات على كل أنواع الإجراءات الوقائية المتضمنة، مثل «بدرجة أو أخرى»، «في الظروف العادية»، «بوجه عام»، «عادة»، «ما بقي كل شيء حاله». إنها محصّنة إلى حد يحول دون توقع الإطاحة بها. بيد أننا نقبل في العلم القيام بمغامرات معرفية أكثر خطورة كوننا نطلب من المشروع ما هو أكثر. الأهداف هنا نظرية أساسا، وهي محكومة بغايات البحث المحايد. من هنا اعتبرت مزاعم المعلوماتية ـ الشمولية، الدقة، والضبط ـ سلطة عليا. إننا نغامر قصدا عبر نشدان الحد الأقصى من التحديد ومن هنا جاء الحد الأقصى من المعلوماتية والقابلية للاختبار. يتعامل مذهب أرسطو الذي يقر أن العلم الأرضي يتعامل مع ما يحدث عادة عبر المسار العادي للأشياء عف عنه الزمن منذ عهد طويل. لا تعنى كثيرا نظريات العلم الطبيعي الحديث بما يحدث بوجه عام؛ إنها تروم إجراء معاملاتها التفسيرية عبر سبل كلية محكمة ـ عبر ما يحدث دائما في كل مكان في مختلف الظروف. ليس لدينا خيار أيضا سوى التسليم بأن إقراراتنا العلمية عرضة للنقد، قدر ما هي عرضة لمقايضة الأمن بالتحديد. المفارق إذن أن معلومات *الفهم المشترك اليومية أكثر أمنا من علم «المعرفة المكرسة».

يقر بعض الفلاسفة (منهم بيرس نفسه) أن للخطئية مترتبات أخلاقية. إنهم يطرحون مذهبا أخلاقيا في الاعتقاد مفاده أنه ليس لدينا حق في الزعم بيقينية مزاعمنا المعرفية الراهنة، وهم يقرنون هذا المذهب بواجب مزعوم يلزم جماعة البحاث بالقيام بأبحاثهم بالحد الأقصى الذي تمكن منه الظروف الراهنة. وفق ذلك، فإنه يصرون على أنه يتوجب ألا تعد خطئية جهودنا المعرفية دعوة ارتيابية للتخلي عن المشروع العلمي. عوضا عن ذلك، فإنها تشكل حافزا للقيام بأفضل ما يمكن القيام به. في البحث البشري، يرتبط المثال المعرفي بالبحث عن الحقيقة، وهذا مثال، شأنه شأن سائر المثل، جدير بأن نسعى وراءه، رغم أنه يتوجب علينا ملاحظة أن الحصول عليه بشكل مرض بتجاوز قدراتنا.

ن.ر.

*العلم، تاريخ فلسفة؛ العلم، إشكاليات فلسفة.

C.S. Peirce, *Collected Papers of C.S. Peirce*, ed. C. Hartshorne and P. Weiss, I: *Principles of Philosophy* (Cambridge, Mass., 1931); see esp. sect. 1.120: 'The Uncertainty of Scientific Results".

K.R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery* (New York, 1959).

N. Rescher, *The Limits of Science* (Berkeley, Calif., 1984).

*** الخطيئة.** عمل شائن أخلاقيا، وفي بعض الحالات العزوف عن القيام بما ينبغي القيام به. عادة ما تعتبر اختراقا لقانون طبيعي أو لأوامر إلهية. خطايا المرء تحدد عادة عبر أفعاله أو عزوفه، ولكن في بعض الحالات يمكن توضيحها بشكل أفضل عبر أخطاء في الشخصية أو عبر أوضاع من قبيل التمرد على الله أو البعد عنه. منذ العهود الوسطى، ميزت الكنيسة الخطايا الكبائر والصغائر أو الأقل خطرا. مسألة *الخطيئة الأصلية أو الإثم الموروث من آدم، الإنسان الأول، مسألة أكثر تعرضا للجدل. الذين يحملون الخطيئة الأصلية محمل الجد يؤكدون على آثار الخطيئة على العالم. بعض المواريث الدينية تسمح بإمكان غفران الخطايا.

ج.ف.م.

L. Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids, Mich., 1939).

H. Davis, *Moral and Pastoral Theology*, 4th edn. (London, 1945), vol. i, tratise 4.

*** الخطاب.** عند اميل بنفنست، «الخطاب» لغة بقدر

ما يمكن تأويله بالإشارة إلى المتحدث، لموضعه الزمكاني، أو لأية متغيرات أخرى من هذا القبيل تسهم في موضعة سياق المنطوق. تشتمل دراسة الخطاب إذن على الضمائر الشخصية (خصوصا «أنا» و«أنت»)، ظروف المكان («هنا»، «هناك»، الخ.)، وظروف الزمان («الآن»، «اليوم»، الأسبوع الماضي»)، التي لا يكون في غيابها لفعل الكلام المعنى معنى محددا.

في أحيان أغلب، تدل كلمة «الخطاب» على نص لغوي أطول (أو أكثر تركيبا) من الجملة المفردة. لذا فإن دراسة الخطاب تعمل على مستوى فوق ـ نحوي، حيث يمكن تبيان أن الجمل قابلة لأن ترتبط ببعضها عبر علاقات الاستلزام، الافتراض، التضمن السياقي، الترابط الجدلي، العالم الواقعي ومعرفة المتحدث المتعلقة، الخ. نسبة إلى الفلسفة، يشكل الخطاب موضع عناية المشتغلين بالتحليل الدلالي ـ المنطقي، فضلا عن الذين يتبنون، على شاكلة كواين، نظرة كلية في القضايا التي تواجه أية نظرية في المعنى ـ أو «الترجمة المتطرفة» ـ بحيث يتيحون المجال لحقيقة النسبية الأنطولوجية، أو وجود مخططات مفهومية مختلفة غاية الاختلاف.

سي.ن.

Nikolas Coupland (ed.), *Styles of Discourse* (London, 1988).

Emile Benveniste, *Problems in Genera Linguistics*, tr. M.E. Meek (Coral Gables, Fla., 1971).

* **الخطابة.** فن إلقاء الخطب. كان تعلم الخطابة موقرا في عهد الديمقراطيات اليونانية بوصفه وسيلة للنجاح في الحياة العامة، غير أن أفلاطون انتقده لكونه معنيا بوسائل الإقناع لا بالغايات. يشتمل كتاب أرسطو Rhetoric على نقاش منظومي إلى حد كبير لأشكال البرهان الخطابي (خصوصا *القياس الإضماري). عند الرواقيين، أصبحت الخطابة فرعا من المنطق، وموضعا مناسبا لدراسة الفلاسفة.

ر.جي.هـ.

G.A. Kennedy, *The Art of Persuasion in Greece* (London, 1963).

* **اخفق جناحي ملك.**

ألا يتبدد كل السحر
بمجرد لمسة من الفلسفة الباردة؟
كان ثمة قوس قزح مروع في السماء:
نعرف لحمته، ونسيجه الذين يضعهما
في قائمة مملة من الأشياء الشائعة
سوف تخفق الفلسفة جناحي ملك،
تفك كل الأحاجي بمسطرة وقلم،
تفرغ الهواء المسكون بالأشباح، وتحرس هوائي.
تنقض ما غزله قوس قزح من أنسجة

(John Keats, 'Lamia', pt. ii, lines 229-37).

باستمرار، تقوض رومانسية كيتس المعادية للمثقفية العبرة من قصته، بلا ريب كما أولها فيلوستراتس وكما أولت في عمل برتون *The Anatomy of Melancholy*. ينقذ الفيلسوف ابولونيوس تلميذه الوسيم ليسيوس من الزواج من امرأة تشبه الأفعى. بعد أن يصل دون دعوة إلى حفل الزواج، يحجرّها بعينيه ويصرخ باسمها، إلى أن تنكشف خدعتها، فتختفي بصرخة مرعبة. وبالطبع فإن كيتس يحب الخدعة الساحرة، وينفر من الفيلسوف الذي يفضحها.

جي.أو.ج.

* **الخفية، اليد.** رغم أنه في المعاملات الحرة، يبيعني الجزار اللحم كي يفيد نفسه، وأشتري اللحم بأرخص سعر ممكن، فإن كلا منا يفيد الآخر ويفيد نفسه. يعتبر آدم سمث *السوق كل نظام مربح بشكل كلي ينتج بطريقة عفوية (كما لو أن ثمة يدا خفية) من عدد لا يحصى من مثل هذه الأفعال، ليست لدى المساهمين في فكرة عن تأثيراتها المنظومية. أي نظام ينشأ عفويا دون قصد أو تصميم يمكن اعتباره حالة لليد الخفية، غير أن الاقتصاد السميثي هو أول دراسة لهذه الظاهرة.

أي.أوهـ

*المحافظية.

Adam Smith, *The Wealth of Nations* (1776).

* **الاختلاف، مبدأ.** مبدأ، اقترحه جون راولز، يقر أن المميزات الاقتصادية والاجتماعية التي يحصل عليها أعضاء المجتمع الأفضل حالا لا تكون مبررة إلى إذا أفاد منها الأسوأ حالا. مثال ذلك، الاختلاف في الدخل، الثروة، والوضع بين مختلف المهن والجماعات الاجتماعية لا يمكن الدفاع عنها بوصفها عادلة إلا إذا كانت ناجمة عن نسق من الحوافز، قوى السوق، وتراكم رأس المال تجعل إنتاجيتها حتى العمال غير المهرة أفضل حالا مما هم عليهم في نسق أكثر مساواتية. يجادل راولز بأنه لا يمكن أن يقال إن الأكثر حظا يستحق أخلاقيا الثروة التي ورثها أو المواهب

الطبيعية التي مكنته من الحصول على دخل أعلى في سوق العمل، ولذا فإن تبرير النسق الاقتصادي الذي يكافئ الناس بطريقة مجحفة إنما يأتي من نفعه للجميع. هذا مبدأ مساواتي صريح لا يسمح بالإجحاف حتى إذا كانت المميزات التي يحصل عليها من هم أقل حالا تفوق الأضرار التي تقع على من هم أسوأ حالا. أيضا فإنه ينكر الحكم بأن للناس حقا طبيعيا في نتاج قدراتهم الطبيعية. لذا واجه هذا المبدأ مقاومة من النفعيين ومن الذين يرون أن الإجحاف الناتج عن الهبات الطبيعية ليس عشوائيا من وجهة نظر أخلاقية، ومن ثم فإنه ليس في حاجة إلى المزيد من التبرير.

ت.ن.

*المساواة؛ الإجحاف؛ العدالة.

J. Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass., 1971).

*** الخلفية.** الفهم أو المعرفة التي سبق اكتسابها والتي تمكّن المنطوقات، الاعتقادات، الأفعال من أن تحتاز عندنا على معنى. حظيت إشكالية الخلفية في الآونة الأخير على اهتمام الفلاسفة بخصوص المعنى في اللغة، المعرفة في العلم، والموضوعية في التأويل. تفترض الكلمات والمنطوقات فهما متضمنا وكليا للعقائد والممارسات. لا تؤدي الملاحظة والتبرير أدوارهما في العلم إلا قبالة خلفية من نماذج الفهم المشتركة التي تتطلبها ممارسة النشاط العلمي بشكل جماعي. الركون الضروري من قبل المؤول إلى قواعد فهمه المسبقة يحول دون إمكان قيام أي منظور محايد في التأويل الثقافي. ثمة اختلاف حول ما إذا كانت الخلفية تعد أساسا مفهومية ورمزية في طبيعتها ـ بحيث تكون قابلة من حيث المبدأ للتحليل ـ أم أنها عملية في أصلها وقبل قضوية ـ ما يحول دون استيعابها بشكل كامل في أية نظرية.

هـ.هـ.ك.

*التأويل، علم؛ الكليانية.

I. H. Dreyfus, 'Holism and Hermeneutics', *Review of Metaphysics* (1981).

*** الخُلق.** طبيعة الإنسان الأخلاقية. ركز فلاسفة الأخلاق بعد رفض الأرسطية على سلوكيات منفصلة، ولم يركزوا على خلق الكائنات الأخلاقية. منذ أن بعث الاهتمام *بالفضائل على يد انسكومب وآخرين، ظهر الخلق ثانية. هكذا اعتبرت دراسة الخلق الحسن مقوما من مقومات الحياة الأخلاقية، وأن فهم الخلق يوفر ركيزة لنقد الذات والآخرين. يرى البعض أن الروايات أقرب لأن تكون مصدرا لهذا الفهم من الفلسفة. غير أن لأرسطو الكثير كي يقوله بخصوص الخلق والشخصية الفاضلة والسيئة. فضائل الخلق نزوعات ثابتة في الشعور والفعل في الوقت المناسب نحو الأشخاص المناسبين، الخ. (هذا هو تعليم أرسطو الخاص *الوسط). الخلق الفاضل ينشأ عن الأداء المتأمل في الأفعال الفاضلة.

ر.كري.

*الواجب؛ الاستقامة؛ الولاء.

G.E.M. Anscomb, 'Modern Moral Philosophy', *Philosophy* (1959).

Aristotle, *Nicomachean Ethics* II-IV.

*** الأخلاقي، الحس.** «الحس الأخلاقي» اسم أطلقه فلاسفة من أمثال هتشسون وديفيد هيوم على القدرة التي نحتاز على التمييز بين الفضيلة والرذيلة. يشار إلى مثل أولئك الفلاسفة بأنهم عاطفانيون، لأنهم يفترضون أننا نشعر بأن الأشياء خيّرة أو سيئة عوضا عن الاستدلال على أنها كذلك. غير أن مثل هذه المشاعر ليست منفصلة عند هيوم عن الحكم. الشعور بالإعجاب بسلوك فاضل لا يعتبر «حسا أخلاقيا» إلا إذا كان نشأ من تأمل نزيه في النزوعات الخيّرة التي تتعلق بمثل هذه الأفعال بوجه عام. قد يكون الحس الأخلاقي، شأن الحس الجمالي، مؤسسا بطريقة سيئة. هذا أمر يسلم به جين أوستن مثلا، الذي اعتبر عدم «شعور المرء كما يجب» خطأ. غير أنه منذ عهد كانت، ثمة رأي سائد يقر أن الأحكام الأخلاقية مسألة عقل أو تفضيل شخصي محض.

م.ورن.

*الضمي؛ الأخلاقية، الواقعية.

J.L. Mackie, *Hume's Moral Theory* (London, 1980).

*** الأخلاقي، الحكم.** هل تعتبر كلمة «الحكم» الكلمة الأكثر مناسبة للخاصية التي ينتهي عندها فعل التفكر الأخلاقي؟ أم أننا حين نتأمل في مواقف مربكة أخلاقيا إنما ننشد إثارة استجابة شعورية وجعلها مستقرة، أكانت ميلا أو نفورا؟ أم أننا (بكلمات أكثر دقة) نقرر بخصوص موقفنا الأخلاقي ـ بطريقة ابتكارية أو حتى خلاقة على المستوى الشخصي ـ تماما كما يقرر الرسام بعد تفكير إضافة ضوء ساطع هنا أو تعميق الظلال هناك، حيث لا يكون هناك واقع سابق الوجود لترشيده أو تقييده؟

ضد نهائية المشاعر و*العواطف، قد يجادل بأن مشاعرنا نفسها عرضة لأن تنطبق عليها أحكامنا الأخلاقية: حتى الحب يحتاج إلى مراقبة، فقد يتخذ أشكالا أنانية أو فاسدة.

قد يكون هناك مجال للابتكار في الحياة الأخلاقية، ولكن بخصوص القيم والمبادئ الأخلاقية الرئيسة، فإن خبرة المرء الأساسية هي: «هنا ليس لدي أي بديل: إرادتي وحكمي مقيدان». ليس بمقدوري أن أقرر أن حياة مكرسة مثلا للتعبير عن نزوات سادية تعد حياة خيّرة أخلاقيا. الأمر لا يتوقف علي. حتى تمردي ضد قوانين أو مبادئ أو ممارسات أخلاقية بعينها سوف يكون مدعوما بالالتزام بقيم لا يبدو أن ثمة بدائل لها ـ إنني أفهم هذه (أحكم عليها) على أنها أساسية أو نهائية. قد تكون التوقعات المبكرة والمبتسرة الخاصة بالحكم الأخلاقي مجرد استجابات غير تأملية لمشاعر اكتسبت في الطفولة المبكرة. في مرحلة متأخرة بعض الشيء، قد تقوم ضغوطات الجماعات المناظرة و«المجتمع» بتعديل هذه التوقعات ـ ولكن بوصفها ضغوطات خارجية يتوجب الامتثال إليها. غير أن ثمة أمرا حاسما نسبة إلى الأخلاق، يتعين في إمكان أن ينأى المرء بنفسه عن كل الضغوطات من تلقاء نفسه، بحيث يقوم بفحص تأملي ونقدي لتقويمات الآخرين، يصدّق على بعض وينبذ بعضا آخر، بحيث يشكل تراتبية لتقومياته الخاصة.ولكن ذلك لا يحدث بطريقة طوعية وخصوصية؛ بل بقصد القيام بتوضيح، «تعديل» أو «تركيز» أكبر على القيم والأهداف الأخلاقية التي لم يبتكرها المرء. نسبة لكل أنشطة التمييز هذه ـ التي لا يتسنى للحكم الأخلاقي، الإصلاح الأخلاقي، الشقاق الضروري أن تقوم بها ـ تعد لفظة «حكم»، بتضميناتها المعرفية والعقلانية ـ أكثر ملائمة بكثير من منافساتها.

ما المواضيع المناسبة للحكم الأخلاقي؟ الأفعال المفردة التي تقوم بها كائنات بشرية مسؤولة، سياساتها العامة، سمات شخصياتها: لكن هذه إنما تُعتبر وفق منظور (أخلاقي) خاص أو من وجهة نظر محددة. إن فهم هذه يشكل مهمة أساسية في النظرية الأخلاقية المعيارية. مهما كان الموقف الذي يتوجب علي التعامل معه مركبا بشريا ومحددا، أن أخلص إلى حكم أخلاقي على نحو خاص فيما يتعلق بالكيفية التي *ينبغي على السلوك وفقها هو أن أضيف ملاحظة ليست شخصية. إنها أن تسأل عن القواعد أو المبادئ العامة المتعلقة بموقفي، وعن مدى ضرورتها النسبية. هل يتوجب مثلا أن تكون للمتطلب القوي الخاص *بالعدالة أو الإنصاف أسبقية على سائر المتطلبات، حتى الأفعال الأريحية؟ هل قمت باعتبار مصالح كل من يعينه الأمر، دون أن أقوم على نحو مضلل للذات بتفضيل ميولي الشخصية أو وضع أقنعة عليها؟

بالنسبة للأحكام الأخلاقية الخطيرة، المقنعة، ثمة متطلبات صورية ومادية يتوجب استيفاؤها. الجاهزية للتعميم، الملاحظة اللاشخصية، فضلا عن الإحالة إلى قيم إنسانية أساسية تتميز بأنها قادرة وحدها على جعل تلك الإجراءات والميول قابلة للفهم، وتنظيم الحياة التي ترسخ تحققها والاستمتاع بها.

في بعض السياقات الأخلاقية، لا تشير لفظة «حكم» إلى الفعل الابستمولوجي، بل للنوعية التي يحتازها المرء ذو الحساسية الخاصة بالمواقف الأخلاقية المركبة، حيث لا قواعد تقريبية، لا ركون بسيطا لمبدأ مفرد، بمقدوره ضمان نتاج عقلاني. الحالة التي لا تفقد فيها أيا من تلك العوامل المتعارضة زعمها الجاد بخصوص فعل مطاوع لا تستدعي قرارا اعتباطيا بل حكما أخلاقيا جيدا أو «كيّسا».

ر.و.هـ.

*الخير؛ الصائب؛ الصائب، الفعل؛ الأخلاقية، الفلسفة، تاريخ؛ الأخلاقية، الفلسفة، إشكاليات.

J. Finnis, *Fundamentals of Ethics* (Oxford, 1983).
J. McDowell, 'Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?', *Proceedings of the Aristotelian Society*, suppl. vol. (1978).
ومقالات أخرى متأخرة في فلسفة الأخلاق.

* **[الأخلاقي]، الصدق** في كتاب *The History of England* يصف هيوم الناس بأنهم يستسلمون «للإدعاء». في المقابل قد تكون لدينا فكرة كاملة وصريحة عن أنفسنا دون إضافة أي شيء. هكذا جادل الفلاسفة فيما إذا كانت الأخلاق تشترط الصدق أو مجرد السلوك المناسب وتأدية الواجبات خارجيا، وإلى أي حد يتوجب أن يكون المرء صادقا أخلاقيا. يخلص كانت من نقاشه «في الكذب» في كتاب *Groundwork of the Metaphysics of Morals* إلى أن «الكذب على الذات يستحق أشد توبيخ... فمن هذا الموضع العفن تستشري شرور الكذب إلى علاقات المرء مع الآخرين».

إشكالية المراء الفلسفية الخاصة إنما تنشأ بسبب الدور المزدوج الذي يقوم به الفلاسفة بوصفهم قيميين على الفضيلة ونقادا للرؤى التقليدية. لقد اتهم ديكارت بالنفاق حين ميز بين عداوته للدين وقوادته للسربون، كما أن كتاب هيوم *Treatise of Human Nature* يدعونا للتفكر فيما إذا كان بمقدور الفيلسوف أن يكون صادقا ومرتابا في الاعتقاد في آن.

كاث.و.

*الكذب.

I. Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Moral*, tr. J.W. Ellington (Indianapolis, 1983), pt. II: "The Metaphysical Principles of Virtue".

* **الأخلاقي، علم النفس**. جزء النظرية الأخلاقية المكرس لتحليل المفاهيم المستخدمة لوصف التكوين السيكولوجي للأشخاص بوصفهم كائنات *مختارة أخلاقية، وفحص المسائل المعيارية التي تتضمن تلك المفاهيم. قد يتم تقصي بعض تلك المفاهيم لذاتها، مثال أفكار الخوف، القلق، اليأس، أو*الحب، وهنا يكون المستهدف هو فهم الأوضاع العاطفية، البواعث، أو العلاقات ذات الأهمية البالغة في حيوات البشر.

يقوم علم النفس الأخلاقي أيضا بفحص الجوانب الأخلاقية العاطفية من ممارسات أخلاقية مهمة. حين تكون أفعال أشخاص مسؤولين شائنة أخلاقيا، يتوقع عادة من يعتبرهم مسؤولين أن يختبروا *عواطف سلبية أخلاقيا، من قبيل الشعور بالذنب، الخجل، الندم، أو الأسف. تحاول السيكولوجيا الأخلاقية فهم البنى المعرفية والظاهراتية لمثل هذه العواطف، الفرق بينها، والظروف التي تكون فيها مبررة. عادة ما تعتبر هذه العواطف مؤلمة، ومؤثرة في تغيير موقف المعني في الجماعة الأخلاقية. عادة ما يفسر الألم على أنه ظرف يحق للمرء فيه أن ينشد تفريجا مباشرا. في حالة العواطف السلبية أخلاقيا إذن، ما طول الفترة التي يتوجب أن يعاني المرء منها؟ وكيف يتسنى لمن يعاني منها الفكاك منها، وربما استعادة وضعه السليم في الجماعة الأخلاقية؟ هنا تصبح مفاهيم العفو، الرحمة، العذر، والتوبة مهمة، كما تصبح الممارسات المتعلقة بالتحسينات والعقاب الأخلاقي أو القانوني جديرة بالتقصي. وفق ذلك، قد يفضي البحث السيكولوجي - الأخلاقي إلى نظرية في العقاب وفلسفة القانون.

أيضا، ثمة أوضاع عاطفية - أخلاقية إيجابية يتوجب فهمها، مثال الرضا والقناعة والزهو الذي قد ينتاب من يقوم بأفعال صائبة، والتواضع الذي قد ينصح به حين تنقلب الأوضاع الإيجابية إلى عجرفة. قد تتأثر مقاربات القضايا المتعلقة بالعواطف الإيجابية والسلبية أخلاقيا بأبحاث مسبقة في أفكار الحرية والقصدية، وفي منطق التفكر الأخلاقي والاستدلال العملي. وفق تأويل سائد، يشتمل علم النفس الأخلاقي على هذه المسائل الأخيرة أيضا.

ن.س.سي.

*الأخلاقي، الحكم.

Owen Flanagan and Amelie Oksenberg Rorty (eds.), *Identity, Character, and Morality* (Cambridge, Mass., 1990).

Herbert Morris, *On Guilt and Innocence* (Berkeley, Calif., 1976).

* **الأخلاقي، القانون**. بالوجه الأكثر عمومية، فكرة القانون الأخلاقي هي فكرة مجموعة من المعايير أو المبادئ، تصاغ وفق الشكل «ينبغي عليك أن» أو «ينبغي عليك ألا»، تحدد كيف يتوجب على المرء أن يسلك أخلاقيا. الوصايا العشر تشكل الصيغة التقليدية للقوانين الأخلاقية. وعلى نحو أكثر خصوصية، مفهوم القانون الأخلاقي يعد مركزيا نسبة إلى فلسفة كانت الأخلاقية. إنه يجادل بأن المتطلبات الأخلاقية تتخذ شكل *أوامر مطلقة توصي بما يتوجب أن يحدث بصرف النظر عما قد يرغبه المرء. بعد ذلك يقترح أن القانون الأخلاقي (المفرد) اختبار يحدد ما إذا كان ينبغي على المرء القيام بما قصد القيام به. إنه يقر أنه يتوجب ألا نسلك إلا وفق تلك المبادئ (قواعد الفعل) التي نستطيع أن نرغب في أن تسري على الجميع. يعتقد هيوم وشوبنهور أننا نخطئ حين نتصور الأخلاق في شكل قانون.

ن.جي.هـ.د.

*الصائب، الفعل.

يتوجب الاطلاع على:

I. Kant's *The Grundwork of the Metaphysics of Morals.*

* **الأخلاقية، الارتيابية**. يجب أن نميز بين نوعين من *الارتيابية بخصوص إمكان قيام أحكام أخلاقية سليمة موضوعيا. تجادل الارتيابية الداخلية بأنه من الخطأ في الحكم الأخلاقي القيام بأنواع بعينها من التقويم أو النقد الأخلاقي أو (في حالة الارتيابية الأخلاقية الداخلية الشاملة) القيام بأية أحكام من هذا القبيل. تشتمل الأمثلة على الارتيابية الأخيرة على البرهان القائل بأن الأخلاق منافية للعقل لأنه لا وجود لإله، أنها تصورت تصورا خاطئا لأن كل القرارات والأفعال البشرية محتمة مسبقا، وأنها غير مجدية لأنه لا نفع ولا غاية من الحياة الإنسانية أصلا. هذه ارتيابية داخلية نسبة إلى الأخلاق لأنها مؤسسة على افتراضات معيارية، افتراضات أخلاقية تتعلق بالأسس الصحيحة أو المناسبة للمزاعم الأخلاقية: إنها تفترض أنه كان بالمقدور أن يكون هناك أساس الأخلاق لو كان هناك إله، أو لو أن البشر كانوا أحرارا حقيقة، أو كان بالمقدور فهم الكون بحياته البشرية على اعتبار أن مخطط وله غاية. يمثل كل افتراض من هذه الافتراضات حكما معياريا مجردا - افتراضا عن الأسس الصحيحة

للإلزام الأخلاقي ـ رغم أن كلا منها يزعم إثارة نتائج ارتيابية. الارتيابية الداخلية قوية وخطرة، نسبة لمن يجد افتراضاتها المؤسسة مقنعة، لأنها عملية: محتم أن تغير سلوك كل من يتبناها. من يعتقد بصدق أن الأخلاق هراء لأن الإرادة الحرة وهم محتم عليه أن ينكر كل قيود أخلاقية تفرض عليه، وأن يرفض نقد الآخرين لكونهم يسلكون بطرق ليست نزيهة أو بطرق يجدها الآخرون سيئة أخلاقيا.

يفترض أن الارتيابية الخارجية ليست مؤسسة على افتراضات معيارية مجردة أو عامة تتعلق بالأسس المناسبة للالتزام الأخلاقي أو المسؤولية الأخلاقية، بل على افتراضات فلسفية غير ـ أخلاقية كلية، تتعلق بإمكان كل أنواع *الحقيقة أو *المعرفة الموضوعية. تشتمل الأمثلة المعاصرة على برهان جلبرت هارمان الذي يقر أن أنه لا سبيل لاعتبار الأحكام الأخلاقية معرفة موضوعية لأن المعتقدات الأخلاقية ليست مسببة من قبل أي شيء في العالم، وبرهان جون ماكي القائل باستحالة وجود حقائق أخلاقية لأن الخصائص الأخلاقية سوف تبدو كينونات «غريبة الأطوار» حقا. يعتقد عادة أن نتائج الارتيابية الخارجية نظرية وليست عملية ـ من يتبنى الرأي الفلسفي القائل إن الأخلاق ليست مسألة صدق أو بطلان موضوعي بل استجابة ذاتية ليس ملزما، وفق هذه الرؤية، بتغيير معتقداته الأخلاقية المنتمية إلى 'الرتبة الأولى ـ قد يظل يعتقد أن الخيانة مقيتة أو أن القتل الجماعي عمل شرير ـ رغم أنه سوف يلحظ الآن أن هذه ليست معتقدات عادية حول واقع موضوعي ما، بل مجرد تعبيرات عن وضع ذاتي يتخذه دماغه.

على ذلك، يصعب تماما الإحساس بمعنى الارتيابية الأخلاقية الخارجية. اعتبر الإقرارات التي يفترض أن تعبر عن هذا النوع من الارتيابية: أن القتل الجماعي ليس لاأخلاقيا «حقيقة» أو «موضوعيا»، أو اللاأخلاقية ليست «هناك في الخارج، في العالم»، أو أنها ليست «جزءا من نسيج الكون»، على سبيل المثال. يستحيل في الواقع عزو أي معنى ارتيابي لمثل هذه الإقرارات المشحونة فلسفيا أو الميتافيزيقية لا تجعلها مرادفة للإقرار الارتيابي الداخلي البسيط (الذي يعج بالطبع بالنتائج العلمية) القائل إن القتل الجماعي ليس لاأخلاقيا. وعلى اعتبار أنه يتضح أن الأخير حكم أخلاقي، ولا سبيل لدعمه، إن كان ثمة سبيل أصلا لدعمه، إلا عبر مزاعم أخلاقية مجردة ارتيابية داخليا من النوع الذي ذكرت، ليس ثمة شيء اسمه الارتيابية الخارجية. الارتيابية الأخلاقية الوحيدة التي يمكن فهمها هي الارتيابية الداخلية.

هذه نتيجة مهمة، لأسباب منها أن كثيرا من الفلاسفة افترضوا أن *الذاتانية، *النسبانية، وشكول أخرى للارتيابية الأخلاقية قابلة لأن تكرس غيابيا؛ أنه على اعتبار أننا لا نستطيع إثبات أن الإجهاض أو الضرائب أو الميز العنصري سلوكيات شائنة أو غير شائنة أخلاقيا لمن يرى خلاف ذلك، يلزم أنه ليست هناك حقيقة موضوعية في المسائل الأخلاقية. ولكن إذا فهمنا إنكار الحكم الأخلاقي بوصفه حالة ارتياب داخلي لا خارجي، سوف نرى أنه لا يقل حاجة لبرهنة أخلاقية إيجابية من أي موقف أخلاقي آخر، وأنه لا سبيل لأنصاره الفوز غيابيا إلا بقدر ما يتسنى ذلك لخصومه. إن قبولك بعض المواقف الارتيابية العامة بخصوص الأخلاق ـ مثال الموقف الذاتاني القائل إن الإلزامات الاخلاقية لا تسري إلا على من يقبلها، أو الموقف النسباني الذي يقر أن الإلزامات الأخلاقية لا تسري إلا ضمن جماعة تصدّق أخلاقها العرفية على تلك الإلزامات ـ يتوجب أن يرتهن بما إذا كنت تقبل البراهين الأخلاقية التي يمكن عبرها دعم هذه الأنواع من الارتيابية الفردية ـ مثلا، أنه من الخطأ إدانة الناس أخلاقيا ما لم يسلكوا بطريقة يعتقدون هم أنفسهم أنها خاطئة. الواقع أن قليلا من الناس (من فيهم الفلاسفة الذين يزعمون أنهم من أنصار الارتيابية الخارجية) يجدون أنه بمقدورهم قبول تلك البراهين أو تبني النتائج الارتيابية داخليا التي يسلكون وفقها وينصحون بالالتزام بها.

ر.د.

*الأخلاقية، الموضوعانية؛ الأخلاقية، النسبانية؛ الأخلاقية، الواقعية.

Ronald Dworkin, *Law's Empire* (Cambridge, Mass., 1986).

Gilbert Harman, *The Nature of Morality* (Oxford, 1977).

John Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong* (Harmondsworth, 1977).

*** الأخلاقية، الصورية.** نوع من النظريات الأخلاقية تعرّف *الأحكام الأخلاقية عبر صورها المنطقية (بوصفها مثلا «قوانين» أو «أوامر كلية») عوضا عن محتواها (كأن تكون أحكاما تتعلق بأفعال تدعم أكثر من غيرها الرفاهة البشرية). غالبا ما يحمل التعبير دلالات نقدية. لقد انتقد كانت على سبيل المثال لكونه عرّف الأخلاق عبر الخاصية الصورية الخاصة «بالقانون

الكلي»، ثم حاول أن يشتق من هذه الخاصية الصورية مختلف الواجبات الأخلاقية العينية.

ر.جي.ن.

*المعيارية.

Immanuael Kant, Groundwork of the Metaphysics of Morals, various edns., e.g. tr. H.J. Paton (London, 1948).

G.J. Warnock, Contemporary Moral Philosophy (London, 1967).

*** الأخلاقية، الفلسفة، تاريخ.**

علم الأخلاق اليوناني. الفكر الأخلاقي، بوصفه محاولة لصياغة قواعد ومبادئ للسلوك الأخلاقي، كان يشكل دوما جانبا ضروريا للثقافات البشرية، لكن الفلسفة الأخلاقية وفق معنى أكثر دقة إنما بدأت مع *السوفسطائيين الذين عاشوا في اليونان في القرن الخامس ق.م. إنهم أول مفكرين نعرف أنهم قاموا بإثارة مسائل أخلاقية حول فكرة السلوك الأخلاقي نفسها، حول ماهية الأخلاق ولماذا يتوجب وجودها. تدريسهم لفنون الخطابة وأساليب الإقناع رجحت تهمة إمكان استخدام مثل هذه الأساليب لجعل الفعل المخطئ أكثر إقناعا من الصائب، وسوف يمكّن الناس من السخرية من المعايير الأخلاقية بحيث يفلتون من العقوبة. دافع السوفسطائيون الأكثر محافظية، من قبيل بروتاجورس، عن القوانين الأخلاقية بوصفها مبتكرات بشرية مفيدة، مجموعة من العادات والأعراف تجعل الحياة الاجتماعية ممكنة، وهكذا التزموا بشكل من النسبانية وبإنكار أية قوانين كلية في الأخلاق أو أية حقائق أخلاقية مطلقة. الأتباع الأكثر تشددا، من قبيل كاليسليس الذي قد يكون شخصية وهمية وثراسماخوس الذي يصوره أفلاطون في محاوراته، يرون أن كون المعايير الأخلاقية التقليدية مجرد أعراف، إنما يعني أنها تعوز أية قوى ملزمة، وأن الطريقة العقلانية في الحياة إنما تتعين في السعي وراء المصالح والقوى الشخصية، وعلى المرء أن يسلك بطريقة مجحفة إذا تسنى له تمرير ذلك. هكذا أثار هذا التحدي للقوانين الأخلاقية التقليدية السؤال الأساسي: «لماذا يتوجب علي أن أكون أخلاقيا؟» يمكن اعتبار فلسفة كل من أفلاطون وأرسطو الأخلاقية محاولة منظومية للإجابة عن هذا السؤال.

تقوم محاورات أفلاطون المبكرة، التي يرجح أنها تعكس نشاط سقراط التاريخي، بعرض سقراط على أنه يبحث عن تعاريف *للفضائل التقليدية - ضبط النفس، الشجاعة، العدالة، والشفقة. مفاد الفكرة المقترحة أنه إذا كانت هذه سجايا خيّرة، فيتعين أن يرجع ذلك إلى كونها تهيئ عيشا خيّرا لمن يحتازها، كما يتعين أن تأسس كل الفضائل على القدرة على معرفة ما يشكل الخير البشري. محاولة أفلاطون نفسه الإيجابية في الإجابة عن ذلك السؤال تأخذ صياغتها الكلاسيكية في *Republic*. هنا يجادل أفلاطون بأن الحياة الخيرة إنما تكمن في تجانس النفس، بحيث يقوم كل جزء من أجزائها - العقل، الروح، والميل الفطري - بوظيفته المناسبة. على هذا النحو يتأتى تعريف الفضائل التقليدية بوصفها جوانب من الظرف المؤسس للتجانس الروحي. على اعتبار أن هذا الظرف هو ذلك الذي يسعد فيه المرء ويزدهر، يستبان أن الحياة الخيرة أخلاقيا التي تعاش وفق الفضائل هي أفضل حياة تناسب الكائنات البشرية. هذه هي إجابة أفلاطون عن السؤال «لماذا يتوجب علي أن أكون أخلاقيا؟»

رغم وجود فروق مهمة بين فلسفتي أفلاطون وأرسطو الأخلاقية، فإن الأخيرة تركن إلى الإطار العام نفسه. يقر أرسطو في (*Nichomachean Ethics* التي تعد بشكل سائد الصيغة المحددة لمحاضراته في الأخلاق) أن الغاية النهائية من كل فعل بشري هي *السعادة *(eudaimonia)*. معرفة ما هية هذه السعادة أو الازدهار تتطلب عند أرسطو تحديد الوظيفة المميزة للبشر، التي يعتبرها السلوك وفق سنن العقل. هذا بدوره يؤسس تصورا عاما في الفضائل الأساسية؛ إنها نزعات ترشد فيها مشاعرنا وعواطفنا من قبل العقل بحيث يكون سلوكنا ملائما للموقف المعني. وعلى وجه الخصوص، يتطلب ترشيد العقل تجنب الإفراط والتفريط، ومن ثم فإن كل فضيلة، على حد تعبيره الشهير، «وسط» بين هذين الطرفين.

اتفقت المدارس اليونانية المتأخرة على الإطار الأخلاقي العام نفسه، الاهتمام بعلاقة الفضيلة بالسعادة، غير أنه يتوجب علينا ملاحظة فكرتين طرحهما *الأبيقوريون و*الرواقيون قامتا بدور مهم في الموروث الفلسفي. كانت نظرية الأبيقوريين الأخلاقية صيغة من صيغ مذهب اللذة، حيث ماهت بين الفضيلة والمتعة. يبدو أن أفلاطون، في *Protagoras* على أقل تقدير، قد حمل ذلك المذهب محمل الجد، غير أن هذا المذهب يجد صياغته الكلاسيكية عند الأبيقوريين. لذا أصبحت كلمة «أبيقوري» تعني السعي وراء المتع الحسية، وهذا أمر مجحف، لأن المتع التي دافعوا عنها هي أساسا السكينة الذهنية، التي يتوجب تحقيقها عبر تبديد المخاوف الخرافية من الآلهة والحياة الآخرة. المفهوم المؤثر الذي طرحه الرواقيون هو مفهوم الحياة الخيّرة

التي تعاش وفق طبيعة «القانون الطبيعي». لقد كانت هذه الفكرة متضمنة إلى حد ما في نظرية أفلاطون وأرسطو الأخلاقية، وقد تبناها الرواقيون في مماهاة فكرة العيش «وفق سنن الطبيعة» بالسلوك وفق سنن العقل. ولأن هذا يعني عند الرواقيين جعل حياة المرء محصنة ضد إزعاج العواطف، فإن فكرتهم قريبة عمليا من السكينة الذهنية التي قال بها الأبيقوريون. غير أنه يمكن تأويل مفهوم «القانون الطبيعي» تأويلات متنوعة، وهذا ما حدث في فترة لاحقة.

الأخلاق المسيحية. غالبا ما تفترض المفاهيم السائدة في الأخلاق نوعا من الارتباط بين الأخلاق والدين، بحيث تماهي المدركات الأخلاقية بالأوامر الإلهية. رغم أن كلا من أفلاطون وأرسطو كان مؤمنا، فإن نظريتيهما الأخلاقية لم تكونا دينيتين والله عندهما ليس مشرعا سماويا للأخلاق؛ الله عند كل منهما يكاد يكون نموذجا للحياة المثالية. غير أن الفلسفة الأخلاقية في النصرانية الوسيطة تضمنت محاولة لمزاوجة الأخلاق المسيحية بالفلسفة اليونانية، والصيغة الأكثر تأثيرا لهذا المشروع هي صيغة توما الأكويني. لقد تحدث أرسطو عن «الوظيفة» البشرية، لكنه لم يستخدم فكرة إمكان اعتبار هذه الوظيفة الغاية التي وهبها الخالق الإلهي للبشر. هذه هي الفكرة التي مكنت الأكويني من إحداث التركيب الذي احتاج. من فهمنا للطبيعة البشرية نستطيع تحديد الغايات الطبيعية التي تناسب الكائنات البشرية، وما القيام بتحقيق هذه الغايات إلا اتباع «للقانون الطبيعي». وعلى اعتبار أن هذا القانون الطبيعي يعكس إسهامنا في القانون الأزلي الذي يحكم الكون، فإنه معروض أيضا في القانون الإلهي الذي وضعه لنا الخالق الإلهي، ومن ثم فإن المدركات الأخلاقية الخاصة بالقانون الطبيعي تطابق القواعد الأخلاقية التي كشفت عنها الديانة المسيحية.

من المشكوك فيه أن يكون بمقدور هذا التركيب أن يظل مستقرا. محتم على أية محاولة لمماهاة المبادئ الأخلاقية بالأوامر الإلهية أن تواجه مأزقا كان صاغه أول من صاغه أفلاطون في *Euthyphro*. هل الخيّر خيّر لأن الله أمر به، أم لأنه خيّر؟ إذا صح البديل الأول، فإن الأخلاق نتاج مشيئة اعتباطية، والامتثال للأخلاق إن هو إلا امتثال لسلطة. أما إذا صح البديل الثاني، فإن الأخلاق مستقلة عن مشيئة الله، والدراية بتلك المشيئة تعد في أفضل الأحوال زائدة. لذا فإن تركيب الأكويني عرضة لأن ينحل إلى أحد ذينك البديلين. إذا أقررنا أن الأخلاق إنما توجد في أوامر الله التي أوحى بها في ديانة منظمة بعينها، يتوجب وضع الثقة المطلقة في هذه الأوامر بحيث لا يكون لفلسفة الأخلاق دور يمكن أن تقوم به. عوضا عن ذلك، إذا كان الفهم الفلسفي يفضي إلى صياغة نظرية في الأخلاق، لن يقوم المعتقد الديني بأي دور مميز في هذه العملية. البديل الثاني هو الذي تم تبنيه في الفلسفة الأخلاقية التي سادت في الفترة الحديثة؛ لقد كان التيار الرئيسي تيارا دنيويا في أساسه.

الطبائعية الأخلاقية. من المرجح أن تركن الفلسفة الأخلاقية التي تعتبر «الطبيعة» أساس المعتقدات الأخلاقية، على نحو مستقل من أي إطار ديني، إلى حقائق السيكولوجيا البشرية. الموروث الذي يشار إليه غالبا باسم «الأخلاقيين البريطانيين» في القرنين السابع عشر والثامن عشر مثال أولي لهذا الضرب من ممارسة الفلسفة الأخلاقية. ثمة سؤالان يهيمنان على الموروث: هل الأخلاق مؤسسة في نهاية المطاف على *«حب الذات» أو «الأريحية»؟ وهل الأحكام الأخلاقية نتاج *«العقل» أو «العاطفة»؟

طرح السؤال الأول بطريقة دقيقة على يد هوبز، الذي تعد آراؤه الأنوية في الطبيعة البشرية المثير المحفز للجدل في أعمال أخلافه، تماما كما هو حال السفوسطائيين نسبة إلى أفلاطون وأرسطو. عادة ما يعتبر هوبز فيلسوفا سياسيا عوضا عن أن يعتبر فيلسوفا أخلاقيا، وهذا على وجه الضبط هو بيت القصيد. ليس بمقدور الأخلاق عنده أن تحتاز على سلطة على سلوكنا ما لم تكن معززة بسلطة سياسية. كل العواطف البشرية تجليات لرغبة المرء في الحصول على الخير لنفسه. في *دولة الطبيعة، ينجم عن رغبة الناس في السعادة صراعات متبادلة، فحيواتهم تحكمها «رغبة مستديمة لا تهدأ في الاحتياز على قوة تلو الأخرى»، ولذا فإن وضعهم «وضع حرب يشنها الجميع على الجميع». من صالح كل واحد الخلاص من ظرف الحرب هذا. يستخدم هوبز مفردات القانون الطبيعي كي يعبر عن متطلب المصلحة الذاتية هذا؛ القانون الأساسي في الطبيعة هو ذلك الذي يقر «أنه ينبغي على كل إنسان الكفاح من أجل السلام». لكن هذا القانون الطبيعي لم يصبح بعد قانونا أخلاقيا، ففي دولة الطبيعة لا معنى لأفكار الصواب والخطأ، العدالة والإجحاف. إن هذا القانون يملي وجوب أن يقوم البشر بالتعاقد مع بعضهم بعضا كي يقوموا بتقييد حريتهم طلبا للسلام، طالما قام الآخرون بالفعل نفسه. غير أن نظرية هوبز الأنوية تستلزم أنه لا وجود في دولة الطبيعة لإلزام أخلاقي يوجب الامتثال لمثل هذا *العقد. يتوجب إذن على الناس

تأسيس سلطة عليا ترغمهم على تنفيذه، «لأن آداب السلوك في غياب السيف مجرد كلمات». لذا فإن قيود الأخلاق، رغم أنها في مصلحة الجميع، لا تكون ملزمة إلا بقدر ما تكون مدعومة من قبل سلطة سياسية.

اتخذت محاولات الرد على هوبز شكلين. الأول هو الاستجابة «العقلانية» التي تقر أن عقولنا تجعلنا نعرف الواجبات الأخلاقية التي تعد بمعنى ما جزءا من النظام الطبيعية الكوني، وهي في آن مستقلة عن المشيئة الإلهية وعن أي عقد اجتماعي أو سلطة سياسية. هكذا يزعم صمويل كلارك مثلا أنه من متطلبات العقل أن يتوجب علينا «أن نعامل الآخرين بالطريقة التي نتوقع على نحو عقلاني أن يعاملونا بها» وأنه «يتوجب علينا أن نحاول، عبر أريحية كلية، تكريس رفاهة الجميع وسعادتهم». إن «قاعدة الصوابية» هذه تشكل جزءا من معرفتنا بالعلاقات الطبيعية و«مناسبية» الأشياء. إن يقيننا من صدقها يشبه يقيننا من حقائق الرياضيات. ثمة مزاعم مشابهة تتعلق بقدرة العقل على فهم الحقائق الأخلاقية طرحها رالف كدورث، جون بالجوي، ورتشارد برايس.

تتعين الاستجابة الأخرى في الارتياب في مذهب هوبز في الطبيعة والعواطف والمشاعر البشرية. يقر شافتسبري أن البشر لا يحتازون فحسب «على مشاعر شطر الخير الخصوصي» بل لديهم أيضا «مشاعر طبيعية شطر الصالح العام»، رغم أن ليس هناك تعارض بينهما لأن الفضيلة، المؤسسة على المشاعر الاجتماعية، في صالح الجميع. أما بتلر فيجادل بأن الرؤية الأنوية الخاصة *بالطبيعة البشرية ليست متسقة على أي حال. حب الذات هو الرغبة في سعادتنا الخاصة بنا، لكنه لا سبيل لممارستها عبر إرضاء «عواطفنا الفردية» تجاه الأشياء الخارجية. لذا فإن حب الذات ليس العاطفة الوحيدة، فهو يفترض ويتسق مع «العواطف الفردية» وليس ثمة سبب يحول دون تضمن الأخيرة الأريحية، حب الخير لسائر المخلوقات الإنسانية.

ينضاف إلى هذه الرؤى ضد ـ الهوبزية في الطبيعة البشرية مذهب في أساس الحكم الأخلاقي. إذا كان البشر خيريين بطبعهم، فإنه يمكن على نحو مماثل افتراض أن لديهم حبا مشابها للفضيلة، يسميه شافتسبري «الإحساس بالصواب والخطأ» القريب من إحساسنا الطبيعي بالجليل والجميل، الذي يسميه هتشسون «الحس الأخلاقي». رغم أنهم يعتبرون هذه القدرة على إدراك السجايا الأخلاقية الخاصة بالخير والشر مقصورة على الكائنات العقلانية، فإن وصفهم إياها «بالحس» يضمّن شيئا مختلفا عن فهم العقلانيين للحقائق الأخلاقية، وهو أقرب إلى الإدراك الحسي.

عادة ما يعتبر المذهب الأخلاقي الذي قال به هيوم أوج موروث الأخلاقيين البريطانيين. *«التعاطف» مفهوم رئيسي عنده، وهو يسميه «بالإنسانية» و«الشعور بالرفاق». إنه يريد من هذا قدرتنا على المشاركة في مشاعر الآخرين بالسعادة والشقاء. ينكر هيوم فرض «حب الذات؛ رغم أن التعاطف غالبا ما تعوزه القوة التي تمكنه من إحداث تأثير حاسم على سلوكنا، فإنه يحرك كل البشر بدرجة أو أخرى. عبر عملية التعاطف نعتبر «الفضائل» السجايا المفيدة أو المحببة لأصحابها (مثل «الشجاعة» و«الكد») والسجايا المفيدة والمحببة للآخرين (مثل «الأريحية»، «العدالة»، و«الإخلاص»). وفق التحليل النهائي إذن، تنشأ الأحكام الأخلاقية عن هذه العاطفة لا عن العقل. العقل ضروري في إبلاغنا بعواقب السلوك، ولكن حال توفر كل تلك المعلومات، ثمة ضرورة لعاطفة ما تقودنا إلى حكم استحسان أو استهجان. العقل وحده فيما يقر هيوم، ليس حافزا على الفعل، لكنه من طبيعة مبادئنا الأخلاقية أن تكون ملزمة بأن ترشد أفعالنا. لذا، رغم أن العقل جزء من اللعبة، فإنه يتوجب أن تكون العاطفة العامل الحاسم في تشكيل النتائج الأخلاقية.

النفعية. يؤكد هيوم على نفع الفضائل. أما هتشسون فيقترح أنه على اعتبار أن الأريحية أساس كل الفضيلة الأخلاقية، «فإن أفضل الأفعال هو ما يجلب القدر الأعظم من السعادة للقدر الأعظم من الناس». لقد أسهمت هذه العبارات في تشكيل نظرية أخلاقية تعد السلف الأكثر نجاحا لأعمال الأخلاقيين البريطانيين ـ نظرية *النفعية. رغم أنها تركن كثيرا إلى الفكر السابق، إلا أن الصياغة الكلاسيكية للنفعية الحديثة هي تلك التي طرحها جرمي بنتام. «مبدأ النفعية» عنده هو اختبار كل الأخلاقيات والتشريعات. الفعل يكون صحيحا أو خاطئا بقدر ما يزيد أو يقلل من السعادة العامة.

مكمن فتنة النفيعية بساطتها البادية. إنها تزعم توفير معيار محكم لحسم كل الجدالات الأخلاقية. نقطة ضعفها تكمن في أنها تبدو مفرطة في التبسيط. الراهن أن صياغة بنتام فجة جدا. إنه يقترح (كما فعل هتشسون من قبله) أنه بالمقدور تكميم مقادير المتعة أو الألم الناتجين عن الفعل، وعبر عمليتي الجمع والطرح نستطيع تحديد الفعل الذي يتوجب القيام به. تصور السعادة العامة إذن في شكل مجموع *المتع مطروحا منها الآلام، ولا تختلف هذه المتع والآلام بعضها عن بعض إلا وفق اعتبارات كمية من قبيل الديمومة والشدة.

أكثر المحاولات تأثيرا لطرح صياغة أكثر معقولية هي تلك التي قام بها جون سيتوارت مل. إنه يسمح بإمكان أن تختلف المتع فيما بينها في النوع فضلا عن الكم. متع الفكر، والمشاعر، والخيال يسميها «المتع الأسمى»، والحياة البشرية الخيّرة هي تلك التي تهيمن فيها مثل هذه المتع. ثمة جدل حول ما إذا كان بمقدور مل أن يقر هذا الأمر ضمن سياق نفعي؛ إذا كانت المتعة نفسها المعيار الوحيد للقيمة، فإنه لا يتضح كيف تكون متعة أفضل من أخرى، ما لم تكن أعظم منها من حيث الكم. على ذلك، شغلت النفعية كما شذبها مل وآخرون، من أمثال هنري سدجوك، مركزا مهيمنا في فلسفة القرنين التاسع عشر والعشرين الأخلاقية.

علم الأخلاق الكانتي وبعد الكانتي. على النقيض من علم الأخلاق النفعي نجد الفلسفة الأخلاقية التي قال بها كانت. الشيء الخيّر الوحيد دون تحفظ هو «الإرادة الخيرة»، التي هي خيّرة لا بسب ما ينتج عنها من آثار في العالم، ولا بسبب ما تقدمه من نفع، بل بطبيعتها بوصفها إرادة. ولأن الواجب يحصل على شخصيته المتميزة من تقابله مع ميولنا الطبيعي، بما فيها رغبتنا في إسعاد أنفسنا ونزوعنا الأريحي تجاه الآخرين، ليس بمقدور أي فهم لهذه الميول الطبيعية أن يسهم في فهمنا للأخلاق، ما يجعل علم أخلاق كانت يعارض ليس فقط النفعية بل الطبائعية الأخلاقية بوجه عام. غير أن كانت يرى أنه بمقدور العقل، دون أية إشارة للميول، أن يحدد صورة واجبنا الأخلاقي. على اعتبار أن متطلب الواجب هو متطلب السلوك وفق *القانون الأخلاقي، ولأن هذا القانون لا يستطيع أن يحصل على محتواه من أي اعتبار للعواقب المرغوب فيها، لا يبقى سوى المطلب الصوري الذي يقر وجوب تطابق الفعل مع فكرة القانون الأخلاقي بوصفه كذلك. لذا يتوجب على المرء أن يسلك بحيث يستطيع أن يرغب في تعميم سلوكه كي يصبح قانونا كليا. هذا هو المطلب الذي يسيمه كانت *«الأمر المطلق». غير أن كانت يعتقد أننا نستطيع أن نخلص إلى أحكام عينية حول أخلاقية أفعال فردية. من الخطأ مثلا أن أقدم وعودا باطلة، وعودا لا أنوي البرّ بها، إذ لو كان إعطاء وعود باطلة قانونا كليا، لأصبحت الوعود نفسها باطلة، وهذا أمر ليس في وسعي أن أرغب فيه على نحو متسق.

أيضا فإن كانت يطرح صياغة ثانية للأمر المطلق. إنه يوظف بطريقة مختلفة فكرة كلية العقل المشترك بين كل الكائنات الأخلاقية. تتطلب الأخلاق أن أحترم هذه القدرة التي تحتازها الكائنات العقلانية، ولذا يتوجب علي أن أعامل كل الناس لا على أساس أنهم وسائل بل دوما على اعتبار أنهم غايات في ذواتهم. مرة أخرى، قد تتعارض فكرة «احترام الأشخاص» مع الأخلاق النفعية. ليس بمقدور النفعية أن تضع حدودا مطلقة على الشرور التي قد أكون في بعض الظروف مخولا على نحو مبرر بإيقاعها بالآخرين، طالما كان مجموع السعادة البشرية الناتج يزيد بهذه الطريقة إلى حده الأقصى. في المقابل، يستلزم «احترام الأشخاص» ألا أستخدم الآخرين بوصفهم وسائل لأي شيء أعتقد أنه يحتاز على قيمة. لذا فإنه يعكس فكرة سائدة مفادها أن الأخلاق تفرض قيودا بعينها على التعامل المسموح به مع الآخرين، وأن للكائنات البشرية حقوقا أخلاقية أساسية لا يسمح بانتهاكها. ربما يكون هذا البعد من علم الأخلاق الكانتي هو الأكثر تأثيرا.

ضمن هذا الجزء، لنا أن نشير باقتضاب إلى ثلاثة فلاسفة من فلاسفة القرن التاسع عشر لا يتفقون إلا في رفضهم للأخلاق الكانتية. ينكر شوبنهور فصل كانت بين الأخلاق والمشاعر البشرية الخاصة بالشفقة. قد يعتبر هذا عودة إلى توكيد الأخلاقيين البريطانيين على الأريحية الطبيعية، لكنه يرتبط في حالة شوبنهور بمبدأ ميتافيزيقي طموح: أن «مبدأ التفرد» وهم، أن الكينونة الأساسية عند كل الأشخاص واحدة ومتماثلة حرفيا، وأن انشغالنا الأخلاقي بمعاناة الآخرين إن هو إلا تسليم بهذا الأمر.

ينكر هيجل ما اعتبره صورية خاوية في أمر كانت المطلق، خصوصا وفق صياغته الأولى. يمكن عند هيجل لأي مبدأ أن يراد بوصفه قانونا كليا. إذا كانت رغبتنا فيه تثير تناقضا، فلأنه يتناقض مع محتوى أخلاقي سبق افتراضه. من أين يأتي هذا المحتوى؟ عند هيجل، من مؤسسات وممارسات المجتمع. الشيء الذي يحول دون إرادتنا جعل الوعود الباطلة قانونا كليا، على سبيل المثال، هو المؤسسة الاجتماعية الخاصة بالوعود التي سبق افتراضها من قبل المأزق الأخلاقي. بوجه أكثر عمومية، المحتوى المادي لحيواتنا الأخلاقية مستمد من «الحياة الأخلاقية»، من المؤسسات الأخلاقية للعائلة، المجتمع المدني والدولة. علم الأخلاق في أساسه ظاهرة اجتماعية.

هذه نتيجة بمقدور نيتشه أن يتفق معها. ولكن في حين يرى هيجل مجتمعات تاريخية مختلفة بوصفها أطوارا من الوعي الذاتي المتطور للعقل، ليس لدى نيتشه مثل هذا المفهوم الموحّد. عنده، ليس ثمة شيء اسمه الأخلاق، وكل ما هنالك هو أخلاقيات مختلفة

إنه مشغول خصوصا بالتعارض بين نوعين من الأخلاق، «أخلاق السادة» (حيث تشغل أفكار الشهامة، الشجاعة والصدق مركزا أساسيا) و*«أخلاق العبيد» (التي يجنح إلى مماهاتها بالأخلاق المسيحية وأفكار الواجب والتضحية بالذات). يبدو أن نيتشه يتأرجح بين اعتبار أي أخلاق متميزة إنجازا للإبداع الإنساني، والحط من أخلاق العبيد بوصفها مظهرا سيكولوجيا لنفور وحب انتقام مخفيين.

علم أخلاق القرن العشرين. شغل فلاسفة الموروث الناطق بالإنجليزية معظم هذا القرن بمسائل *ما بعد الأخلاق. كان كتاب ج.إي. مور *Principia Ethica* الصادر عام 1903 قد مهد الطريق. تبنى مور نظرية معيارية قريبة من النفعية، لكنه كان أكثر تأثيرا بسبب نقده لما أسماه *بالأغلوطة الطبائعية ـ أغلوطة مماهاة خاصية «الخير» البسيطة غير القابلة للتحليل بخاصية «طبيعية» ما. عنده، ليس هناك برهان يمكن طرحه لإثبات أن شيئا ما يعد خيّرا بوصفها غاية بذاته. إننا لا نستطيع مثلا أن نجادل، بالطريقة التي اتهم مور النفعيين التقليديين بأنهم قد جادلوا وفقها، بأن المتعة خيّرة لأن هذا جزء مما نعنيه من كلمة «خيّر». قد يصدق القول بأن المتعة خيّرة، لكنه لا يصدق بالتعريف، وهذا أمر يعتقد مور أننا نلحظه حين نلحظ أن أي سؤال يتخذ الصيغة «هل المتعة خيّرة؟» *سؤال مفتوح دوما. يبدو أن رفض مور للطبائعية بوصفها أغلوطية يسد الطريق أمام أية محاولة لتأسيس الأخلاق على فهم الطبيعة البشرية أو السيكولوجيا الإنسانية. ليست هناك حقائق تتعلق بالخبرة البشرية، بل ليست هناك حقائق ميتافيزيقية تتعلق بطبيعة الواقع، بمقدورها أن تستلزم أية نتائج عما هو خيّر. إن مور نفسه يعتقد أننا ما أن نفهم السؤال بطريقة مناسبة، حتى يكون بمقدور الناس أن يلحظوا أن أكثر الأشياء التي تكون خيّرة بذاتها أهمية هي متع العلاقات البشرية والاستمتاع بالأشياء الجميلة. غير أنه ليس هناك برهان يمكنه أن يدعم هذه الحقائق. إنها ببساطة بينة بذاتها.

جادل آخرون في أمر فكرة الحقائق الأخلاقية التي تعد «بينة بذاتها» أو يمكن أن تعرف «حدسا». إذا لم يكن بالمقدور دعم هذه الحقائق بالبرهان، فلا سبيل لاعتبارها «حقائق» أصلا، بل هي مجرد تعبيرات عن مشاعر شخصية. لقد أنكر برتراند رسل مثلا نظرية مور، بعد أن كان قبلها، وأقر عوضا عنها أنه إذا اختلف شخصان حول ما إذا كان الاستمتاع بالأشياء الجميلة مثلا خيّرا في ذاته، ولم يكن بمقدور أي منها طرح برهان، فإنهما لا يختلفان حول حقائق يمكن أن تكون صادقة أو باطلة، بل يقتصران على التعبير عن مشاعر ورغبات مختلفة.

طور الاقتراح الذي ينكر وجود حقائق أخلاقية بالمعنى الدقيق ضمن سياق *الوضعية المنطقية. إذا كانت الإقرارات الوحيدة التي تحتاز على معنى، وفق ما يقول فلاسفة من قبيل أي.جي. أير، هي القضايا القابلة للتحقق الامبيريقي أو الحقائق التحليلية، فإن أحكام القيمة لا تنتمي إلى أي من هاتين الطائفتين، ومن ثم فإنها ليست إقرارات إطلاقا؛ إنها مجرد تعبيرات عن مشاعر وعواطف. ثمة صيغة أكثر تسوية للخلافات لهذه *النظرية الانفعالية قال بها تشارلز ستيفنسون؛ المنطوقات الأخلاقية ليست هراء، لكنها تحتاز على نوع مميز من الدلالة، *«الدلالة الانفعالية»، يتعين تمييزه عن الدلالة الوصفية. تكمن الدلالة العاطفية للتعبيرات الأخلاقية في كونها تمكّن مستخدمها لا من التعبير عن مشاعره فحسب، بل في إثارة أو التأثير في مشاعر الآخرين وميولهم. الخطاب الأخلاقي إذن نوع من التعديل في السلوك.

غير أن النقاد يردون بقولهم إن هذا التصور في الخطاب الأخلاقي يحول دون تمييزها عن ممارسات المضاربات الانفعالية من قبيل الإعلان والترويج. ما يستطيع الفلاسفة الحفاظ عليه هو وجود تمييز بين الدلالة «المعيارية» والدلالة «الوصفية»، وأن الجانب المميز للتعبيرات الأخلاقية هو دلالاتها المعيارية، استخدامها في ترشيد السلوك وإخبار الناس بما يتوجب عليهم القيام به. يتوجب، فيما اقترح البعض، ألا نخلط بين «القيم» و«الحقائق». لقد كانت معظم أدبيات الخمسينيات والستينيات معنية بقضايا ما بعد أخلاقية تتعلق بسلامة التميز بين *الحقيقة والقيمة، العلاقة بين «يكون» و«ينبغي»، وبما إذا كان بمقدور إقرارات «يكون» أن تستلزم نتيجة تتضمن لفظة «ينبغي».

في فترة أحدث، أحيي الاهتمام بالنظرية الأخلاقية الأساسية. كانت النفعية أول نظرية معيارية تقليدية تم بعثها. هكذا جادل ر.م. هير مثلا بأن التعبيرات الأخلاقية ليست «معيارية» فحسب، بل «قابلة للتعميم»، وأن *قابلية اللغة الأخلاقية للتعميم، حين تفهم كما ينبغي، تلزمنا بشكل من أشكال النفعية. لقد كان بعث الفكر النفعي بيّنا على وجه الخصوص في أعمال *علم الأخلاق التطبيقي.

يمكن اعتبار بعض النظريات المعيارية الأخرى التي عرفتها السبعينيات والثمانينيات استجابة لأوجه

قصور النفعية .من ضمن الانتقادات الأساسية كونها نظرية جماعية، تسمح لمصالح البعض أن تغلب من قبل مصالح آخرين، ومن ثم فإنها تبرر القيام بأعمال وحشية مروعة ضد بعض الأشخاص سعيا وراء الخير الأعظم. إن هذا يبين عند البعض أن النفعية عبر الجمع بين المصالح في «خير عام» واحد إنما تخفق في ملاحظة الانفصالية القائمة بين الأفراد. ثمة صياغتان للنظرية الأخلاقية التي تاقت إلى دمج تلك الملاحظة هما النظريات «التعاقدية» والنظريات «المؤسسة على الحقوق». تتبوأ التعاقدية منزلة الصدارة في فلسفة السياسة مع نظرية جون راولز في *العدالة. فكرة تأسيس مبادئ العدالة على *عقد افتراضي مفادها أنه إذا كانت هناك مبادئ يتفق عليها الجميع، لن يضحى بمصالح أحد الأساسية خدمة لمصالح غيره. المحاولات التعاقدية لتطوير نظرية أخلاقية تشتمل على محاولات رسل جرايس و ديفيد جوثير. تتسق نظرية جوثير إلى حد كبير مع نظرية هوبز بوصفها محاولة لتبيان كيفية إنتاج الأخلاق عبر اتفاق أفراد معنيين بمصالحهم الشخصية. تأسيس الأخلاق على الحقوق اعتبر بدوره طريقة في الركون إلى مطلب عدم التضحية بمصالح أحد. التركيز على الحقوق، كما هو الحال نسبة إلى التعقادية، ظهر لأول مرة في الفلسفة السياسية، وقد عملت أعمال روبرت نوزتش وورنالد دوركن، كل بطريقته، على توكيد أهمية *الحقوق بوصفها بديلا للنظرية الاجتماعية النفعية. أيضا فإن آلن جروتش وجون ماكي من ضمن الذين اقترحوا نظرية أخلاقية شاملة مؤسسة على مفهوم الحقوق.

جادل نقاد آخرون ضد النفعية بالتركيز حصريا على كونها لا تعنى عناية كافية بأهمية الكائن المختار. يمكن أن نجد مقاربة أكثر تركيزا على مثل هذا الكائن عند برنارد وليمز مثلا. إنه يقترح أن هوية الشخص الأخلاقية إنما تتشكل من قبل «مشاريعه المؤسسة» و«التزاماته» وأن النفعية، قدر ما تتطلب التخلي عن هذه عندما تجعلها أفعال الآخرين ضرورية، عاجزة عن طرح تصور ملائم لمفاهيم من قبيل «الاستقامة الأخلاقية». هناك مقاربة أخرى يمكن اعتبارها «مركزة على المختار» نجدها عند فيليبا فوت وآخرين يعيدون الاهتمام *بالفضائل. في حين تقوم النفعية بتقويم الأفعال وفق إنتاجها لعواقب خيّرة، يروم علم أخلاق الفضيلة تحديد تلك السبل السلوكية التي تشكل حياة خيّرة. الراهن أن فوت يجادل بأن فكرة «أفضل الأوضاع»، التي يفترض أن تشكل معيار النفعية للسلوك الصائب، لا تحتاز بذاتها على معنى واضح.

يرجع علم أخلاق الفضيلة المعاصرة إلى أرسطو، في حين ترجع النظريات المؤسسة على الحقوق إلى كانت. إذا أخذنا في الاعتبار أيضا الحيوية التي ظلت تتسم بها النفعية، وعلم الأخلاق التعاقدي الذي قال به الهوبزيون، يحق لنا أن نخلص إلى أن المواريث الأخلاقية الأساسية التي عرفتها القرون السالفة تظل حية ومعافاة في صورة أو أخرى.

ر.جي.ن.

*تواريخ الفلسفة الأخلاقية؛ الأخلاقية، الفلسفة، إشكاليات؛ العاقبية؛ علم الأخلاق الواجبي؛ التطبيقي، علم الأخلاق.

W.D. Hudson (ed.), *New Studies in Ethics*, 2 vols. (London, 1974).

Alasdair MacIntyre, *A Short History of Ethics* (London, 1967).

Henry Sidgwick, *Outline of the History of Ethics* (First pub. 1886; 6the edn. 1931).

*** الأخلاقية، الفلسفة، إشكاليات.** إذا جعلنا الفلسفة الأخلاقية تشتمل على مجمل تاريخ علم الأخلاق الذي يرجع إلى سقراط (على أقل تقدير)، قد يكون موضوع الصواب والخطأ أهم مسألة مفردة في هذا المجال. رغم أن الارتيابية في الحقيقة الأخلاقية أو الموضوعية الأخلاقية قد جعلت الفلاسفة في القرن الراهن يهتمون بقضايا دلالية في علم الأخلاق، بمسائل تتعلق بمعاني ألفاظ من قبيل «الصائب»، «الخاطئ»، و«الملزم»، فإن معظم علماء الأخلاق ظلوا معنيين بطرح، نقاش، ونقد مفاهيم أساسية في الصوابية والخطئية الأخلاقية. لذا، ربما تعينت الإشكالية الرئيسة في الفلسفة الأخلاقية الراهنة والقديمة في طرح نظرية يمكن الدفاع عنها في الفعل الصائب والخاطئ. سوف تقوم مثل هذه النظرية بتبرير أو الدفاع عن مبادئ بعينها في السلوك الصائب (أو تبيان لماذا لا يتسنى فهم الصوابية عبر مبادئ عامة ويتوجب من ثم إدراكها حسب المواقف، كما عند أرسطو)؛ يفترض أن توفر تلك المبادئ مرشدا أخلاقيا للبشر في حيواتهم (رغم أن بعض النفعيين يرون أن «مبدأ النفع» السليم في النهاية يفضل أن يبقى خفيا، واستخدام قواعد تقريبية سائدة أمر مفضل لأسباب نفعية).

تهيمن على المشهد الراهن في الفلسفة الأخلاقية أربع رؤى أو نظريات في الفعل الصائب والخاطئ. (أستثني هنا المقاربات المعنية أساسا بالمجال السياسي). يرى النفعيون (أو على الأقل «نفعيو ـ الفعل» الذين

يمثلون الأغلبية ضمن كل النفعيين فيما أظن) أنه يتوجب أن يفهم *الفعل الصائب وفق الخير أو الرفاهة البشرية. يفهم هذا الخير وفق مذهب اللذة عبر المتعة، تلبية الرغبات، أو السعادة بوجه عام، والفعل الصائب هو الفعل الذي يفضي أو يرجح أن يفضي إلى التفوق الأعظم الممكن للمتعة البشرية (أو الحسية) أو السعادة على الألم أو الشقاء. (هذه هي إحدى صيغ ما يسمى *بمبدأ النفع.) إن هذا المفهوم الأداتي أو العاقبي الصرف في الأخلاق وفي الفضيلة أيضا ـ عمليا، أية وسيلة يمكن تبريرها عبر غاية خيّرة إلى حد كاف ـ ظل باستمرار موضع جدل، لكن إحدى أكبر الإشكاليات التي تواجه *النفعية الآن الدفاع عن نفسها ضد أشكال أقل أحدية من *العاقبية مستعدة للتواؤم مع خيرات بشرية حقيقية مغايرة للمتعة أو تلبية الرغبات وللاعتراف باعتبارات المساواة والإنصاف وحتى الجمال والتنوع الطبيعيين التي تتجاوز كثيرا نطاق المقاربة النفعية الكمية الصرفة. قد يقول نصير العاقبية مثلا أن (درجة مناسبة من) المساواة في السعادة أو الدخل يجب أن تؤخذ في الحسبان أثناء محاولة القيام بأفضل الفعال، ووفق هذه الرؤية، وخلافا لنفعية ـ الفعل قد ينتج الفعل صافي متعة يفوق صافي بدائله لكنه يظل خاطئا لأنه سمح بتوزيع المتع بطريقة ليست منصفة.

في مقابل التوكيد النفعي على تلبية الرغبات البشرية، تجادل *الكانتية بوجوب فهم الأخلاق بشكل مستقل عن كل البواعث الامبيريقية أو الحسية. عند كانت وعند الكثير من الكانتيين المعاصرين، الصوابية الأخلاقية في السلوك مسألة تتعلق بالقيام بأفعال بطريقة متسقة وعقلانية، ومن المهام الرئيسة الملقاة على عاتق الكانتية تبيان كيف أن اللاأخلاقيات العادية من قبيل الحنث بالوعد، السرقة، وعدم الاهتمام برفاهة الآخرين يمكن أن تفهم أساسا بوصفها شكلا من أشكال عدم الاتساق الإرادي أو العملي. صياغات *«الأمر المطلق» عبر شكل أو آخر منعدم الاتساق (أو عبر فكرة أنه يتوجب عدم استخدام البشر بوصفهم وسائل إطلاقا) أقصت إما أقل أو أكثر مما يجب من الأفعال بوصفها مرفوضة أخلاقيا، والكانتيون المعاصرون يبذلون جهودا في طرح صيغة مرضية للأمر المطلق.

ثمة مقاربة ثالثة للصائب والخاطئ، الحدسية أو مذهب الحس المشترك، يؤكد خلافا لكانت والنفعية، أنه ليس هناك تصور موحّد أو موحّد للإلزامات الأخلاقية، فهي متعددة على نحو غير قابلل للرد، والمبادئ الأخلاقية العامة الوحيدة التي تبدي تلك المقاربة استعدادا للتسليم بها هي تلك المبادئ البدهية (من قبيل كونه من البدهي خطأ أن نقوم بإلحاق الأذى بالآخرين، وأن نحنث بوعودنا) القابلة لأن يدافع عنها بشكل فردي ولا سبيل لترتيبها وفق أولية مطلقة. غير أن الحدسية تواجه صعوبات لا يستهان بها في الدفاع عن معتقدات أخلاقية عاقبية بعينها، مثال فكرة أنه من الخطأ قتل شخص بريء للحول دون قيام شخص آخر بقتل عدد أكبر بطريقة حقودة. ذلك أنه إذا كانت الحياة البشرية تحتاز بداهة على كذا قيمة، فلماذا لا يتوجب على المرء محاولة التقليل إلى الحد الأدنى من عدد السلوكيات المرفوضة أخلاقيا التي تحدث (حتى لو أدى ذلك إلى قتل المرء شخصا بريئا)؟ إن أخلاقيات الحس المشترك تناقض نفسها (هنا وفي مواضع أخرى)، وهذه الحقيقة إنما تشكل تحديا مستمر للحدسية بوصفها رؤية في الأخلاق.

يمكن العثور على الطريقة الأخيرة في التعامل نظريا مع الصواب والخطأ في علم أخلاق الفضيلة، نوع من النظرية الأخلاقية تتجذر في مدارس فلسفية قديمة. يرى أشياع هذا المذهب أنه لا سبيل لاستيعاب الصواب والخطأ عبر قواعد أو مبادئ أخلاقية مستقلة أو سليمة أساسا، فالأمر إنما يرتهن بحساسية موقفية (أرسطو) أو بالتعبير أو الحفاظ على بواعث أو أوضاع باطنة خيّرة أساسا أو جديرة بالإعجاب (أفلاطون، مارتينيو). من ضمن المشاكل التي تواجه هذه الرؤية تفسير كيف يتسنى للأشخاص المختارين إدراك ما يعد من الصائب القيام به في مواقف معطاة دون عون من مبادئ عامة و/ أو تبيان كيف يمكن لتقويمات مؤسسة عند الكائن الأخلاقي أن تقيّد إلى حد كاف ما يقوم به في الخارج، في العالم، للآخرين.

على ذلك، لا يقتصر علم الأخلاق أو الفلسفة الأخلاقية بمعناها الواسع على محاولات وصف أو تفسير طبيعة الصواب والخطيئة الأخلاقية. فكما سلف أن أشرت، يحاول النفعيون تأسيس فهمنا للصواب والخطأ على فهم مستقل للخير البشري. بيد أن كل النظريات المنظومية في الأخلاق تروم فهم الخير البشري، أو الحياة الخيّرة، لا مسألة الصواب والخطأ فحسب. ما يكون خيّرا نسبة إلى شخص ما ليس بالضرورة خيّرا (ليس ثمة ما هو خيّر في التمتع بحمام بخار)، ومن ثم فإن التمييز بين الخير الأخلاقي والإلزام من جهة، والخير الشخصي غير الأخلاقي، البشري أو خيرات الحياة من أخرى، إنما يثير إشكاليتين مهمتين أخريين في علم الأخلاق.

أولا، طبيعة الخير البشري والحياة الخيرة ليست بينة بذاتها. يفهم النفعيون الخير البشري أو الشخصي عبر حدود مذهب اللذة، لكنه ليست هناك ضرورة تستدعي ذلك، فثمة نظريات تقول بالتحقق الذاتي وأخرى تقول *بالفضيلة مثلا تقر أن (بعض) أعظم الخيرات البشرية، الشخصية، أو خيرات الحياة هي أشياء من قبيل المعرفة، الاستقلالية، الإنجاز، الشرف، والفضيلة نفسها. تتعين إذن إحدى إشكاليات علم الأخلاق الرئيسة في تحديد الأشياء التي تعد خيرات شخصية (أساسية) فضلا عن تلك الخيرات البيّنة مثال المتعة وتلبية الرغبات. غير أن هذه الإشكالية تثير مسألة مهمة. يفهم النفعي الصواب والخطأ بطريقة اشتقاقية من الخير البشري: الأخلاقي هو ما يعين على الحصول على القدر الأعظم من الخير (أو الخيرات) الشخصية. غير أنه بالمقدور عكس الترتيب، على طريقة الرواقيين، بحيث نزعم أن الرفاهة أو الخير البشري يقتصر ويفهم عبر الفضيلة البشرية: أن تكون حسن الحال أن تكون فاضلا. (هذا يعني أن الألم ليس شرا، ليس أمرا سيئا في حياة المرء، ما لم يقوض الفضيلة.) لكن هناك أيضا إمكان ألا تحظى الرفاهة ولا الفضيلة بالأولوية الأخلاقية، بحيث يواجه علم الأخلاق ثنائية في المفاهيم الأساسية (هذه هي رؤية كانت ورؤية روس). هكذا يواجه علم الأخلاق مسألة عامة تتعلق بقيمه الأساسية تتجاوز حدود الأخلاق بالمعنى الدقيق: مسألة كيف نقوم بالربط بين القيم الأخلاقية والرفاهة الشخصية ومسألة ما إذا كان أي من هذين المفهومين أو هذين النوعين من المفاهيم يشكل أساسا للآخر.

ذكرت آنفا أن الفلسفة الأخلاقية عنيت كثيرا، في القرن العشرين على الأقل، بقضايا تتعلق بدلالة التعبيرات الأخلاقية. الواقع أن *«ما بعد الأخلاق»، الذي لا يتعامل فحسب مع مسائل دلالية بل يتناول أيضا مسائل موضوعية وإمكان التحقق من الأحكام الأخلاقية، قد هيمن عمليا على الفلسفة الناطقة بالإنجليزية خلال النصف الأول من القرن الحالي. يتعلق السبب بظهور *الوضعية المنطقية خلال العقود البكرة من تلك الفترة. لقد ارتاب الوضعيون في احتياز الخطاب الأخلاقي، الديني، أو الميتافيزيقي على دلالة معرفية؛ رؤاهم الارتيابية والمسائل التي أثارها ج.إي. مور بخصوص ما إذا كانت الخيرية خاصية طبيعية أو غير طبيعية جعلت الكثيرين من علماء الأخلاق بل معظمهم يتخلون عن قضايا جوهرية تتعلق بالصواب والخطأ والخير في صالح اعتبار مسائل الدلالة والوضع العقلاني أو المعرفي الذي تتخذه المزاعم الأخلاقية وسائر المزاعم المرتبطة بالفضيلة. في أوج فترة ما بعد الأخلاق، هيمنت مدراس بعينها على المشهد وشكلت اختلافاتها المادة الأساسية للنقاش الفلسفي الأخلاقي.

يرى خصوم الطبائعية، من قبيل مور، أن الصوابية والخطئية لا يفهمان عبر ظواهر أو خصائص طبيعية صرفة، بل تعد خصائص حقيقية ميتافيزيقيا وأخلاقيا قابلة عقلانيا لأن يتم حدسها. في المقابل، جادل الطبائعيون بأن الحدود أو المفاهيم الأخلاقية قابلة لأن تحلل عبر مفاهيم طبيعية من قبيل المتعة، الصلاحية التطورية، أو (بطريقة أكثر تركيبا) ما سوف يقوم باختياره الملاحظ (شبه) البشري النزيه والمتحصل على كل المعلومات المتعلقة. ضد هذه الرؤى «المعرفية» المناوئة للارتيابية، ثمة مدرسة أخرى فيما بعد الأخلاق، العاطفانية، تقر أنه لا وجود لخاصية الخيرية أو الصوابية وأن الخطاب الأخلاقي إنما يعبر ببساطة عن عواطف أو تفضيلات المتكلم عوضا عن إصدار أية مزاعم عن العالم. الذاتانيون، في المقابل، قاموا بتفريغ شحنات علم الأخلاق باعتبار أن المزاعم الأخلاقية والقيمية مجرد أوصاف لعواطف المتكلم وتفضيلاته - «هذا خيّر» تتكافأ مع «أحب (أفضّل) هذا». وأخيرا ربطت المعيارية بين الأخلاقي وكل المزاعم القيمية الأمرية - «هذا خيّر (أو صائب)» ترادف «اختر هذا (النوع من الأشياء)!» - وحاولت تضمين نوع من العقلانية في الخطاب الأخلاقي عبر منطق الأوامر.

في فترة أحدث، ركز علماء ما بعد الأخلاق بطريقة أكثر مباشرية على مسائل تتعلق بما إذا اكانت مزاعم الأخلاق وسائر مزاعم الفضيلة تطابق الواقع أو تعد موضوعية بأي معنى، وقد طرحت رؤى متنوعة ومتعددة في هذا الخصوص. على اعتبار الاختلاف الكبير حول الأخلاقيات (وسائر القيم) القائمة بين المجتمعات المختلفة والحقب المختلفة التي مرت المجتمعات نفسها، ثمة سبب يدعو للتساؤل عما إذا كانت هناك حقيقة أية حقائق بمقدور علم الأخلاق اكتشافها، رغم أن معظم علماء الأخلاق جنحوا منذ عهد سقراط إلى الاعتقاد في شكل أو أخر من أشكال الموضوعية قبالة الأشكال المختلفة بشكل مستمر من الارتياب في إمكانها.

على ذلك، وفضلا عن مسائل ما بعد الأخلاقية، أفضى علم الأخلاق بطرقة طبيعية إلى مسائل ميتافيزيقية جوهرية (غير دلالية)، ولعل من أهمها مسألة *حرية الإرادة. إذا كانت الإرادة الحرة أعوزت البشر،

فإنهم، وفق رؤى تقليدية، غير مسؤولين عن أفعالهم وليس بالمقدور إلزامهم بأية إلزامات أخلاقية، شأنهم في ذلك شأن الحيوانات والأطفال. هكذا اعتقد الذين فضّلوا في رؤى أخلاقية منظومية في الصواب والخطأ الأخلاقيين والخير البشري أنه من الضروري الدفاع (أو المصادرة الصريحة على) وجود حرية بشرية، وعادة ما تضمّن هذا الدفاع، في الحالة الأولى، إقرار شيء عن الحرية في علاقتها *بالحتمية السببية. إذا كان الكون محكوما بقوانين سببية، فإن الحرية الإنسانية تتعرض لمخاطر جسيمة. هكذا دأب حماة الأخلاق على استشعار الحاجة إلى إنكار الحتمية والجدل بأن الكائنات البشرية تعد بسبل مهمة بمنأى عن الحتمية السببية، أو حاولوا تبيان أن الحتمية السببية لا تسلب منا حرية الاختيار.

هناك مسألة ميتافيزيقية أو شبه ميتافيزيقة أخرى عني بها فلاسفة الأخلاق تتعلق بالقدرة البشرية على الأخلاق. تتطلب معظم القواعد والفلسفات الأخلاقية مثلا أن يقوم البشر بالتخلي أحيانا عن مصالحهم الشخصية باسم الشرف، الإنصاف، الاحترام، الولاء، أو الخير العام، ولكن إذا كان المرء أنويا سيكولوجيا، فإنه سوف يقر أن البشر تعوزهم القدرة على أشكال التضحية الذاتية هذه، ومن ثم تثار إشكالية ما إذا كان البشر لديهم إلزامات حقيقية من القبيل الذي تزعمه مختلف النظريات اللاأنوية أخلاقيا. هكذا أصبحت الأنوية السيكولوجية، خصوصا على يد بتلر، هدفا للانتقادات الفلسفية من قبل فلاسفة رغبوا في الدفاع عن أخلاقيات حقيقية، ليست أنوية أخلاقيا.

ولكن، حتى لو قام المرء برفض الأنوية بشكليها، ثمة أسئلة تتعلق بقدر الأخلاق الذي نستطيع أن نطلبه بشكل مشروع أو منصف من الناس. تثار بعض من هذه المسائل فيما يتعلق بالنفعية والكانتية. عادة ما يعبر عن النفعية في شكل «القدر الأعظم» الذي يعتبر أنه من الضروري والكافي للفعل الصائب أن يقوم المرء بأفضل ما تتيح له الظروف أن يقوم به في صالح الجنس الشري ككل (أو كل الكائنات الحساسة). غير أنه يبدو أن هذا المذهب يستلزم أنه إذا كان بمقدور المرء أن يفرج كرب معاناة الآخرين وجوعهم ومرضهم، فإنه يكون ملزما أخلاقيا بالقيام بذلك، وإن أدى هذا إلى تخليه عن تنفيذ الخطط التي رسمها لحياته ومعظم ما يعنيه في الحياة. ما لم تكن حياة المرء الراهنة تقوم بالخير الأقصى للبشر أجمعين، يتوجب عليه التخلي عن خطط حياته بالقدر الضروري لمنح الخير الأعظم للآخرين (والحول دون تعرضهم للأذى الأعظم). هكذا يستبان أن مطالب المعيار الأخلاقي النفعي كثيرة، وقد ارتاب بعض الفلاسفة فيما إذا كان بمقدور الأخلاق على نحو مناسب أو منصف أن تطلب كل هذا من البشر. وعلى وجه الخصوص، قد نشك فيما إذا كان البشر، معظم البشر، يحتازون على القدرة على الامتثال إلى هذه المعايير النفعية الصارمة التي تقرها نفعية القدر الأعظم. إن النفعية تطلب من المرء أن يقوم دوما بالخير الأعظم الذي يستطيع من أجل الآخرين، وهي لا تتيح عمليا أي مجال لما يسمى بدرجات التنفل الأخلاقية، عنيت تجاوز نداء الواجب. هذه مطالب مسرفة فيما يبدو لأنها تعني عمليا أنه إذا فشل المرء دوما في القيام بالخير الأعظم الذي يقدر عليه من أجل الجنس البشري، إذا لم يكن المرء مثل شواتزر أو الأم تيريزا، فإنه يسلك بطريقة خاطئة ويفشل في تحقيق إلزاماته. إذا كانت الأنوية تطلب أقل مما يجب، من وجهة نظر أخلاقية، فإن النفعية تبالغ في مطالبها من الطبعية البشرية.

وعلى نحو مماثل، يبدو أن الكانتية تتحامل على الطبيعة أو القدرات البشري، ليس بطلب تضحيات مبالغ فيها بالمصالح الشخصية، بل بالإصرار على أن الضمير الأخلاقي الحي وحده يشكل الباعث الأخلاقي المناسب والجدير بالثناء. إذا تصدق المرء بسبب مشاعر الأخوة أو الصداقة التي يحسها تجاه شخص آخر، فإن فعله يفقد القيمة الأخلاقية، فيما يقر كانت، لأنه فعله لم ينجز وفق إحساس بالواجب واحترام القانون الأخلاقي. لقد ارتأى كثير من الفلاسفة أن هذه الرؤية في الفضيلة الأخلاقية ضيقة أكثر مما يجب ولا تتسق مع السيكولوجيا البشرية، وهكذا احتدم الجدل حول نوع البواعث الجديرة فعلا بالتشجيع والتقدير الأخلاقي.

يعني فلاسفة أخلاق اليوم كثيرا بكل أنواع القضايا التي قمنا بنقاشها. قد لا تكون هناك حلول متفق عليها بوجه عام بخصوص (معظم) هذه الإشكاليات، لكن الفلاسفة الأخلاقيين استطاعوا بلا ريب أن يطوروا فهما نقديا أفضل لطبيعتها وللشكل الذي قد تبدو عليه حلولها.

م.س.

F. Feldman, *An Introduction to Ethics* (Englewood Cliffs, NJ, 1978).

P Foot, *Virtues and Vices* (Berkeley, Calif., 1978).

T. Hill, *Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory* (Ithaca, NY, 1992).

L. Pojman, Ethics: *Discovering Right and Wrong*

(Belmont, Calif., 1990).
S. Scheffler, *The Reaction of Consequentialism* (Oxford, 1982).
M. Slote, *From Morality to Virtue* (Oxford, 1992).
J.J.C. Smart and B.A.O. Williams, *Utilitarianism: For and Against* (Cambridge, 1973).
B.A.O. Williams,, *Morality: An Introduction to Ethics* (New York, 1972).

* **الأخلاقية، الواقعية.** مذهب يقر أن كل المعتقدات والأحكام الأخلاقية يمكن أن تكون صادقة أو باطلة، وأن هناك خصائص أخلاقية تنجح أو تخفق الكائنات المختارة الأخلاقية في الانتباه إليها أو الإحساس بها، وأن القيم الأخلاقية تكتشف، ولا تستحدث ولا تتشكل من استجابات عاطفية. المطالب الأخلاقية، البعيدة عن أن تكون وظيفة الأماني والحاجات والرغبات، تشكل أسبابا للسلوك، أسبابا لها أولية على سائر الأسباب. يتركز النقاش حول طبيعة وشهادات اعتماد الخصائص الأخلاقية وفق فهم الواقعيين الأخلاقيين. بأي معنى تعد «واقعية»؟ واقعية بمعنى أنها غير قابلة للرد إلى خبرات فعالة مائزة للأفراد. بذا، وبجوانب أخرى، فإنها تشبه *الكيفيات الثانوية لعالم الحياة الذي نعيش فيه: إنها مصفاة بذهنيتنا، لكن ذلك لا يجعلها وهما. يمكن أن تكون لها أسسا جيدة، تحدث فرقا في المواقف وللأفراد الذي يحتازون عليها (أو يعوزونها).

يمكن القول إن أشياع الواقعية الأخلاقية قد نجوا في تبرير الاعتقاد في عدم ملاءمة النظريات الأخلاقية الذاتانية، لكنهم أقل نجاحا حتى الآن في تطوير مذهب إيجابي في «واقعية» القيم.

ر.و.هـ.

*الصدق؛ الواقعية وضد ـ الواقعية؛ النظرية العاطفية؛ المعيارية؛ الأخلاقية، الارتيابية، شبه الواقعية.

A. McNaughton, *Moral Vision* (Oxford, 1988).
I. Murdoch, *The Sovereignty of Good* (London, 1970).
——, *Metaphysics as a Guide to Morals* (London, 1992).
G. Sayre-McCord, *Essays on Moral Realism* (Ithaca, NY, 1988).

* **الخَلق.** بدء وجود الشيء. في *الكوزمولوجيا المسيحية، غالبا ما يعني الخلق قيام الله بإيجاد شيء من العدم. ثمة مفهوم آخر مقابل في الخلق يحتاز على تاريخ أقدم عهدا وهو أكثر شيوعا في العالم؛ إنه مفهوم الخلق بمعنى تشكيل الكون من مادة غير محددة سبق وجودها عبر كائن أو مبدأ إلهي. فضلا عن صعوبات كبيرة أخرى، لا يتضح كيف يتسق الخلق من العدم مع مبدأ *ex nihilo nihil fit* [لا شيء يخلق من عدم] الذي يأخذ به معظم الفلاسفة المسيحيين الكلاسيكيين، كما لا تتضح إمكانية التفاؤل بخصوص فهم فكرة مادة يفترض أنها غير محددة بشكل مطلق ومن ثم غير قابلة للتصور المفهومي. هذه بعض الإشكاليات التي يثيرها مفهوم الخلق. في العصور الحديثة، ثمة تأويلات مغلوطة لنظرية الانفجار العظيم تدعم فكرة الخلق من العدم.

ك.و.

John Leslie (ed.), *Physical Cosmology and Philosophy* (New York, 1990), esp. Aolf Grunbaum, 'The Pseudo Problem of Creation in Physical Cosmplogy', and Paul Davies, 'What Caused the Big Bang?'

* **التخلي.** تعبير خطابي استخدمه الفلاسفة الوجوديون من أمثال هيدجر وسارتر لوصف عوز مصادر السلطة الأخلاقية عند المرء. يقترح أنه قد يكون بمقدور المرء أن يتوقع العثور على مثل هذه المصادر إما في الدين أو عبر فهم طبيعة العالم، وأن اكتشاف أنه لا مصادر من هكذا قبيل يجعل المرء يشعر «بالتخلي». غير أن الإحساس بالتخلي يعد نسبة إلى وجوديين من قبيل سارتر مجرد بدية إدراك إمكان أن تؤسس القيم الأخلاقية من الداخل عبر فهم تأملي للظروف التي يمكن أن يحصل فيها المرء على *أصالة في حياته. هكذا يعد مفهوم التخلي أساسا تعبيرا دراميا عن رفض كانت لمفاهيم القيمة المتنافرة في صالح *استقلالية الإرادة الخيرة.

ت.ر.ب.

*الوجودية؛ اليأس

J.P. Sartre, *Existentialism and Humanism*, tr. P. Mairet (London, 1948)

* **الخلود.** عند المسيحية واللاهوت الغربي عامة، الله خالد بالمعنى الدقيق أنه يستحيل عليه الموت، إما لأنه دائم جوهريا (أي أن طبيعته تكون بحيث إن وجوده في زمن يستلزم وجوده في كل الأزمان) أو لأنه أبدي لا زمن له (أي يوجد خارج الزمن). ثمة أشياء أخرى غالبا ما يفترض أنها خالدة ـ مثل الملائكة والأرواح البشرية ـ ولكن بمعنى أقل دقة مفاده أن طبيعتها تحتم وجودها المستديم ما لم يختر الله أن يفنيها.

يجادل أفلاطون (*Phaedo* 18b-80c) بأن *النفس لا أجزاء لها، لأنها خالدة ولا تشغل مكانا. القضاء على الشيء إنما يكمن في الفصل بين أجزائه، ولذا لا سبيل للقضاء على النفس. الكثير من الفلاسفة الذين جاءوا بعد أفلاطون ـ بركلي مثلا ـ رددوا محاجته. غير أنه يبدو

أن الأشياء قد يقضى عليها دون الفصل بين أجزائها (مثال، حين ترد الذرات إلى طاقة).

يجادل كانت بأن خلود النفس «مصادرة من مصادرات العقل العملي» - أن السلوك على نحو أخلاقي لا معنى له إلا إذا كان الشخص يحرز تقدما شطر أن يكون مقدسا كلية، وهذا أمر لا يتحقق إلا حين يعيش حياة لا تنتهي. آخرون جادلوا بأن السلوك الأخلاقي لا معنى له إلا إذا كانت هناك حياة بعد *الموت يكافأ فيها الخيرون. ثمة استجابة واضحة مفادها أن السلوك الأخلاقي لا معنى له إلا إذا كان هناك جدوى من السلوك على هذا النحو في الوقت المعني. بيد أن الموروث المسيحي والإسلامي في الحياة التي لا تنتهي - في الجنة أو النار - لا يشترط أن الحياة إلى الأبد أمر طبيعي نسبة للبشر. إنه يشترط فحسب أن يعيشوا إلى الأبد، وأن هذا قد يحدث لأن الله يتدخل في النظام الطبيعي كي يبعث الموتى - الأنفس وحدها أو بشرا متجسدين. يرى كثير من علماء اللاهوت المسيحيين أن البعث عوضا عن الخلود الطبيعي هو ما علمه العهد الجديد والآباء المسيحيون الأوائل؛ وأن الوحي، لا الاستدلال القبلي، هو ما يوفر أسس الاعتقاد في الحياة بعد الموت. (ثمة عدد قليل جدا من علماء اللاهوت المتطرفين قاموا بتأويل الحديث عن «الخلود» و«البعث» عبر المعنى الأبدي لخيارات حياتنا ومواقفنا الراهنة.)

تقر الديانة الهندية أن الموتى غالبا ما يتناسخون في أجساد جديدة، بشرية أو حيوانية، على الأرض، وفق قانون كارما - بحيث يتناسخ من عاش حياة خيّرة في هيأة كائن أعلى، ومن عاش حياة فاسقة في هيأة كائنات دنيئة. الذين يستمرون في عيش حيوات خيرة يصلون في النهاية إلى «الانعتاق» ويتخلصون من دورة إعادة الولادة. عند الهندوس، *التناسخ تناسخ أرواح، وعند البوذيين، هو نوع من الخبرة المستمرة. «الانعتاق» يؤول تأويلات مختلفة بوصفها انبثاقا في ولاوعي اللامتناهي الواحد أو الانبثاق في العدم.

الذين يرون أن *الهوية الشخصية مكونة من تماهي الجسد (أو الدماغ) لا يستطيعون أن يفترضوا أن البشر يبقون بعد الموت إلا إذا كانت الأجساد البشرية يعاد تشكيلها باستخدام المادة نفسها (باستخدام العظام الأصلية في المقبرة مثلا). لكن ذلك ليس ممكنا دائما، فقد تدمر الأجساد إلى حد يحول دون إعادة تجميعها. يتوجب على المؤمنين بالحياة بعد الموت (في الأرض أو أي مكان آخر) أن يتبنوا معيارا لا جسديا للهوية الشخصية - بوصفها تكمن في الوجود المستمر للنفس الخالدة، أو ربما في مجرد استمرار الأوضاع السيكولوجية؛ حتى إذا كان للمبعوثين أجساد (قديمة أو جديدة)، فإن تماهي الأجساد لا يكون تماهي الأشخاص.

ر.ج.س

*الإلحادية واللاأدرية.

J. Hick, *Death and Eternal Life* (London, 1976).

*** الخمسة، الطرق.** طرق الأكويني الخمسة التي تفضي إلى وجود الله مؤسسة على ضرورة افتراض (1) مغير أول في سلسلة متنوعة ملاحظة من التغيرات؛ (2) علة كافية أولى في مختلف التركيبات السببية الملاحظة؛ (3) كائن ضروري على نحو مطلق، على افتراض وجود الكائنات العارضة؛ (4) مبدأ تؤسس عليه بعض المقارنات في الخيرات الفردية؛ و(5) «كائن عاقل.. توجه عبره كل الكائنات».

جي.جي.م

*الله، براهين ضد وجود؛ الله، براهين على وجود.

A.Kenney, *The Five Ways* (London, 1969).

*** خنفساء في صندوق.** مثال في كتاب فتجنشتين *Philosophical Investigations* (293). إذا أخطأ المرء في تفسير نحو الكلمات الحسية وفق صياغة الاسم والشيء المشار إليه، سوف يسقط الإحساس من الحساب بوصفه شيئا غير مهم. سوف يبدو كما لو أن شيئا يسمى «خنفساء» في صندوق سري، ليس بمقدور شخص آخر أن يطلع عليه، ومن ثم لن يقوم بأي دور في تفسير معنى الكلمة. عوضا عن ذلك، يجادل فتجنشتين بأن الحكم بأن «س» هو اسم إحساس ما يعني أن التعبير «لدي س» تعبير عن إحساس. النحو المنطقي الخاص بالألفاظ الحسية مختلف جذريا عن النحو المنطقي الخاص بأسماء الأشياء أو الخصائص المحسوسة.

ب.م.س.هـ.

*النحو، استقلالية.

P.M.S. Hacker, *An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations, iii: Wittgenstein: Meaning and Mind* (Oxford, 1990), 206-8.

*** الخوارزمية.** إجراء ميكانيكي لتحديد قيمة دالة أي متغير ينتمي إلى *حيز محدد. مثال ذلك، الإضافة دالة تربط أزواج من الأعداد الطبيعية مع عدد طبيعي (حاصل جمع الزوجين). أبسط قواعد تحديد مجموع أي عددين تشكل خوارزمية دالة الإضافة. الإجراء الميكانيكي لتحديد ما إذا كان جسم معطى يختص بخاصية معطاة

يسمى خوارزمية أيضا. مثال ذلك أن اختبار *جداول الصدق لتحديد ما إذا كانت إحدى صيغ الحساب القضوي قضية تكرارية تعد خوارزمية. يمكن الحصول على إجراء ميكانيكي بطرح فئة متناهية من التعليمات يتم تطبيقها خطوة خطوة، دون اللجوء إلى أية عمليات اعتباطية ودون ركون إلى براعة أي شخص. *الدالة تكون قابلة حقيقة للحساب إذا وفقط إذا كانت هناك خوارزمية لحسابها.

أي.د.أو.

H. Rogers, *Theory of Recursive Functions and Effective Computability* (New York, 1967), ch. 1.

*** الخوف.** عاطفة موجعة على نحو خاص تنشأ عن خطر يتهدد، وهي تلعب دورا حاسما في عدد من النصوص والمبادئ الفلسفية المركزية. يقترح الخوف من نتائج أفعالنا دافعا جاهزا للإحجام عن ارتكاب الأفعال الشائنة عند مختلف النزعات من جليكون أفلاطون إلى النفعية المعاصرة. عند أرسطو، من جهة أخرى، الكيفية التي يتفكر وفقها المرء أمر الخوف مقياس شجاعته ـ لا إفراط ولا تفريط يؤديان إلى الجبن أو التهور على التوالي. عند تومس هوبز، إنه خوفنا من بعض البعض ثم خوفنا من الحاكم الذي يجعلنا نكّون مجتمعا. أما وفق حكاية ج.و.ف. هيجل الرمزية «*السيد والعبد»، فإن خوف الخاسر هو الذي ينتج عن العبودية، ووفق بعض تأويلات *Phenomenology* يقود الديالكتيك عبر مراحل الوعي الذاتي المتبقية. علامة الاعتقاد الديني الصادق الفارقة، عند سيرين كيركجرد، هي «الخوف والارتعاش»، وهكذا. غير أن الخوف يقوم أيضا بدور مركزي في فلسفة العاطفة وعلم الإدراك المعرفي. الخوف هنا ليس مجرد «شعور» بل يعرض ضرورة *قصدية، ويشترط «موضعا صوريا» (أي شيء يبعث على الخوف)، ومن ثم يمكن أن يقال إنه يحتاز على «بنية» معرفية.

ر.سي.سول.

R. Gordon, *The Structure of Emotion* (Cambridge, 1988).

*** الخير.** يزعم جي.إي. مور في كتابه *Principia Ethica* (Cambridge, 1903) أن مصطلح «الخير» يقابل نوعية بسيطة، غير طبيعة، ولا تقبل التعريف، تعرف بالحدس، وأية محاولة لتعريفها محتم عليها أن تكون أغلوطية (*الأغلوطة الطبائعية). غير أن هذا المذهب الغامض نسبيا لم يحظ بالرواج، فاستمر البحث الفلسفي في الخير. يمكن طرح تصنيف رباعي تقريبي لمواضع اهتمام الفلاسفة بالخير، وذلك على النحو التالي. (1) ما الذي تدل عليه كلمة «الخير»؟ (2) ما الأشياء الخيرة، وكيف نعرف أنها كذلك؟ (3) ما الخير الأعلى، الخير الكامل؟ (4) ما أنواع الخير الموجودة، وكيف يتعلق الخير الأخلاقي على وجه الخصوص بسائر تنويعات الخير؟ بيّن أن ثمة تداخلا بي تلك الانشغالات.

بالنسبة للمسألة الأولى، من الطبيعي أن نعتقد أنه على اعتبار أن كلمة «خير» [«good'] تستعمل عادة صفة، فإنه تعني نوعية مميزة يحتازها كل شيء خيّر [جيد]. لكن هذا مناف لعقل. من المشكوك أن تحتاز الرواية الخيرة [الجيدة] على أية خاصية مهمة تتشارك فيها مع شبه الموصل الخير [الجيد]، على الأقل ليست ثمة خاصة جوهرية من هذا القبيل. قد تكون هذه خاصية علائقية مشتركة. آخرون يجادلون أن كلمة الخير لا تقوم بعزو أية خصائص إطلاقا، بل تستخدم في التعبير عن استحسان أواستهجان ما يلقب بهذه اللفظة. ترتبط هذه الآراء بالنظرية الانفعالية في الأخلاق كما ترتبط بالمعيارية.

من البين أن مسألة كيفية الدراية بهوية الأشياء الخيرة تتأثر برؤية المرء في ماهية الخير. إذا كان إقرار خيرية الشيء تعني استحسانه، أو تعني النزوع نحو بطريقة تفضيلية، سوف يتوجب على المرء أن يستشير مشاعره ونزعاته لتحديد ما إذا كان الحدث، الشي، أو النتاج خيرا. أما إذا كان الخير خاصية علائقية يرتبط بتحقيق مصالح بشرية، فإن أمر تحديد هوية الأشياء الخيرة سوف يحسم مباشرة عبر القيام بأبحاث غير رسمية. الفكرة الشائعة التي تقر أن الخيرية «ذاتية» تنجم عادة عن أولى تلك الرؤى، وقد تنجم عن خلط بين مسألة تحديد هوية الأشياء الخيرة بمسألة ما إذا كانت شيء خير مفضلا على غيره. قد يكون هذا الأمر الأخير ذاتيا حتى لو كان أمر تصنيف الأشياء إلى أشياء خيرة وأخرى ليست كذلك مسألة واقعية.

قد ينظر إلى الأشياء الخيرة من منظور قدر إسهامها في تشكيل حياة بشرية سعيدة أو جديرة بالعيش. فكرة الخير الكامل هي فكرة ما سوف يحقق كلية الحاجة التامة ومصير البشرية، *summum bonum*]الخير الأسمى]. قد يكون هذا شيئا واحدا (مثال التأمل في وجه الله)، أو مجموعة من الأشياء، كما في تصور أرسطو للحياة «السياسية» في كتابه *Nicomachean Ethics*. غالبا ما تكون فكرة الخير الأسمى غامضة. قد تشير إلى خير واحد يعد أفضل من أي خير آخر، وقد

تشير إلى خير واحد يعد أفضل من كل الخيرات مجتمعة.

يمكن تصنيف الخيرات بسبل أخرى، مثل الخيرات اللذية (خير المتعة أو الخير المرتبط بالمتعة)، النفعية (الخير المستمد من الفائدة)؛ وهكذا. أيضا يمكن تصنيف الخيرات إلى جوهرية (بذاته وفي ذاتها) وعارضة (الخير بوصفه وسيلة لغاية). مسألة ما إذا كان خير الشخص الأخلاقي، شخصيته، وسلوكه نوعا متميزا، أو مشتقا من خيرتها المستمدة عبر سبل أخرى (مثال، في جلب السعادة للآخرين، كما تقر النظرية النفعية) مسألة محيرة. أيضا فإن مسألة العلاقة بين ما هو خير وما هو حق مسألة معقدة وغامضة.

ن.جي.هـ.د.

*الصائب، الفعل؛ الرفاهة؛ الإلزام.

ثمة نقاش للخير والخيرية في المصادر التالي:

R.M. Hare, *The Language of Morals* (Oxford, 1952).

C.L. Stevenson, *Ethics and Language* (New Haven, Conn., 1944).

G.H. von Wright, *The Varieties of Goodness* (London, 1963).

* **الخير الأعظم**. غاية الحياة الإنسانية أو *eudaemonia*. يتوجب على المفهوم الصحيح أن يشتمل على كل الخيرات. الرؤية التي تقر أن *eudaemonia* تكمن في المتعة وحدها باطلة، فالمتعة تخفق في الاشتمال على خيرات من قبيل المعرفة. لقد ذهب أرسطو إلى أن [*eudaemonia*السعادة] إنما تكمن في ممارسة الفضائل، التي تعين بدورها الخيرات الإنسانية. أما شيشرون والرواقيون فيتحدثون عن [*summum bonum*الخير الأسمى]. أيضا استخدم ذلك المفهوم للخير الجمعي عند *النفعية.

ر.كري.

Aristotle *Nicomachean Ethics*, tr. T Irwin (Indianapolis, 1985), bk. 1.

* **الخيّرة، الإرادة**. يمكن أن تكون الكائنات الأخلاقية عند كانت مسؤولة عن وجهة إراداتها، رغم أنها ليست مسؤولة عن تكوينها الفيزيقي والسيكولوجي. يتوجب أن تعتبر الإرادة حرة ـ تنشأ الفعل لأن الواجب يستدعيه، أو توافق ـ بحرية أيضا ـ على الفعل وفق ميولها. لذا فإن القيمة الأخلاقية المميزة أو «الحقيقية» لا تكمن ببساطة في تأدية الأفعال الصائبة، بل في تأديتها بدافع الواجب ـ أي بسبب الإرادة الخيرة المخلصة دوما لما يستدعيه الواجب. وبالطبع فإن مثل هذا المذهب يتسق مع الاهتمام بعواقب الفعل ـ طالما ظللنا نتذكر القيمة العليا للإرادة الخيرة نفسها. يجادل بعض المنظّرين الأخلاقيين فيما إذا كان هذا المذهب يشوه ويضيق نطاق التثمين الأخلاقي عبر الحط من قيمة الخيرية العفوية وخيرية الشخصية. غير أنه يصعب إنكار أن إرادتي الخيرة موضع تبجيل أخلاقي بمعنى أقوى آخر. إنها تراقب، تصدّق، ترفض، وتعدل مكونات مزاجي وشخصيتي التي لست مسؤولا عن وجودها بهذه الطريقة الشاملة. ما أختار صنعه بهذه المكونات أو ما أفعله بها قابل حقيقة للتبجيل الأخلاقي، وهو يشكل موضع الاهتمام والإرادة.

ر.و.هـ.

*العاقبية.

H.J. Paton, *The Categorical Impact* (London, 1948).

* **الخير ـ في ـ ذاته**. يشار إليه أيضا باسم الخير الجوهري. في كتاب *Nicomachean Ethics*، يوظف أرسطو هذه الفكرة، في محاولته تعريف *الخير عند الإنسان. إنه يميز بين الأشياء التي يسعى وراءها لذاتها (مثل الصحة) والأشياء التي تُطلب من أجل نتائجها (مثل المال)، ثم يخلص إلى أن ثمة عددا من الأشياء خيرة ـ في ـ ذاتها. إضافة إلى قائمته التي تشتمل على الصحة، الإبصار، الذكاء، قد نضيف اليوم قيما من قبيل استمرر وجود مختلف أنواع الحيوانات.

م.ورن.

David Wiggins, *Needs, Values, Truth* (Oxford, 1987).

* **الاختيار، مبدأ**. تقريبا، الفئة مجموعة من الأشياء قد تكون هي نفسها فئات. اعتبر مثلا فئة لامتناهية من الفئات (غير الخالية)، لا فئتين منها يشتملان على عنصر مشترك. هل يتوجب أن تكون هناك طريقة لاختيار عنصر من كل فئة منها؟ «نعم»؛ هذا ما يقره مبدأ الاختيار. ثمة عدد كبير من المبادئ الرياضية المختلفة تكافئ هذا المبدأ. على ذلك، أثار استخدامه جدلا. في بعض الحالات قد نعجز عن تعريف مثل هذه الطريقة (التي تسمى دالة اختبار)، ومن ثم رفُض المبدأ من قبل الذي يرون أنه نسبة إلى الفئات والدوال أن تكون هو أن تكون قابلا لأن تعرَّف.

م.د.ج.

B.Frankel, Y. Bar-Hillel, and A. Levy, *Foundations of Set Theory* (Amsterdam, 1973), ch. 2, sect. 4.

* **الاختيار واتخاذ القرارات**. غالبا ما يعتبرهما الفلاسفة حوادث أو عمليات ذهنية قد تفضي إلى أفعال عادية، غير أن الاختيارات قد تعتبر أحيانا أفعالا عادية بذاتها. ثمة أوجه تشابه أساسية بين الاختيارات واتخاذ

القرارات. أحدهما هو أن كليهما يتضمن اختيارا من نطاق من البدائل، أو على الأقل بين بديلين، كما أنهما، خلافا للاعتقاد، ليست صادقة ولا باطلة. فضلا عن ذلك، فإن كليهما مقيد بالمقاصد.

على ذلك، ثمة فروق بينهما. يبدو أنني أستطيع أن أختار دون إعمال الفكر، في حين أنني لا أستطيع أن أتخذ قرارا دون أن أقوم بذلك. أستطيع أن أختار بحكم العادة، ولكن هل أستطيع أن أتخذ قرارا بحكم العادة؟ أيضا فإن الحديث عن اتخاذي قرارا فيما هو صحيح أقرب على أقل تقدير إلى أن يكون طبيعيا من الحديث عن اختيار ما هو صحيح.

يشكل الاختيار واتخاذ القرارات مشكلة فلسفية خاصة بهما كما سبق أن ألمحنا. هل هما أشياء تسبق *الأفعال البدنية العادية ـ وإن كان ذلك كذلك، فهل يعدان أفعالا هما نفساهما ـ أم أنهما جزءان أو مقيدان أو متماهيان مع الأفعال العادية نفسها؟ (فمهما يكن من أمر، الاختيار واتخاذ القرارات أشياء نقوم بها. ليس السلوكيون وحدهم هم الذين يماهون بين الاختيارات والأفعال العادية). إذا اعتبرا أفعالا ذهنية تسبق أفعالا عادية، ويتوقف عليهما جعل الحركات البدنية أفعالا، فهل يتوجب أن يسبقا هما نفساهما بأفعال؟ وإذا كان ذلك كذلك، يبدو أننا وقعنا في متراجعة لامتناهية. كيف يتعلق الاختيار واتخاذ القرار على وجه الضبط بالمقاصد؟

يثير الاختيار والقرارات عددا من الإشكاليات الفلسفية. حين تعتبر *حوادث ذهنية، فإنها جزء من الإشكالية المتعلقة بطبيعة تلك الحوادث: مثلا، هل هي متماهية أو مختلفة عن الحوادث الدماغية. أيضا فإن الاختيار والقرارات تعد مركزية نسبة إلى أخلاقية بعينها، وإلى الجدل بين المعنيين أخلاقيا بما يسبق الفعل والمعنيين بنتائجه، الذين يسمون عادة بأنصار النزعة العاقبية. وفق ذلك كله، فإن للاختيار واتخاذ القرارات علاقة بمسألة الحرية والجبرية. القدريون يرون أن الحرية تتطلب أن تكون الاختيارات والقرارات أصلية، بمعنى ألا تكون آثارالعلل سابقة. آخرون يرون أن الاختيار أو القرار الحر حوادث تتسق تماما مع الحتمية.

ر.سي.و.

*السلوكية؛ القصد؛ الحرية والجبرية؛ الإرادة؛ التساوقية واللاتساوقية.

A. Donagan, *Choice: The Essential Elements in Human Action* (London, 1987).
T. Honderich, A Theory of Determinism: The Mind, Neuro-science, and Life-Hopes (Oxford, 1988).
Gilbert Ryle, The Concept of Mind (London, 1949).

* **المخيلة.** هو قدرة العقل على اعتبار أشياء ليست حاضرة للحس، واعتبار ما لا يعد واقعيا. تماما كما أن المتخيل يقابل الواقعي، فإن المخيلة تقابل *الإدراك الحسي والمعرفة. على ذلك، ثمة فلاسفة يعزون للمخيلة دورا مركزيا في تفسير قدرة العقل على تمثيل الواقع: بعد أن يئس هيوم من قدرات الحس والعقل، قام بتفسير أصول أفكارنا عن الجسم بالإشارة إلى المخيلة، كما ركن كانت للمخيلة لتفسير إمكان فكرة أو خبرة نظام موضوعي. عادة ما يعتقد أن مصادر المخيلة مقيدة بأحكام الحس ـ كون قدرة المخيلة تتعين في إعادة توليف عناصر بسيطة تعرض على العقل عبر الحس. في تفسير التفكير وفق موروث *الامبيريقية، يتم توريط المخيلة عبر دور المجاز في كل الفكر، حيث تصبح حدود التخيل ذات حدود الفكر. اشتهر بركلي بأنه دافع عن *المثالية زاعما استحالة تخيل شجرة لا يحس بها أحد، ومن ثم يستحيل تصور أشياء توجد بمعزل عنا.

بذلت جهود كثيرة في نقاش طبيعة *الصور الذهنية، تمرينات الخيال التي تناظر سبلنا الإدراكية. تحتاز بعض أفعال المخيلة على فينومولوجيا مميزة لا يختص بها سواها. لتلبية مطلب تخيل أن تكون اسكتلندا بلدا حرة، ليست هناك حاجة للقيام بفعل من القبيل الأول، في حين أن ثمة حاجة لذلك حال تصور تدمير مبنى البرلمان بصريا. ثمة أفعال تقوم بها المخيلة مرتبطة بالتصور البصري تناظر سبلا حسية أخرى: الناس مثلا قادرون على التخيل السمعي، الذوقي، والشمي. المسائل تثار بخصوص علاقة التصور الذهني بالإدركات الحسية المناظرة وبخصوص الفرق بينهما؛ عند هيوم إشكالية التمييز بين الانطباعات والأفكار.

وفق نظرية الصورة في التخيل، يتعين الاحتياز على صور ذهنية في الوعي بكينونة ذهنية ماثلة أمام العقل تمثل المشهد الخارجي المتخيل. بقدر ما يوفر هذا المذهب نائبا داخليا عن الموضوع الخارجي للوضع الذهني، بقدر ما يناظر نظرية *المعطى الحسي في الإدراك. ثمة رفض شبه عام لكلتا النظريتين، لأسباب ليس أقلها نموذج العقل الذي تطرحانه: نموذج الذات التي تقوم بمسح محتويات العقل بوصفه المشاهد الوحيد في مسرح خاص.

عادة ما يعبّر النازعون إلى *السلوكية عن عداءهم الشديد لفكرة التخيل الذهني. يرجح أن يعتبر إنكار

وجود أي تخيلات دليلا على عوز المنكر قدرات تخيلية، في حين أن محاولة تفسير المخيلة عبر تأدية خارجية تعوزها المعقولية: مثال محاولة رايل تفسير المخيلة عبر التظاهر.

أصبح التخيل الذهني مركز نقاش ضمن علم النفس منذ أن اقترح البحث أن التخيل متضمن في بعض أنواع الاستدلال. غالبا ما يتحدث المفحوصون عن توظيف الخيال في تأدية بعض المهام، من قبيل الإجابة عن السؤال «هل للضفادع شفاه؟». يبدو أيضا أن التخيل يوظف في بعض أشكال الاستدلال المكاني. لقد أدى هذا إلى إثارة نقاش في علم النفس والفلسفة حول طبيعة التخيل المتضمن في تلك الحالات، وما إذا كانت أشكالا متميزة من التمثيل تحدث في الدماغ، رغم أنه لا يتضح ما إذا كان هذا الجدل الجديد استمرارا للجدل القديم حول التخيل والمخيلة.

م.ج.ف.م.

P.F. Strawson, 'Imagination and Perception', in *Freedom and Resentment* (London, 1974).
M. Tye, *The Imagery Debate* (Cambridge, Mass., 1992).
A.Williams, 'Imagination and the Self', in *Problems of the Self* (Cambridge, 1973).

* **المخيلة، استاطيقا.** غالبا ما تطرح *المخيلة على اعتبار أنها أكثر القدرات أساسية في إنتاج *الفن وتقديره. التمثيل الخيالي حالة واضحة تدل على ذلك. عوضا عن الاعتقاد بأننا نرى أو نقرأ عن أشخاص وأفعال حقيقية، نقوم بتخيلها. حتى حال رؤيتنا ممثلا حقيقيا، فإن المخيلة هي التي تحوّل ما نراه إلى الشخصية التي نهتم بها. إن هذا الشكل من المخيلة، الذي يعد مواصلة لشكل من ألعاب الطفولة، قد يسمى أيضا «تظاهرا».

لا ريب أن قيمة مثل هذا النشاط إنما تكمن في كونه يوسع فهمنا بحيث يتجاوز ما نصادفه في حيواتنا. ثمة حقيقة مألوفة - وجدها بعض الفلاسفة، مثل أفلاطون، مقلقة - مفادها أن التحديد العاطفي لا يفرق بين عوائق الواقع والتظاهر؛ حين نعزل عن المشهد المتخيل، نستطيع على ذلك «التعاطف» مع الشخصيات. التورط الخيالي مع القصص الخيالية يحتاز فيما يبدو على قيمة لأنه يسمح لنا باختبار القابلية للإصابة وفق نطاق واسع من المشاعر، دون تهديدنا بمأزق الحياة الواقعية التي يلزمنا بالقيام بشي ما.

قد يجادل بأن كل الخبرة الاستاطيقية تقحم المخيلة. سماع قطعة من الموسيقا بوصفها تعبيرا عن مزاج أو شعور لا يعني سماع نغمة عبر زمن بعينه: يبدو أن العقل يقوم بدور في تجميع ما يقوم فعلا بإدراكه في شكل يضيف إليه معنى. صورة *البطة - الأرنب التي يتحدث عنها فتجنشتين توفر لنا قياس مماثلة، فالحاضر فعلا ليس بطة ولا أرنب، لكن الخيال حر في الاختيار بين رؤية أي منهما. فكرة كانت أن الخبرة الاستاطيقية تتضمن «لعبا حرا بين المخيلة والفهم» فكرة مهيمنة ضمن الأفكار المؤثرة في هذا التيار الفكري.

سي.جي.

*الاستاطيقي، الموقف.

R. Scruton, *Art and Imagination* (London, 1974).
K. Walton, *Mimesis as Make-Believe* (Cambridge, Mass., 1990).

* **الخيالية، القصص.** تثير القصص الخيالية أحاجي ليس فقط فيما يتعلق بماهية نوع الشخصيات الخيالية، بل أيضا فيما يتعلق بموقفنا إزاء ما ليس واقعيا. حين نقرأ رواية أو نشاهد مسرحية، يبدو أننا نشعر بعواطف تجاه الشخصيات. لقد ذهب أرسطو أنه من الضروري للمسرحية التراجيدية مثلا أن تثير مسار الأحداث المصورة الخوف والشفقة في نفس المشاهد. غير أن ثمة من يزعم أننا لا نستطيع الشعور بعواطف حقيقية من قبيل الخوف والشفقة ما لم نعتقد أن الموقف حقيقي. عادة ما يفترض أن القصة الخيالية إنما تحتاز على قيمة بسبب قدرتنا على التعلم منها بطريقة متفردة، ربما تعلم «كيف نشعر» بأشياء بعينها. ولكن كيف يحدث هذا، إذا كان ما نشعر به في حالة القصص الخيالية ليس *انفعالا حقيقيا؟

سي.جي.

*الخيالية، الأسماء.

B.Radford, w can we be Moved by the Fate of Anna Karenina?', in *Proceedings of the Aristotelian Society* (1975).

* **الخيالية، الأسماء.** أسماء لشخصيات، أماكن، الخ.خيالية (وحتى أسطورية)، مثال «إما بوفاري»، «هكلبري فن»، «دوثبويز هول»، «سنتا كلوز»، «بيرسفون». لاستخدامها جوانب محيرة. يبدو أن «دون كيشوت» يشير إلى شخصية خيالية. غير أن الشخصيات الخيالية ليست موجودة - وإلا لما كانت خيالية. ولكن كيف تختلف الإشارة إلى دون كيشوت غير الموجود عن الفشل في الإشارة إلى أي شي؟ فضلا عن ذلك، إذا كان السيد وكهام الذي يتحدث عنه أوستن لا وجود له، كيف يصدق القول - كما يبدو أنه يصدق - إنه فر

مع عشيقته ليديا بينيت؟ غالبا ما تثير هذه الأحاجي إحدى إجابتين: إجابة تقر أن الشخصيات الخيالية توجد بطريقة ما (ولكن أين؟ فمثلا هل عاش شارلوك هولمز حقيقة في لندن؟)؛ وأخرى تقول بوجوب تحليل الجمل التقليدية التي تشتمل على أسماء خيالية (مثال «دخنت ماجريت سيجارة») بطريقة تختلف عن الجمل المشابهة ظاهريا التي تشتمل على مثل هذه الأسماء («دخن تشرشل سيجارة»).

ب.جي.م.

*الإشارة، فعل؛ الأسماء؛ الكينونة.

D. Lewis, 'Truth in Fiction', *American Philosophical Quarterly* (1978).

د

* **الدائرية.** تكون سلسلة *التفكير الاستدلالي دائرية إذا ارتهنت إحدى المقدمات بالنتيجة، أو حتى كانت متكافئة معها. ليست الدائرية أغلوطية دائما، لكنها قد تشكل خللا في البرهان حال كون النتيجة مشكوكا في أمرها ويفترض أن تشكل المقدمات أساسا أقل عرضة للشكوك لإثبات النتيجة. في الأحوال العادية، يستخدم البرهان بحيث ينتقل الدعم من المقدمات إلى النتيجة:

مقدمة

مقدمة

مقدمة

النتيجة

ولكن إذا تطلب الأمر استخدام النتيجة لدعم إحدى المقدمات، فإن الدائرية الناتجة سوف تقضي على الغاية من البرهان. الدائرية ليست واضحة دائما، أو لا تستبان مباشرة على سطح المقال. أحيانا نحتاج إلى بعض التحليل لعرض الدائرية التي يعاني منها التفكير الاستدلالي. أيضا قد تثير الدائرية إشكالية في التعريفات والتفسيرات.

د.ن.و.

*المفرغة، الدائرة؛ الحميدة، الدائرة.

Douglas N. Walton, *Begging the Question: Circular Reasoning as a Tactic of Argumentation* (New York, 1991).

* **الدارونية.** يشير هذا المصطلح بمعناه العام إلى أية رؤية ترى أن تطور الأنواع، بما فيها النوع البشري، نتيجة لصراع بين الأجناس ينجم عنه الخلاص من الأقل صلاحية. الآلية التي تغذي هذه العملية هي الاحتفاظ الانتخابي من قبل البيئة بالأفراد ذوي الخصائص المؤسسة وراثيا القادرة على منحهم ميزة تنافسية على أقرانهم. بمقدورهم نقل هذه الخصائص لنسلهم. ولأن التنويعات المؤسسة وراثيا تظهر في الطبيعة بشكل عشوائي، فإن الدارونية نظرية لاغائية في النظام: التنويعات المنتخبة من قبل البيئة والتي تناسبها ليست مصممة للقيام بحيث تكون كذلك، كما أنها لا تظهر كرد فعل مباشر للضغوطات البيئية (خلافا للامارك). غياب التفسير *الغائي يعني أن الدارونية لا تنطبق مباشرة على تطور المجتمع أو الثقافة الإنسانية.

أي. أوهـ.

*التطور؛ الدارونية الاجتماعية.

D.T. Campbell, 'Evolutionary Epistemology, in P.A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Karl Popper*, i (La Salle, III., 1974).

* **دازن [الوجود الإنساني]** (Dasein). كلمة ألمانية مركبة من *da* («هناك، هنا») و *sein* («أن تكون»)، ومن ثم فإنها تعني حرفيا «أن تكون هناك»، وفي حالة المصدر الاسمي «الوجود هناك». عند كانت وهيجل، الخ.، هو «الوجود المحدد» خصوصا في المكان والزمان، لكنه أيضا «كينونة» الله. غالبا ما تشير إلى «حياة» الشخص. عند نيكولي هارتمان، هي *Dass-sein* شيء ما («حقيقة أنها تكون، كينونتها») في مقابل *Sosein* الخاص بها («الماهية، كونها كذلك»). يستخدم هيدجر هذا المصطلح للإشارة إلى «الوجود الذي يكونه كل واحد منا نفسه» و«وجود الإنسان». إنه يقوم بذلك لعدة أسباب*Dasein* . حد محايد: فهو لا يلزم مستخدمه باعتبار الإنسان كائنا بيولوجيا، كما هو الحال مع الوعي (*Bewustsein*) صياغة مناظرة لـ (*Dasein*، أو بوصفه كائنا عقلانيا أساسا. أيضا فإن *Dasein* لا تحتاز على ماهية

محددة؛ وجودها إنما يكمن في إمكاناتها، فيما تستطيع أن تصنعه من نفسها. «أن تكون أو ألا تكون، هذه هي المسألة». إنها «هناك» في العالم، لكنها لا تقتصر على مكان بعينه (أو زمان بعينه)؛ إنها «تتسامى» وهي «هناك» صحبة حوادث أخرى أو حوادث ماضية. إنها الـ «هناك» أو محل الـ «الوجود»: بدون *Dasein* سوف تكون هناك كائنات، ولكن لن يكون هناك وجود بوصفه كذلك.

م.جي.أي.

*الألمانية، الفلسفة.

M. Heidegger, *The Metaphysical Foundations of Logic*, tr. M. Heim (Bloomington, Ind., 1984).

*** دالمبرت، جين لو رند (1717–83).** عالم رياضيات قيادي شارك ديدرو في تأليف *Encyclopedie*. أيضا ألّف *Discours preliminaire de l'Encyclopedie* (1751)، حيث دافع، متأثرا ببيكون ونيوتن ولوك، عن جدارة الإحساسات بالثقة وعن الأساس الذي توفره لكل معارفنا. غير أنه كان عقلانيا قويا، جعل من الرياضيات الشكل المثالي للمعرفة، ومن الفيزياء العلم الأساسي. أكد أن كل الحقيقة قابلة لأن تشتق من مبدأ نهائي واحد، لو أنه تسنى لنا فحسب معرفته. في المقابل اعتبر ديدرو البيولوجيا العلم الأساسي واعتبر توكيد دالمبرت على الرياضيات قد عفا عليه الزمن. هذا الاختلاف، فضلا عن اختلافات شخصية أخرى، جعلته يستقيل من مهمة التحرير. في البداية كان ربوبيا [يؤمن بدين طبيعي قائم على العقل لا الوحي]، وقد أنكر إمكان أن ينتج العقل عن المادة؛ غير أنه أصبحا ملحدا وماديا في فترة لاحقة.

ت.ب.

*الربوبية؛ المادية؛ الانسكلوبيديون.

J.d'Alembert, *Discours preliminaire de l'Encyclopedie*, ed. P. Picavet (Paris, 1912).

*** دانتو، أرثر سي. (1924–).** فيلسوف أمريكي يدرّس في جامعة كولمبيا، أسهم في كثير من مجالات الفلسفة. باستثناء بحث واعد يعرّف فكرة *الفعل الأساسي (الفعل الذي نقوم به دون القيام بشيء آخر لإحداثه)، تتعلق كل أعماله الأساسية بالاستاطيقا، حيث يعزى إليه إلى حد كبير ترويج فكرة «عالم الفن». عنده، أعمال *الفن لا تعتبر ولا تفهم بوصفها كذلك ما لم تتم موضعتها في سياق يشكل عالم الفن، يتضمن فضلا عن أشياء أخر أعمال فنانين آخرين وممارسات النقاد. الفن محاط «بجو النظرية». إننا لا نستطيع الفصل بين العمل الفني والتأويل.

ر.أي.س.

A.C. Danto, *The Transfiguration of the Commonplace* (Cambridge, Mass., 1981).

*** دانتي آلجيري (1265–1321).** شاعر وفيلسوف سياسة إيطالي اشتهر بقصيدته الرؤوية *The Divine Comedy*، وهي دفاع أخلاقي فلسفي مروع عن الحرية الفردية والمسؤولية، وعن جزائهما الإلهي. أكثر رسائله إثارة للجدل هي *Monarchia* حيث يقترح، معارضا معاصره مارسيليوس بادوا، الملكية الشمولية القوية حلا وحيدا للحزبية المدمرة التي عانت منها إيطاليا في عهده. غير أن أكثر نظرياته أصالة تفصّل بوضوح بين مجالات سلطة الكنيسة والدولة. المجتمع الإنساني مقود شطر غاية السعادة التي يرومها عبر سلطتين تم إقرارهما إلهيا، الإمبراطور والبابا. الكنيسة، عن طريق الوحي الإلهي والقيم اللاهوتية، تهب غبطة سماوية للروح الخالدة؛ لكن الدولة، عن طريق الفلسفة (الأخلاقية أساسا) والقيم الطبيعية، تقوم بإهابة سعادة دنيوية للجنس البشري. السلطة الزمنية تهبط مباشرة من الله على الإمبراطور، ولا تأتي بواسطة البابا، كما جادل رجالات قانون العصر الوسيط.

.ب.

*الفلسفة الإيطالية.

E. Gilson, *Dante and Philosophy* (London, 1948).

G. Holmes, *Dante* (Oxford, 1980).

*** دتش، مازق.** تقع في مأزق دتش إذا قبلت فرص كسب وراهنت بحيث تخسر بصرف النظر عن نتاج الرهان. هب مثلا أنك راهنت بأربعة دولارات بفرص كسب قدرها 5 إلى 2 على أن الكنديين سوف يفوزون بكأس ستانلي، وبأربعة دولارات بفرص كسب قدرها 5 إلى 2 على أن النورديكيين سوف يفوزون بذلك الكأس. لتقي نفسك من الخسارة تراهن أيضا بسبع دولارات بفرص كسب متساوية بأن كليهما سوف يخسر. بصرف النظر عمن يكسب، سوف تخسر: وهذا هو مأزق دتش!

جي.جي.م.

B. Skyrms, *Choce and Chance*, 3rd edn. (Belmont, Calif., 1986).

*** الداخلية.** الشكل الداخلي أو الخاصية لانشغال الشخص المتجه للخارج، عوضا عن التحقق الذاتي أو التأمل الصامت. هو مفهوم يرتبط بالوجودية ويعد مركزيا عند كيركجرد (*Inderlighed*) ـ المشتقة من معاني «متوهج»، «حميم»، «غض»، «أمين»، «مشتاق»، ولكن ليس «الداخلي الموجه»). لا تقاس الداخلية بمعايير

خارجية بل كأنها تقاس بالمساحة الذهنية لانشغال الشخص. مفهوم كيركجرد لها تلخصه إشارته الساخرة إلى «المدن التي تستغيث طلبا للداخلية». فقط عندما يتم أسر أشياء اللحظة بداخلية مناسبة يمكن أن تواجه بطريقة لائقة. الضوضاء والعرض تسلب النشاط البشري كل خصائص الداخلية الإيجابية. لقد كان كيركجرد منشغلا خصوصا بالحالات التي تكون فيها الضوضاء والعرض تعبيرات تسويقية لذات الأشياء التي تستدعي الداخلية.

أي.هـ.

S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript* (Princeton, NJ, 1992).

* **التداخل**. يقال في المنطق التقليدي إن «بعض س هو ص» داخلة في «كل س هو ص»، وإن «بعض س ليس ص» داخلة في «لا س هو ص»، بمعنى أن الأولى في الحالين لازمة عن الثانية. الثانية تسمى أيضا «لزوم فوقي» للأولى، والأولى «لزوم تحتي» عن الثانية. *القياس الذي يستنبط نتيجة عن بعض الأشياء من مقدمات تخول نتيجة عن كل شيء يعرف باسم «بأسلوب التداخل».

سي.و.

J.N. Keynes, *Formal Logic*, 4th edn. (London, 1906), ch.3.

* **الدخول تحت التضاد**. في الدخول تحت التضاد، كما يحدث بين «يوجد أقل من خمسة مليون عاطل» و«يوجد أكثر من ثلاثة مليون عاطل»، يستحيل بطلان القضيتين، بحيث يستلزم بطلان إحداهما صدق الأخرى، دون أن يستلزم صدق إحداهما صدق الأخرى، أي حين تصدق «إما الأولى أو الثانية». في المنطق التقليدي «بعض س هو ص» و«بعض س ليس ص» تدخلان في التقابل.

سي.و.

*مربع التقابل.

J.N. Keynes, *Formal Logic*, 4th edn. (London, 1906), ch.3.

* **درتسكي، فرد (1932 -)**. فيلسوف أمريكي، قام بإسهامات مهمة في الابستمولوجيا، الميتافيزيقا، وفلسفة العقل. يدافع في فلسفة الإدراك الحسي عن فكرة وجود تنوع «لا معرفي» من الخبرات البصرية - بمعنى رؤية شيء يمكن عزوه بجمل ماصدقية (*القصدية). في الابستمولوجيا يعد درتسكي أحد رواد نهج «البدائل المتعلقة» في *المعرفة. في عمل متأخر، يطرح درتسكي تصورنا رديا لقصدية الأوضاع الذهنية عبر مفهوم المعلومات - ترابط شبه قانوني جدير بالثقة بين أنواع من الظواهر. السحب مرتبطة بشكل موثوق به بالمطر. لذا ثمة معنى تحمل وفقه السحب معلومات عن حضور المطر: إنها «مؤشرات يمكن الركون إليها» للمطر. يجادل درتسكي بأنه يمكن في النهاية رد القصدية إلى مثل هذه المؤشرات.

ت.سي.

Fred I. Dreteski, *Knowledge and the Flow of Information* (Oxford, 1981).

* **التدريجية، الهندسة**. يرى بوبر أنه يتوجب تطبيق السياسات عبر هندسة تدريجية عوضا عن القيام بإصلاحات شاملة أو ثورات. لأن كل سياسة تؤدي إلى نتائج غير متوقعة أو غير مقصودة، يجب أن نغير المؤسسات تدريجيا ونراقب بحرص نتائج القيام بذلك. لا ريب أن هذه نصيحة معقولة، غير اعتبار النشاط السياسي عبر هندسة تدريجية إنما يفترض إجماعا على المقاصد والأهداف لا نجده في المجتمعات التعددية.

أي.أو.هـ.

*المحافظية؛ التعددية.

K.R. Popper, *The Open Society and its Enemies* (London, 1945).

* **المدرسية [الأسكولائية]**. فلسفة «المدارس»، أي الموروث الذي نشأ في الجامعات الوسيطية وارتبط بمناهج ومبادئ الفلاسفة المبرزين في القرنين الثالث عشر والرابع عشر، أي الأكويني، سكوتس، وأوكام. ظلت المدرسية الفلسفة الأوربية المهيمنة حتى القرن الخامس عشر، وقد مهدت الطريق لعصر النهضة، الإنسية، العقلانية، والامبيريقية. غير أنه كان هناك منافسون عدة، فظلت المدرسية المحدثة سمة في المشهد الفلسفي.

جي.جال.

*الوسيطة، الفلسفة.

N. Kretzmann, A. Kenny and J. Pinborg (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy* (Cambridge, 1982).

* **الإدراك المعرفي**. اعتبر تقليديا مجال الفكر والاستدلال، في مقابل الخبرات الحسية وسائر الظواهر الذهنية من قبيل الألم والأكلان. الإحساسات، الإدراكات الحسية، والمشاعر كلها متميزة عن وقائع الإدراك المعرفي، فرغم أنها تشكل مدخلات مجال التفكير والاستدلال إلا أنها ليست بذاتها أفكارا.

في مرحلة أحدث، اعتبر الإدراك المعرفي مجال أوضاع وعمليات تمثيلية يدرسها علم نفس الإدراك المعرفي و*علم الإدراك المعرفي. هذه ظواهر متضمنة في التفكير في العالم، باستخدام ألفاظ، الذي يرشد ويتحكم في السلوك. يشتمل هذا التعرف الجديد على بعض جوانب الإدراك الحسي حين يتضمن هذا الإدراك تمثلات للعالم المكاني وتعامل العقلاني مع مدخلات حسية.

بمقدور نظريات الإدراك المعرفي أن تغطي وقائع إدراكية عارضة من قبيل الرؤية والتفكير والاستدلال، وأوضاعا نزوعية من قبيل المقاصد، الاعتقادات، والرغبات، فضلا عن أوضاع ليست إدراكية تحدث في المراحل المبكرة من العمليات البصرية واللغوية. مجال نظرية الإدراك المعرفي أوسع من مجال الميول النزوعية، التي يعتبرها كثير من الفلاسفة فضاء للمبررات. أوضاع الإدراك المعرفي التي تتجاوز ذلك الفضاء ليست محكومة من قبل قوانين العقلانية التي تخبرنا بما يتوجب علينا اعتقاده، وفق ما نعتقده بالفعل، وما يتوجب علينا القيام به، وفق مقاصدنا ورغباتنا. عوضا عن ذلك، فإنها محكومة من قبل قوانين حسابية أو سببية يقرها علم نفس الإدراك المعرفي قد تأخذ في اعتبارها، وقد لا تأخذ فيه، قصدية أوضاع الإدراك المعرفي أو «حوليتها» [الأشياء التي تدور تلك الأوضاع حولها] التي تنطبق عليها.

يجادل البعض بأن الأوضاع التي تتجاوز فضاء المبررات لا تحتاز على محتوى تمثيلي لأنها ليست معروضة لموضوع خبرة، بل تنتمي إلى منظومات فرعية يحتازها المفكر. غير أن علم النفس الامبيريقي حظي بنجاح لا بأس به في تفسير الكثير من الأنشطة الذهنية عبر توظيف تعميمات تصاغ بخصوص محتويات أوضاع منظوماتنا الفرعية المعرفية. تشتمل الأمثلة النمطية على مذهب تشومسكي في التمثيل الذهني للمعرفة اللغوية؛ البحث في عمليات الجهاز البصري الموظف في تشكيل تمثلات ثلاثية الأبعاد لأشياء من صور شبكية ذات بعدين؛ العمليات التي تسهّل التعرف على الوجوه، أو التعرف البصري على الكلمات. المرتابون في المحتوى التمثيلي لأوضاع هذه المنظومات المعرفية مطالبون بتوفير سبل بديلة لتفسير هذه الاكتشافات.

بسبب تلك النجاحات، حل مذهب الإدراك المعرفي إلى حد كبير محل *السلوكية في السيكولوجيا العلمية. عوضا عن تفسير الأنشطة البشرية عبر مثيرات واستجابات، تفسر الآن القدرات الذهنية عبر المصادرة على أوضاع ذهنية داخلية تولّف بين محتوى دلالي وقوى سببية في التأثير على السلوك. يطمح علم الإدراك المعرفي في الانتقال من تطوير نظرية طبيعية في العقل إلى توفير معالجة مرضية وموحدة لهاتين الخاصيتين نسبة إلى قدر هائل من أوضاع الإدراك المعرفي. إنه يطمح إلى ذلك عبر اعتبار العمليات الذهنية عمليات حسابية (*الحواسيب). الترجمات بين الأوضاع التمثيلية تعرّف على أنها حسابات تتم على الوسائل التمثيلية لتلك المحتويات. العلميات السنتاكتية التي تفسر التحولات السببية بين التمثلات الذهنية تناظر العلاقات الاستدلالية بين محتوياتها.

ثمة بدائل متعددة تعارض هذا الفرض الحسابي. يقبل البعض أن قوانين علم النفس حسابية لكنهم يجادلون بأن الأوضاع والعمليات الذهنية، كونها سنتاكتية وصورية، غير قابلة للتفسير العلمي إلا إذا فسرت سنتاكتيا. تحتفظ النظرية السنتاكتية في العقل بالقوة السببية الخاصة بأوضاع الإدراك المعرفي، في حين تقوم بالتخلص من محتوياتها. ثمة نقاد آخرون حاولوا الحد من طموحات علم الإدراك المعرفي، بأن زعموا أن مجال الميول النزوعية (*علم النفس الدارج) و ظاهرة الوعي تستعصيان على التفسير العلمي من الضرب الذي يعلل المنظومات المعرفية الفرعية. آخرون يظلون يعتبرون التفسيرات السيكولوجية عبر الاعتقاد والرغبة ذرائعية، وهم يرون أن التفسيرات الحقيقية للسلوك العقلاني ملزمة بالركون إلى تفاصيل الإدراك المعرفي الدقيقة.

تفرض نظريات الإدراك المعرفي تصاميم مختلفة على مجال الإدراك المعرفي، لكن معظمها تقبل تقسيما واسعا بين أوضاع الخبرة والتفكير الاستدلالي من جهة، و الأوضاع المعلوماتية الخاصة بالمنظومات الشخصية الفرعية من جهة أخرى. بصرف النظر عما إذا كان هذا التقسيم يتم عبر الوعي أو المحتوى التصوري أو غير التصوري، فإنه يشكل موضعا مهما للتعاون بين الفلاسفة وعلماء النفس. يتعين أحد الأمثلة في نظرية جيري فودر في تصميم الإدراك المعرفي التي تعتبر العقل معدلا، يتكون من منظومات مدخلية إدراكية متعددة توفر معلومات لمجال التفكير والاستدلال الأساسي. يجادل فودر بوجوب أن توظف المنظومات المركزية بنى شبيهة بالجمل في *لغة الفكر. في المقابل، يقترح الخصوم في علم النفس وعلم الحاسوب تصميمات معرفية بديلة، تشتمل على رفض التمثيل الرمزي كلية.

ب.سي.س

*الوعي، قابليته للرد؛ التفكير؛ التفكير الاستدلالي؛ الإدراك الحسي؛ المتناظرة، المداولة الموزعة.

M.Clark, *Microcognition* (Cambridge, Mass., 1989).
M. Davis, 'Thinking Persons and Cognitive Science', in *AI and Society*, vol. 4 (1990).
J. Fodor, *The Modularity of Mind* (Cambridge, Mass., 1983).
S. Stich, *From Folk Psychology to Cognitive Science* (Cambridge, Mass., 1985).

*** الإدراك المعرفي، علم.** حرفيا هو علم *الإدراك المعرفي أو التفكير - لكن هذا التعبير يستخدم مسمى للبحث في الإدراك المعرفي الذي تتضافر فيه مجالات علم النفس، *علم اللغة، والذكاء الاصطناعي (AI). يقوم علم الإدراك المعرفي بتفسير عمليات الإدراك المعرفي عبر مداولة المعلومات، وبذا فإنه ملتزم بفكرة أن الجزء (على أقل تقدير) المتعلق بالإدراك المعرفي في العقل يمكن فهمه بأنه نوع من الحواسيب. يعتبر علم نفس الإدراك المعرفي المتشدد العمليات الذهنية مداولة لرموز، ذات بنى سنتاكتية وسيمانتيكية، تتم وفق قواعد حسابية، على غرار فرض *«لغة الفكر» الذي يقول به فودر. على ذلك، عطّل الاهتمام بنماذج حسابية «ارتباطية» ذلك العلم المتشدد.

ت.سي.

*العقل؛ قابليته للرد؛ المتناظرة، المداولة الموزعة ؛ الصينية، الحجرة.

Margaret Boden (ed.), *The Philosophy of Artificial Intelligence* (Oxford, 1990).

*** الإدراك - معرفي، المعنى.** عنصر من عناصر *الدلالة يأخذ في اعتباره ليس فقط كون التعبير يقابل شيئا بل يقوم بتمثيله بطريقة بعينها. من شأن هذا أن يفسر كيف يتسنى للمتكلم عزو دلالات مختلفة للفظتين مختلفتين يعبران عن الشيء نفسه. تتقاسم التعبيرات المعنى المعرفي ذاته إذا وفقط إذا كان المتكلم الذي يفهمها يعتبرها مترادفة. قدرة متكلمين مختلفين على الاشتراك في المعنى المعرفي نفسه الخاص بتعبير ما إنما ترتهن بتطابق أحكامهما المتعلقة باتفاق واختلاف معنى تعبير المعني والتعبيرات المتعلقة به.

ب.سي.س.

*العاطفية والوصفية، الدلالة.

M. Dummett, Frege: *Philosophy of Language* (London 1973), ch. 19.

*** الإدراك فوق - الحسي، المترتبات الفلسفية لظاهرة.** الإدراك فوق - الحسي (ESP) قدرة مفترضة على استقبال معلومات عن العالم دون استخدام الحواس المعروفة، وهذه ظاهرة تثير أسئلة بخصوص مختلف جوانب الرؤية الفيزيقانية للعالم التي تهيمن على التفكير الفلسفي الراهن. حالات وقوع تلك الظاهرة البادي، رغم أنه غالبا ما تكون مقنعة إلى حد كبير للمشاركين، يصعب فحصها باستخدام المعايير العلمية القياسية المتعلقة بالقابلية للتكرار، استقلالية الملاحظة، وإمكان تطبيق القياس الكمي. هكذا تثير مثل تلك الحالات، لو أنها حقيقية، أسئلة حول شمولية تلك المعايير. تشتمل الحوادث التي تفترض الدراية بها عبر الإدراك فوق الحسي على الإدراك من مسافات طويلة أو حتى إدراك حوادث مستقبلية؛ من شأن هذا أن يخترق علاقات سببية نعرفها بحيث يقوض نظريات الإدراك السببية (كيف يتسنى لحوادث مستقبلية أن تسبب إدراك مثل هذه الحوادث في الحاضر؟). بوجه أكثر عمومية، لو كان الإدراك فوق الحسي حقيقيا، سوف يبدو غير مادي؛ إنه يختلف عن الإحساسات المألوفة (إذ لا أداة حسية نعرفها له، ولا ارتباط مادي بالحوادث المدركة)، ولذا يبدو أن ثمة حاجة إلى تفسيرات، ربما تكون ذهنية صرفة، مغايرة للبارادايم الفيزيقية الراهنة.

سي.سي.

J.R. Smythies (ed.), *Science and ESP* (London, 1967).

*** الدراية الشخصية والوصف.** تمييز بين نوعين من المعرفة يعد حاسما في فلسفة رسل، وهو يناظر التمييز بين *connaitre* و *savoire*. ليست لنا دراية شخصية بالسير ولتر سكوت، لكننا نعرفه عن طريق الوصف على اعتبار أنه مؤلف ويفرلي مثلا. في المقابل، نستطيع أن ندري دراية شخصية بخبراتنا، أي دون توسط أي وصف محدد. بطريقة أكثر شمولية، معرفة الشيء عبر الوصف هي معرفة أن ثمة شيئا يختص على نحو متفرد بأنه كذا وكذا؛ الدراية بالشيء دراية شخصية هي أن يمثل أمام العقل دون توسط أية أوصاف. تشتمل المعرفة بالوصف على المعرفة بالحقائق، في حين لا تشتمل الدراية الشخصية على الدراية بالحقائق بل بالأشياء.

عند رسل، الدراية الشخصية أساسية من جهتين: كل فهم (ما يقابل الكلمة أو المفهوم) مؤسس عليها، وكل معرفة بالحقائق إنما ترتهن بالدراية الشخصية بالأشياء التي تتعلق بها.

ر.م.س.

*الأوصاف، نظرية.

B. Russell, 'Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description', in *The Collected Papers of Russell*, vi (London, 1992); first pub. in Proceedings of the Aristotelian Society (London, 1911).

——, *The Problems of Philosophy* (London, 1912), ch. 5.

*** دريدا، جاكو (1930–).** فيلسوف فرنسي اشتهر في نهاية الستينيات. تأثيره في الفلسفة اقتصر أساسا على الموروث القاري، في حين أن تأثيره في العالم الناطق بالإنجليزية اقتصر أساسا على النقد الأدبي.

ولد وترعرع في أسرة يهودية في الجزائر، ثم ذهب إلى باريس ليكمل تعليمه الثانوي قبل أن يدرس الفلسفة في كلية نورمال سوبريور. تشكل فلسفة هوسرل، مؤسس *الظاهراتية، عاملا مهما في تعليمه، وقد أثرت بشكل قوي في أعماله المبكرة. أيضا يقر دريدا أنه تأثر بنيتشه، هيدجر، فرويد، وليفيناس. حاول في أبحاثه المبكرة صياغة نظرية ظاهراتية في الأدب. أول منشوراته الأساسية، وقد صدرت عام 1962، كانت ترجمة فرنسية، مصاحبة ببحث تقديمي طويل، لكتاب هوسرل *The Origin of Geometry*. بين عامي 1967 و 1972 نشر أكثر أعماله تأثيرا، سلسلة مكثفة من التعليقات على نصوص كتبها مفكرون مبرزون في الفكر الغربي، طور فيها نهجا في النصوص أصبح يعرف *بالتفكيكية. اهتم خصوصا بعلاقة الفلسفة باللغة. تقوم كثير من أعماله بفحص النظريات الفلسفية في اللغة، حيث توضح عبر العناية المدققة بحرفية النص سبل تفوق فطنة اللغة على فطنة الفلاسفة. بخصوص هذا المقصد، يؤكد دريدا جوانب في اللغة دأبت الفلسفة على إغفالها، من قبيل الغموض، اللاتحديد، التورية، والاستعارة. أعماله اللاحقة «هزلية» بطريقتها الخاصة، تجلب بعدا أدائيا لتأملاته في اللغة: *Glas* عام 1974، و *The Post Card* عام 1980، على سبيل المثال، يعرضان تشظيا وركونا إلى الأثر الكتابي الذي ينتج أسلوبا يختلف عن الفلسفة الكلاسيكية. منذ منتصف الثمانينيات عنيت أعماله بمسائل أخلاقية وسياسية، خصوصا مترتبات تحديه للنزعة الإنسية، فيما يتعلق بمفاهيم من قبيل المسؤولية والحقوق.

يظل تقويم إسهامات دريدا في الفلسفة موضع جدل: ثمة جدل مثير للعواطف دار قبيل حصوله على الدكتوراه الفخرية من جامعة كيمبردج عام 1992. على ذلك ظلت *الفلسفة التحليلية تتجاهله، رغم التناظر الذي لا ينكره أحد بين فكره وفكر ديفدسون، كواين وفتجنشتين.

س.د.ر.

Christopher Norris, *Derrida* (London, 1987).

*** الدستورية. تتعلق بأسس الحكومة وتنظيمها.** بوصفها تعليما تأسيسيا، تجد الدستورية تعبيرا عن نفسها في الأعراف الدستورية التي لم تقتصر على تأسيس أنظمة سياسية جديدة، كما حدث في كثير من الدول الأوربية عقب الحرب العالمية الثانية، بل أدت أيضا إلى تشكيل دول، كما حدث مع الولايات المتحدة. أما بوصفها تعليما منظِّما، فإنها تتكون من أعراف صورية، قواعد، وإجراءات، مثل التصويت وفق حكم الأغلبية، وقوانين أكثر أهمية من قبيل ميثاق الحقوق أو الامتيازات والأهليات المفترضة، التي توظف في تعريف النشاط السياسي المشروع. في حين يقوم أشياع المحافظية بوجه عام بتأويل الدستورية عبر الممارسات التي تطورت خلال الزمن ويفضلون دستور الموروث والعادة غير المدون، فإن يربط الليبراليون الدستورية بقصر صلاحيات الحكومة ويفضلون في الغالب دستورا مدونا. على ذلك فإن الدستورية تخفي مفارقة تشكل إشكالية خاصة للرؤية الليبرالية. ذلك أنها في إزاريها التأسيس والتنظيمي تنشد أن تتموضع خارج السياسة، بحيث توفر قاعدتها وإطارها، رغم أنها لا تستطيع القيام بذلك إلا عبر وسائل سياسية. نتيجة لذلك، فإن الدساتير تصبح عرضة للجدل السياسي ومن ثم فإنها ضمن ذات السياسة التي تزعم خلقها والتحكم فيها.

ر.ب.ب.

*المحافظية؛ الليبرالية.

S. Elkin and K.E. Soltan (eds.), *A New Conistitutionalism: Designing Political Institutions for a Good Society* (Chicago, 1993).

C.H. Mcllwain, *Conistitutionalism Ancient and Modern* (New York, 1940).

*** الدوافع والدافعية.** قد يتم تفسير السلوك عبر المبررات ـ يلوح شخص بيديه لأنه يرغب في جذب انتباهنا ويعتقد أنه سوف يحقق رغبته بقيامه بذلك ـ أو عبر الأسباب ـ يرتعش المرء بسبب البرد. ولكن ألا يمكن للمبررات نفسها أن تكون أسبابا؟ ثمة بالفعل سياقات يترادف فيها مفهوما «السبب» و«المبرر» كما في عبارتي «طرح مبررات» و«طرح أسباب»، وقد نستخدم كلمة «لأن» للإشارة إلى أي منهما. غير أن هناك استخداما لكلمة «سبب» تشترط من حيث المبدأ إجراء تجريب للتحقق من أن س سببت ص، كما في حالة

البرد والارتعاش، في حين لا يتطلب الأمر سوى إقرار الفاعل بصدق لمبرر قيامه بما قام به. ترد الدوافع بشكل مناسب في هذا السياق الأخير.

أقله هذا ما يبدو في الحالات الأبسط. غير أنه يتم اللجوء غالبا إلى «الدافع» حين نناى عن المبررات العادية. يذهب شخص إلى محل ليشتري جريدة. هذا فيما يقول هو مبرره. لكننا نتساءل عن دافعه حين نشك في وجود عوامل غير مرئية أخرى، تتجاوز المبرر الذي أعلن. هل يمكن أن يكون غير واع بدافعه الحقيقي؟

قد نرغب في الحديث عن دافع غير واع في مثل هذه الحالة، غير أنه لا يتضح أنه يجب علينا هتك جميع الروابط مع وعي الفاعل. يظل بالإمكان اعتبار تفسير سلوك الفاعل تفسيرا دافعيا طالما تركنا إمكان أن يقر أنه سلك للمبرر المقترح قائما. إذا استبعدنا هذا الإمكان، قد نظل قادرين عل التحدث عن أسباب الفعل، لكننا سوف نستبعد أي تبرير للحديث عن الرغبة والمقصد والمحاولة وما شابه ذلك. ولكن رغم الاحتجاجات الصادقة في صالح خلاف ذلك، أليس بالإمكان أن يسلك المرء بسبب دوافع من قبيل الطمع والغرور والطموح؟ هذا ممكن، ولكن بطريقة لا تقوض المبرر الذي جاهر به الفاعل صادقا. عوضا عن ذلك، قد نقول في مثل هذه الظروف إن سلوكه بالطريقة التي سلك به يعد سلوكا بسبب الغرور؛ أو، مهما أقر المحتجون، قد يكون «الطمع» هو الكلمة المناسبة لهذا النوع من السلوك. طالما أن هذا هو مفاد الجدل، فإنه ليس جدلا من سلطة الفاعل حسمه. غير أنه ليس مسألة تحديد السبب أيضا.

في حين أن التفسيرات الدافعية ليست سببية، قد يفسر الركون إلى أسبابا لماذا يعد كذا وكذا مبررا عند الفاعل؛ لماذا مثلا تعد مبررات السلوك التي تبين أن الشخص مغرور ذات وزن كبير عنده. وعلى نحو يرتبط بذلك، يوفر التصنيف سبب/مبرر طريقة لإتاحة الفرصة لاعتبارات المصلحة الذاتية دون الحول دون إمكان توفر دوافع محايدة. لماذا أصبح س مساعدا لـ ص؟ مبرره الصادق الذي جاهر به هو: لقد حسب أنه يتوجب عليه القيام بذلك، لأنه الفعل الصائب. لا يقترح هذا وجود أية مصلحة سوف يجنيها س: الحال أن فكرة أنه قد يفيد بطريقة ما من ذلك، أو على الأقل تنكب الشعور بالذنب الناجم عن الإحجام عن تقديم يد العون، لم تخطر أصلا بباله. من منحى آخر، هناك أيضا مسألة لماذا س ينزع س إلى الاستجابة بطريقة غيرية للمحتاجين، وقد تكمن الإجابة لا في مبررات س للقيام بما قام به بل في تنشئته. ربما تطلبت تنشئته ثوابا وعقابا بحيث يكون اعتبار الآخرين أمرا مهما عنده. وعلى نحو مشابه، قد تفسر سوء المعاملة التي تعرض لها المرء حين كان طفلا دوافعه، ولكن بوصفها سببا لا بوصفها شيئا قد يرد في تبريراته.

ب.ب.ر

*الاختيار واتخاذ القرارات؛ الأنوية والغيرية؛ الذهنية، السببية؛ المبررات والأسباب؛ المشيئة.

A. Kenny, *Action, Emotion and Will* (London, 1963).
A.I. Melden, *Free Action* (London, 1961).
G. Ryle, *The Concept of Mind* (London, 1948).

*** الدعابة**. رغم أن *الضحك، مثل اللغة، يعد غالبا أحد الجوانب المميزة للكائن البشري، لم يمض الفلاسفة سوى وقت قصير ولم يكتبوا سوى صفحات قليلة عنه وعن التسلية المتعلقة به، نسبة إلى ما كرسوه لفلسفة اللغة. في النكات والمُلح مسحة استاطيقية، فالاقتصاد فيها مثمن بوجه عام، رغم أن الدعابة «تصبح قديمة» بطريقة لا ينزع شطرها الفن. من الرؤيتين الأكثر رواجا في طبيعة الضحك، الرؤية التي تقر أنه يعبر عن أفضلية على موضوع الدعابة هي الرؤية الأكثر قبولا. قد لا تتطلب الدعابة في هذا الشكل سوى أن نعتبر الموضوع [*sub specie aeteritatis*من منظور سرمدي]، وهذه رؤية تعبر عنها مقولة «ضحك الآلهة». تقر الفكرة الأكثر حداثة أن الضحك استجابة للتنافر. ثمة جدل راهن حول ما إذا كان يتوجب اعتبار التسلية انفعالا.

ر.أي.س.

J.D. Morreal, *The Philosophy of Laughter and Humour* (Albany, NY, 1987).

*** دلتاي، فلهلم (18333–1911)**. فيلسوف ألماني طور علم التأويل وبسط تطبيق نهج كانت على العلوم الثقافية (*Geisteswissenchaften*). هذه علوم مؤسسة على «الخبرة المعاشة (*Erlebnis*)، التعبير، والفهم "(*Versehen*)". التاريخ، الفن، الدين، القانون، الخ. تعبر عن روح مؤلفيها. إننا نفهمها عبر أسر تلك الروح. يتضمن مثل هذا الفهم خبرتنا المعاشة لثقافتنا. استمرارية ووحدة كل الثقافات ـ الحياة (*Leben*) ـ تمكننا من أن نحيا ثانية (*nacherleben*) الماضي، ومن ثم فإنها تمكننا من فهمه. يطبق المؤرخ مقولات من قبيل «المعنى، القيمة، الغاية، التطور، المثل»، فهي مقولات ليست قبلية، بل «تكمن في طبيعة الحياة نفسها». لا تحتاز الحياة على معنى واحد: ففكرتنا عن معناها تتغير باستمرار، «والغاية التي نحددها للمستقبل تكيف تصورنا لمعنى

الماضي». رؤى العالم (*Weltanschauungen*) إنما تنسب إلى الثقافات، لكن قيام الإنسان بدراستها ودراسة الحياة بوجه عام يقارب (دون أن يبلغ) معرفة موضوعية بالذات. المعرفة تتضمن الحياة، ولا تقتصر على تضمن العقل: إننا نؤكد عالما خارجيا لأن إرادتنا تواجه مقاومة.

م.جي.آي.

H.P. Rickman, *Dilthey Today: A Critical Appraisal of the Contemporary Relevance of his Work* (London, 1988).

* **الدالة.** تقوم الدالة بمناظرة أشياء (*حدود) بأشياء («قيم»). مثال ذلك، دالة الإضافة المعرّفة على فئة الأعداد الطبيعية تأخذ أزواجا من الأعداد الطبيعية بوصفها حدودا لها وتناظر كل زوجين، 2 و 3 مثلا، بقيمة، 5 في هذه الحالة، تشكل مجموع الزوجين. غالبا ما تتم مماهاة الدوال بمكونات نظرية ـ فئوية. هكذا تتماهى دالة التضعيف، حيث تشكل فئة الأعداد الطبيعية نطاق حدودها، بفئة الأزواج المرتبة (x,y) حيث y ضعف x. ليس من الضروري أن تكون الدوال عددية؛ لقد اعتبر فريجه المفاهيم دوال تناظر الأشياء بقيم صدقية. (ليس هناك ارتباط قوي بين كلمة «function'» "[دالة»] والمعنى غير الاصطلاحي للكلمة [«وظيفة»]، الذي يعني تقريبا الغاية، وهو معنى يستخدمه الفلاسفة كثيرا.)

أي.د.أو.

P. Suppes, *Introduction to Logic* (Princeton, NJ, 1957), ch. 11.

* **الدلالة.** شغلت فلسفة القرن العشرين في الموروثين «التحليلي» و«القاري» بمسائل تتعلق بالدلالة اللغوية وطريقة تعلق اللغات بالواقع. في الموروث التحليلي، نتج هذا إلى حد كبير عن الثورات التي قامت في المنطق وبدأها فريجه ورسل. الواقع أن مايكل دمت يجادل بأن السمة الفارقة في *الفلسفة التحليلية إنما تتعين في افترضها «أن فلسفة اللغة هي أساس سائر فروع الفلسفة». حتى إذا أنكرنا هذا الزعم، لا سبيل لإنكار أن ظاهرة الدلالة تطرح بعض أعسر إشكاليات الفلسفة.

يبدو أن دلالة الألفاظ «تتجه إلى الخارج» شطر العالم، كما «تتجه إلى الداخل» شطر الألفاظ. دلالة كلمة «نمر» مثلا تتعلق في آن بأشياء في العالم ـ النمور ـ تنطبق عليها، وبألفاظ أخرى يمكن استخدامها صحبة هذه اللفظة في إصدار إقرارات، طرح أسئلة، إطلاق تحذيرات، وما شابه ذلك: «النمور حيوانات»، «هل هذا نمر؟»، «احذر! نمر!» بصرف النظر عن أية أشياء أخرى تتضمنها الدلالة، بيّن أن هذين دوران مهمان؛ ذلك أنه إذا عرف المرء دلالة لفظة «نمر»، يتعين أن يكون فهم كيف تطبق على أشياء في العالم، وأن يكون قادرا على استخدامها في عدد لا يحد من الجمل. لذا فإن نظرية الدلالة ـ «النظرية السيمانتية» ـ ملزمة بتفسير كيف يتسنى للألفاظ أن تقوم بهذه الوظيفة المزدوجة.

في نظرية جوتلوب فريجه السيمانتية الواعدة يفسر هذان الدوران معا. يربط فريجه بكل جزء من *اللغة يحتاز على دلالة شيئا يسميه «'Bedeutung»، التي تترجم عادة «بالمشار إليه». «المشار إليه» من التعبير هو ما «يقوم مقامه»: مثال ذلك أن المشار إليه من «جورج أورويل» هو رجل بعينه. تتعين رؤية فريجه في إقرار أن المشارات إليها الخاصة بأجزاء الجملة تسهم بطريقة منظومية في صدق أو بطلان الجملة التي ترد فيها تلك الأجزاء. هكذا يحدد صدق أو بطلان الجملة «كتب جورج أورويل رواية 1984» بمشارات الألفاظ المفردة في الجملة والطريقة التي ركبت بها تلك الألفاظ. مضمون الجملة العام ـ عند فريجه هو صدقها أو بطلانها ـ محدد من قبل ما تقوم أجزاء الجملة مقامه في العالم، والعلاقات القائمة بين هذه الأجزاء.

يلزم عن هذا الزعم أنه إذا قمنا باستبدال كلمة في الجملة س بكلمة تشير إلى الشيء نفسه، فإن قيم صدق س سوف تظل على حالها. لكن هذا يثير مشكلة سيئة السمعة. هب أن آلف يعتقد أن جورج أورويل كتب رواية 1984، لكنه لا يعرف أن جورج أورويل هو بلير. رغم أن الجملة «اعتقد آلف أن جورج أورويل كتب رواية 1984» جملة صادقة، فإن الجملة «اعتقد آلف أن جورج بلير كتب رواية 1984» سوف تكون باطلة. لذا إذا كانت الدلالة هي التي تحدد قيم صدق الجمل، يتوجب أن تتعلق دلالة الجمل بما هو أكثر مما تشير إليه أجزاؤها.

يفسر فريجه هذا عبر طرح مفهوم آخر في نظرية الدلالة، يسميه «"Sinn»، التي تترجم عادة «بالمعنى». من البدهي أن معنى التعبير ليس ما يشير إليه التعبير، بل طريقتنا في الإشارة إليه. كل معنى يحدد مشارا إليه واحد، ولكن قد تناظر مشارا واحدا عدة معاني. (*المعنى والمشار إليه؛ *المفهوم والماصدق.) كون المعاني مواضيع مجردة، وليست أفكارا في عقول الناس، أمر مركزي في رؤية فريجه (*النفسانية.)

فكرة فريجه الأساسية مغرية جدا. غير أن ثمة سؤالا يثار لا يجيب عنه عمل فريجه (قصدا): على

اعتبار أن الألفاظ تشير فعلا إلى أشياء، كيف نفسر علاقة الإشارة هذه؟ لما تشير الألفاظ أصلا إلى أية مواضيع؟ ثمة إجابة طبيعية لكنها غامضة تركن إلى قدرات مستخدمي اللغة النفسية: الألفاظ تدل على ما تدل عليه بسبب ما يقوم به متحدثو اللغة من أشياء بهذه الألفاظ. *الوضعية المنطقية مثال لهذا النهج، فهي تقر أن دلالة الجملة محددة من قبل تصور لما يكفي للتحقق منها. هنا تفسر الدلالة عبر قدرات المتحدثين النفسية وسواها في تحديد ما إذا كانت الجملة صادقة.

تبع زوال مذهب الوضعية المنطقية في الدلالة مذهب ارتيابي في مفهوم الدلالة، عبّر عنه بالطريقة الأكثر تأثيرا و.ف. كواين. يتفق كواين مع الوضعيين في ربط الدلالة بالخبرة، لكنه يجادل بأن الخبرة لا تقوم بربط جمل مفردة بل نظريات بأسرها. لأنه يعتقد في وجوب أن تكون الدلالة متوفرة امبيريقيا، فإنه يصوغ السؤال على النحو التالي: ما الشاهد الذي يؤكد أن شخصا ما يدل على شيء ما عبر إحداث أصوات بعينها؟ يعتقد كواين أن الشاهد المقبول الوحيد شاهد سلوكي، وهكذا ينكر كل محاولة للركون إلى الاستبطان أو إلى معاني فريجه (الأخيرة «مخلوقات ظلام» معايير هويتها غامضة كلية). ولكن ليس هناك قدر من السلوك يكفي لتحديد أن ألفاظ الشخص تدل على شيء دون سواه - يمكن دوما تشكيل «تراجم» بديلة ومعارضة رغم أنها تتسق مع الشاهد. من هنا ينتقل كواين إلى زعمه الشهير القائل بأن *الترجمة ليست محددة، والمشار إليه مبهم». (ثمة أيضا ارتيابية مختلفة جدا حول مذاهب الدلالة في أعمال فتجنشتين المتأخر.)

في الستينيات والسبعينيات نعثر على محاولة مهمة لتفسير الدلالة، مع اهتمام بارتيابية كواين، يدافع عنها دونالد ديفدسون. يشارك ديفدسون كواين تعاطفه مع *الماصدقية، ولذا حاول تفسير الدلالة عبر الصدق، الذي بدا لوقت ما أكثر طوعا للتحليل المنطقي من الدلالة. وعلى وجه الخصوص، قام عالم المنطق البولندي آلفرد تارسكي بتعريف الصدق نسبة إلى لغات *صورية بعينها عبر علاقة *الاستيفاء القائمة بين أجزاء الجمل وسلاسل من المواضيع. يحدد صدق الجملة بطريقة منظومية عبر استيفاء أجزائها؛ هكذا تسنى لتارسكي تبيان كيف نقوم باشتقاق صوري، من مبادئ وقواعد النظرية، لجمل (ما يسمى بالجمل ("T تقر ما يمكن اعتباره بدهيا الشروط التي تصدق وفقها أية جملة في اللغة. (جملة T التافهة في ظاهرها « «الثلج أبيض» إذا وفقط إذا كان الثلج أبيض» مثال مفضل.)

وكما رأينا، فكرة قيام أجزاء الجملة بالإسهام بطريقة منظومية في دلالة الجملة بأسرها فكرة مركزية في أعمال فريجه. غير أن ديفدسون يحلل الدلالة دون الركون إلى فكرة المعنى المثيرة للمشاكل. عوضا عنها، يقترح «توظيف» نظرية تارسكية في الصدق بوصفها نظرية في الدلالة. مفاد الفكرة أنه يتوجب على نظرية الدلالة في اللغة أن تستلزم على أقل تقدير، نسبة إلى أية جملة في اللغة، جملة «تطرح دلالتها». أوضح حالة هي الحالة «التجانسية»: أن تطرح دلالة الجملة هو أن تطرح الجملة نفسها. مثال ذلك، نلحظ مباشرة أن الجملة « «الثلج أبيض» تدل على أن الثلج أبيض» تطرح معنى «الثلج أبيض». وبالطبع فإن هذا يبدو تافها، لكن ذلك إنما يرجع إلى أننا نعرف أصلا ما تدل عليه «الثلج أبيض». (الجملة « 'La neve e bianca' تدل على أن الثلج أبيض» لا تبدو تافهة بالقدر نفسه.) يتعين أيضا على النظرية أن تبين كيف تسهم الأجزاء المفردة بطريقة منظومية في الجمل التي ترد فيها. هكذا نعرف الآن المترتبات التي يتوجب أن تفضي إليها نظرية الدلالة - ولكن كيف نقوم بتشكيل نظرية تفضي فعلا إلى مثل هذه المترتبات؟ تقر رؤية ديفدسون أنه إذا استعضنا عن «يدل» بـ «يصدق إذا وفقط إذا»، سوف نحصل على جمل T التي بين تارسكي كيفية إثباتها. وقد قام تارسكي بذلك بتبيان كيف يكون صدق الجملة محددا بطريقة مظومية عبر خصائص أجزائها الدلالية. باستخدام نظرية تارسكي في الصدق بوصفها نظرية في الدلالة، جسد ديفدسون الفكرة التي تقول إن إهابة دلالة الجملة إنما يعني طرح شروط صدقها. (*شروط الصدق.)

ولكن كيف تفسر نظرية ديفدسون الظاهرة التي فسرها فريجه باستخدام مفهوم المعنى؟ طرح شروط الصدق وحدها لا يكفي - على اعتبار أن للجملتين «كتب أورزيل رواية 1984» و«كتب بلير رواية 1198» شروط الصدق نفسها. يرد ديفدسون بقوله إن تشكيل نظرية صورية تبين كيف تسهم خصائص أجزاء الجملة السيمانتية بشكل منظومي في خصائص الجملة الكلية السيمانتية أمر يختلف عن تبيان كيفية تطبيق هذه النظرية على متحدثين أفراد. تتعين المهمة الثانية في توفير نظرية تارسكية تأويلية في الصدق. حين نقوم بتطبيق نظرية في الصدق على متكلم ما، يتوجب تطبيق قيود نظرية في التأويل المتطرف، خصوصا مبدأ «الإحسان»: افترض بوجه عام أن المتكلم يقول الصدق. بعد ذلك يتم التأويل على النحو التالي: اجمع الجمل التي «يقر المتكلم صدقها»، وقم بتشكيل نظرية في الصدق تكوّن

تلك الجمل مترتباتها الصورية. للأخذ في الاعتبار قصدية الدلالة، نحتاج إلى نظرية تثبت أن الجملة التي تكون من قبيل «كتب أورويل رواية 198» صادقة إذا وفقط إذا كتب بلير رواية 1984. غير أن النظرية التي سوف تثبت جمل T التأويلية سوف تكون ماصدقية صرفة.

عند ديفدسون، ثمة علاقة ارتهان تقوم بين الاعتقاد والدلالة - من بين الدروس التي يخلص إليها أنه لا شيء يمكن أن يحتاز على معتقدات ما لم تكن لديه لغة علنية. غير أن كثيرا من الفلاسفة لم يقبلوا بهذا، لأنهم يرون أنه لا سبيل لإنكار وجود مخلوقات غير لغوية تحتاز على معتقدات - مثل الكلاب والقردة - ولأنهم يظلون يأملون في تحليل الدلالة أو ردها في نهاية المطاف إلى محتويات أوضاع ذهنية. من بين المقترحات المؤثرة مقترح هـ.ب. جرايس، الذي يقر أن دلالات الجمل يمكن ردها إلى قصد المتكلم في إثارة معتقد في السامع عبر اعترافه بذلك القصد.

رغم أن برنامج جرايس لم يعد رائجا بالقدر الذي كان في الماضي، ظلت فكرة رد الدلالة إلى أوضاع سيكولوجية تنتاب المتكلم فكرة رائجة إلى يومنا هذا (كما عند ديفدسون، فتجنشتين، وأتباعهما). يتضح هذا من كون فلسفة اللغة، حال كتابة هذا المقال، قد أفسحت المجال إلى حد ما إلى فلسفة العقل - كما أصبحت إشكالية الدلالة إشكالية القصدية.

ت.سي.

*الدلالة الإدراك - معرفية؛ الاتصال؛ الدلالة العاطفية والوصفية؛ البؤرية، الدلالة؛ اللغوية، الأفعال؛ التعبيري والمزاجي؛ الصورة، نظرية، في الدلالة؛ اللغة، إشكاليات في فلسفة.

Donald Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation* (Oxford, 1984).
Gottlob Frege, *Collected Papers* (Oxford, 1984).
H.P. Grice, 'Meaning', *Philosophical Review* (1957).
A.W. Moore (ed.), *Meaning and Reference* (Oxford, 1993).
W.V. Quine, *Word and Object* (Cambridge, Mass., 1960).
Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Oxford, 1953).

*** الدلالة، علم (السيمانتكس).** في كتاب *Foundations of the Theory of Signs* (1938)، يقسم سي.و. موريس الدراسة العامة للعلامات (*السميوطيقا) إلى ثلاثة فروع: *السيمانتكس أو دراسة العلاقة بين العلامات بعضها ببعض؛ السيمانتكس أو دراسة علاقة العلامات بالأشياء التي تمثلها؛ و*البراجمتكس، أو دراسة علاقة العلامات بمستخدميها. علم الدلالة إذن هو الدراسة العامة لتأويل جمل اللغات وألفاظها. عادة ما يقسم علم الدلالة، وفق مذهب كارناب، إلى علم الدلالة البحت، أو دراسة لغات اصطناعية محددة صوريا بشكل مجرد، وعلم الدلالة التطبيقي، أي دراسة اللغات الطبيعية أو المعطاة امبيريقيا، مثل الإنجليزية أو الفرنسية. اللغة المدروسة تسمى *اللغة الشيئية، واللغة التي يعبر عبها عن التأويلات تسمى *باللغة الماورائية. عادة ما تذكر الجملة الدلالية جملة أو حدا آخر من حدود اللغة الشيئية، وتقر معناه، أو ما يشير إليه، أو ما يشكل خلافا لذلك تأويله باستخدام اللغة الماورائية. يمكن للغة الشيئية أن تقوم بدور اللغة الماورائية الخاصة بها، على الأقل إلى الحد الذي تفرضه الحاجة إلى تنكب *المفارقات الدلالية. *علم الدلالة الصوري وصف منظومي تام لسبل تأويل اللغة الشيئية، عادة ما يطرح عبر تصور استردادي لطرق ارتهان دلالات أو شروط صدقية لجمل أكثر تركيبا بالتأويلات المحددة لعناصرها.

الإشكاليات الأساسية في علم الدلالة هي أولا اكتشاف المقولات اللغوية التي نحتاج إلى تمييزها، ثم اكتشاف نوع الوصف الملائم لوظيفة الحدود المناسبة. الخطوة الحاسمة هنا جاءت حين لوحظ مثلا أن «بعض الناس فانون» تختلف دلاليا تماما عن «أرسطو فان»: العبارة «بعض الناس» لا توظف هنا بوصفها اسما أو «حدا» يؤول على أنه يشير إلى بعض الناس. يتضح الفرق في الوظيفة تماما حين نفحص مختلف أنواع الاستدلال الناتج عن مثل هذه التعبيرات. نظرية هذا الفرق (النظرية التكميمية) يمكن أن تفهم بطريقة جيدة، غير أن هناك إشكاليات دلالية أخرى أصعب على الفهم. هل نرضى بالقول عن *الاسم مثلا إنه يشير إلى حامله؟ في تلك الحالة لا نرى فرقا بين اسمين يشيران إلى الحامل نفسه. أم أن هناك حاجة إلى تمييز أكثر دقة، يفصل بين ما يقال عن كل من هذين الاسمين؟ يفضي البديل الأول إلى نسق أبسط على الفهم وأسهل منطقيا (علم الدلالة التصوري)، في حين يثير البديل الثاني بحثا عن المبادئ التي تحكم الخصائص (التصورية) الأكثر دقة التي تفصل بين الحدود متماهية الماصدق، لكنها تعني أشياء مختلفة. غالبا ما يتمحور الجدل في علم الدلالة حول استخدام أدوات متنوعة، مثل العوالم الممكنة، لتوفير التأويل المطلوب. غير أن هناك اتفاقا عاما على أنه كلما كانت التمييزات أو السياقات التي

تسمح بها اللغة أكثر دقة، كان التصنيفات والأوصاف التي يتوجب على علم الدلالة تبنيها في تأويل بنيتها أكثر خصبا.

حتى حين تحل هذه الإشكاليات، ثمة إشكاليات أخرى تبقى في مواجهة علم الدلالة الفلسفي التام. ذلك أن كل علم دلالة عرضة لأن يتناول حدودا من قبل *الإشارة، الحمل، و*الصدق، ربما فضلا عن مفاهيم أكثر خصبا مفهوميا مثل *الدلالة، *المعنى، و*الترادف. حتى إذا سعدنا باستخدام هذه الحدود، يظل السؤال قائما: بفضل أي شيء تسري (مثال هل تعني المحاميل ما تعنيه بفضل كليات مشتركة، وما *الكليات وكيف نفهمها؟) إذا اعتبرنا التحديد الصوري أو البحث للغة بنية مجردة، فإن السؤال المكافئ هو: ما الذي يلزم لعزوها بشكل صحيح إلى جمع من السكان. سرعان ما تنشأ الخلافات حول ما إذا كان التأسيس الامبيريقي المناسب توفره حقيقة أو أخرى. إن هذه الإشكاليات تعزل علم الدلالة بالمعنى الضيق عن اهتمامات أوسع بفلسفة اللغة.

س.و.ب.

*السميوطيقا؛ اللغة، إشكاليات فلسفة.

R. Carnap, *Introduction to Se3mantics* (Cambridge, Mass., 1947).

*** الدلالية، نظرية الصدق.** طورها تارسكي الذي عني خصوصا بالتغلب على *المفارقات الدلالية التي يثيرها الحديث عن *الصدق في اللغات الطبيعية. يرى تارسكي أنه لا سبيل لتعريف الصدق بطريقة مناسبة إلا نسبة إلى لغة لا تشتمل على محمولها الصدقي الخاص بها. يسمي هذه اللغة ل، اللغة الشيئية، ويحاول توفير تعريف *استردادي للصدق - في - ل، حيث يصاغ التعريف عبر *لغة ماورائية مناسبة. يمكّن مثل هذا التعريف من إثبات كل التكافؤات الصادقة التي تتخذ الصيغة «س صادقة - في - ل إذا وفقط إذا ص» حيث «س» تحديد بنيوي لجملة في ل وتشكل ص الترجمة الصحيحة لتلك الجملة في اللغة الماورائية. يبين تارسكي إمكان القيام بهذه المهمة نسبة إلى اللغات الاصطناعية الصورية، لكنه يعتقد أنه ليس بالمقدور بسط النهج لتوفير تعريف للصدق نسبة إلى أية لغة طبيعية، مثل الإنجليزية.

إي.جي.ل.

*الثلج أبيض.

S. Haack, *Philosophy of Logic* (Cambridge, 1978).

*** الدلالي، الصعود.** الانتقال من الحديث عن العالم إلى الحديث عن خصائص دلالية تختص بها اللغة (من «الثلج أبيض» إلى « «الثلج أبيض» صادقة» مثلا). يقال إن هذا يتضمن صعودا بسبب المذهب الذي يقر أن الخصائص الدلالية للغة ل غير قابلة بوجه عام لأن يعبر عنها بـ ل نفسها، بل عبر *لغة ماورائية أعلى مرتبة. الانتقال مفيد لأن الصعود إلى المستوى الدلالي يمكّن المرء من التعبير عن أنواع بعينها من التعميمات لا سبيل للتعبير عنها بطريقة أخرى. هكذا يجادل بأن الجملة «كل مبادئ حساب بيانو صادقة» تقر زعما عن الأعداد. ولكن على اعتبار أن مبادئ بيانو تشتمل على عدد لامتناه من المبادئ، لا سبيل للتعبير عن هذا الزعم دون الركون إلى صعود دلالي، عبر جملة متناهية.

أي.جب.

W.V. Quine, *Philosophy of Logic* (Englewood Cliffs, NJ, 1970).

*** التدليل.** في ضرب المنطق الاستقرائي الذي يقول به كارناب، التدليل علاقة بين الشاهد والفرض. تقوّم الأحكام التدليلية عنده احتمال فرض بعينه، وفق *شاهد محدد، بطريقة تصنيفية، مقارنة، أو كمية. إنها تحتاز على قيم صدقية محددة قبليا من قبل قواعد اللغة التي تصاغ بها، ومن ثم يتوجب تمييزها عن تقويمات *الاحتمال التي تقيس التكرار النسبي المعطى امبيريقيا الخاص بنوع من النتاج ضمن نوع آخر.

يحلل كارناب كون الجملة e (في لغة معطاة) تدل على الجملة h - وتكتب «c(h,e)'» - على اعتبار أنها تقر نسبة كمية العوالم الممكنة منطقيا التي تصدق فيها كل من h,e إلى تلك التي تصدق فيها e.) ثمة صياغات مبكرة لكنها أكثر ابتسارا لهذا التحليل نجدها عند لبينتز، فتجنشتين، ووايزمان). على ذلك، يلحظ كارناب أنه بمقدور اللغة أن توفر تنويعات لا تحصى من القياسات الممكنة لكميات العوالم الممكنة، وثمة عدد مناظر من الدوال التدليلية يمكن توفيره. لذا فإنه يبدأ أولا بتركيز انتباهه على تلك *الدوال التدليلية التي تعامل كل الأفراد على قدم المساواة - بحيث تسمح بأية استعاضة موحدة تحافظ على الفروق بين اسم الفرد وأحد أسمائه الأخرى. ثانيا، يفضل من كل تلك الدوال استخدام دالة تحدد قيمة متساوية أساسا لكل بنى العالم الممكنة المختلفة، حيث تختلف البنية عن الأخرى إذا اشتملت على تعين نمط مختلف من المحاميل. ثالثا، يفضل استخدام من مثل تلك الدوال التدليلية تلك التي تحدد ضمن أية بنية مفردة قيمة متساوية أساسا لكل توزيع ممكن للأفراد. وفق هذا، يضمن قياسه المفضل لكميات

العوالم الممكنة أن احتياز a على الخاصية F سوف يكون دائما مدللا عليه بطريقة أقوى من قبل الشاهد الذي يقر أن كلا من b,c يختصان بالخاصية F من الشاهد الذي يقر فحسب اختصاص b بها، كما يضمن أنه مدلل عليه بطريقة أقوى من قبل الشاهد n*1 من الأنواع المختلفة التي تستقى منها الحالات الجديدة منه بالشاهد الذي يقر فحسب وجود n من الأنواع المختلفة.

لسوء الحظ، فإن اختياره لتلك الدالة يخفق في تمييز مشروع تشكيل قياس لسلامة نتيجة تجريبية تشتق من إمكانية تكرارها في ظروف مشابهة، عن مشروع تشكيل قياس للدعم الاستقرائي الذي يرتهن بشمولية اختبار التجربة لأداء الفرض في ظروف متعلقة مختلفة. أيضا فإن نسق كارناب يفشل في توفير أي نهج لاختيار لغة مناسبة، أو لاختيار أنواع الظروف المحددة التي يمكن وصفها ضمن اللغة والتي نعرف أنها متعلقة على نحو خاص بنوع بعينه من الفروض. يقوم أيضا نسق كارناب بتحديد درجة تدليلية غاية في الصغر لأي قانون مفترض، بصرف النظر عن الشواهد، حين يكون عدد الأفراد المفترض غاية في الكبر، ويحدد القيمة صفر حال كون العدد لامتناهيا. لذا، رغم أنه بمقدور التنبؤ أن يحظى بدرجة تدليلية معقولة (كونه يتعلق بأفراد)، ليس بمقدور القوانين المفسِّرة أن تحظى بمثل هذه الدرجة.

يتخلص نسق هنتكا في نظرية التدليل من الصعوبة المتعلقة بقياس التدليل على القوانين، في مقابل التدليل على تنبؤات تتعلق بأفراد، لكنه يظل عرضة لسائر الانتقادات.

ل.جي.سي.

*الاستقراء.

R. Canap, *Logical Foundation of Probability* (Chicago, 1950).

L.J. Cohen, *An Introduction to the Philosophy of Induction and Probability* (Oxford, 1989).

J. Hintikka, 'Toward a Theory of Inductive Generalization', in Y. Bar-Hill (ed.), Proceedings of the 1964 Congress for Logic, Methodology and Philosophy of Science (Amsterdam, 1955).

*** الاستدلال.** حين يفهم بوصفه تنقيحا أو تعديلا لمعتقد في ضوء أثر معلومات جديدة على معتقدات راهنة، عادة ما يميز بين ثلاثة أنماط من الاستدلال: استنباطي، واستقرائي، وتعليلي، رغم أن الاستدلال التعليلي غالبا ما يعد حالة خاصة للاستقراء.

في النظريات الاستنباطية، يكون الاستدلال مبررا إذا طابق مبدأ في المنطق أو برهان يعد سليما وفق مبادئ المنطق. وفق بعض التصورات، يشترط أيضا أن يكون البرهان صحيحا. يتفق معظم منظري الاستنباط منذ عهد فريجه على أنه بالرغم من أن الاستدلال عملية سيكولوجية، فإن المبادئ التي تجعله صحيحا استنباطيا سليمة بشكل مستقل عن الحقيقة السيكولوجية. من شأن هذا أن يثير السؤال عما يبرر مبادئ المنطق. الرؤية السائدة التي تقر أنها صحيحة بفضل معاني (بعض) مكوناتها أضحت موضع ريبة بسبب الشك المعاصر في كون المعنى مفهوما مفيدا نظريا في الفلسفة.

يرتاب بعض النقاد في كون قواعد المنطق، حتى حال كونها مبررة، قواعد جيدة للاستدلال الاستنباطي. مثال ذلك، *مودس بوننز. بعد أن يقر هارمان أنه من الجائز دوما أن نشتق ص من س ومن «إذا س، فـ ص»، إلا أنه بالرغم من أن ص هنا مستلزمة، لن يكون من الصحيح أن نقبل ص نسبة إلى مستدل يلحظ أن ص باطلة.

الاستدلال الاستقرائي هو التقدير الذي يتجاوز المعطيات المعروفة، كما في نموذج التعميم الذي يقر أن كل الزمرد أخضر. منذ عهد بيكون، بذلت الجهود لصياغة منطق استقرائي يحدد الشروط التي تكون فيها التقديرات مبررة. الصعوبات كامنة، أساسا في إشكالية هيوم (*الاستقراء)، أو وفق تنويعة حديثة، في إشكالية جودمان. كون كل ما لوحظ من زمرد أخضر حقيقة ليست أقدر على إجازة القضية كل الزمرد أخضر من قدرته على إجازة القضية أن كل الزمرد أخضر إذا لوحظ قبل 1 يناير 2050 وأزرق فيما عدا ذلك. ما الذي يبرر إذن قيامنا بإصدار التقدير الأول عوضا عن الثاني؟ ثمة إشكالية تقدير أخرى تنشأ عن لغز استحدثه همبل. إذا دعمت الحالات المعروفة للزمرد التقدير الذي يقر أن كل الزمرد أخضر ، فإنها سوف تدعم أيضا القضية المكافئة التي تقر أن كل ما ليس بأخضر ليس زمردا. لكن أي شيء ليس بأخضر ولا زمردا سوف يدعم هذا التعميم وكل قضية تكافئه. يبدو إذن أن حالات الغروب الأحمر، القطط السوداء، وسائر الأشياء غير الخضراء التي ليست زمردا تدعم التعميم أن كل الزمرد أخضر، وهذا يبدو منافيا للعقل على نحو بيّن.

يشتمل الاستدلال الاستقرائي أيضا على الاستدلال الاحتمالي. يقال إن الاستدلال مبرر إذا طابق مبرهنات حساب *الاحتمال. لكن هذا، فيما يجادل البعض، يفضي إلى «انفجار حسابي». ثمة حالات تتسم بحد كاف من البساطة «تعد معقدة إلى حد يحول دون

قيام كائنات متناهية باستخدام مكثف للاحتمالات» (Gilbert Harman, *Change in View*). على ذلك، يبدو أن هارمان يسلم بأن قواعد حساب الاحتمال قد تعد صحيحة معيارا، أي بوصفها قواعد يتوجب على المستدلين البشر استخدامها بقدر ما يحققون افتراضات مناسبة على مبررات مثالية حسابيا.

يستبان *الاستدلال التعليلي في تنويعتين. وفق معنى ما، هو *«استدلال على أفضل تعليل»، الذي هو وسيلة لتبرير المصادرة على ظواهر لم تلحظ وفق قوة التعليلات التي تطرحها لما تمت ملاحظته. في تنويعته الأخرى، هو عملية تشكيل معتقدات تتعلق بالأجناس من معطيات معروفة. الملاحظة تجعلنا نعتقد أن للنمور أربع أرجل، وهذه قضية نقر صدقها حتى حال اكتشافنا نمرا له ثلاث أرجل. جمل الأجناس تختلف عن الجمل العامة (المكممة كليا) في قدرتها على استيعاب الحالات السلبية، أي الحالات التي تدحض الجمل العامة.

رغم فتنة فكرة الاستدلال على أفضل تعليل، تظل في حاجة إلى تحديد عام لمعنى كلمة «أفضل». أيضا فإن فكرة الاستدلال المتعلق بالأجناس تتطلب عقد تمييز مناسب بين الحالات السلبية الداحضة والحالات السلبية غير الداحضة للمزاعم المتعلقة بالأجناس.

جي.و.

*الاستنباط؛ الاستقراء؛ الاستلزام المادي.

Gilbert Harman, *Change in View* (Cambridge, Mass., 1986).

Nelson Goodman, *Fact, Fiction, and Forecast*, 4th edn., (Cambridge, Mass., 1983).

*** الاستدلال المباشر.** هكذا يسمي المنطق التقليدي اشتقاق نتيجة من قضية مفردة، في مقابل قضيتين كما يحدث في *القياس. هكذا تعد النقلة من «كل شيء بشري فاسد» («كل س هو ص») إلى «لا شيء بشري غير فاسد» («لا س غير ص») استدلالا مباشرا سليما، في حين يعد الاستدلال من «الهنود الخيرون وحدهم هم الهنود الموتى» («كل س هو ص») على قضية الإبادة الجماعية «الهنود الخيرون الوحيدون هم الهنود الموتى» («كل ص هو س») استدلال مباشرا غير سليما.

سي.و.

*المنطق، التقليدي.

L.S. Stebbing, *A Modern Introduction to Logic* (London, 1930), ch.5.

*** الاستدلال التعليلي.** يسلم الاستدلال التعليلي بالنتيجة التي تقوم بتعليل الشاهد المتوفر. لقد اقترح هذا الاصطلاح من قبل تشارلز بيرس لوصف نمط استدلالي يسمى أحيانا «الفرض» أو «الاستدلال على أفضل تعليل». يضرب بيرس مثال الوصول إلى ميناء تركي وملاحظة رجل يمتطي فرسا يحيط به فرسان يمسكون بمظلة فوق رأسه. يستنتج بيرس أن أنه حاكم المنطقة كونه لا يستطيع التفكير في أية شخصية أخرى يمكن أن يحتفي بها على هذا النحو. غير أن بيرس يوظف ذلك المصطلح بطريقة أكثر شمولية، حيث ينوط بمنطق الاستدلال التعليلي مهمة فحص كل القواعد التي ترشدنا في صياغة فروض جديدة وإقرار أيها يتعين أن يحمل محمل الجد. يعنى هذا المنطق بعدد من القضايا المتعلقة «بمنطق الاكتشاف» والأبحاث الاقتصادية.

سي.جي.هـ.

*الاستقراء.

C.S. Peirce, *Collected Papers*, vii (Cambridge, Mass., 1958), 89-164.

*** الاستدلال على أفضل تعليل.** قبول جملة لأنها أفضل *تفسير متوفر للشواهد؛ اشتقاق النتيجة التي تفسر أكثر من غيرها مقدمات المرء. وفق رؤية جلبرت هارمان، الذي استخدم هذا التعبير في كثير من منشوراته، الاستدلالات الاستقرائية المقبولة جميعها استدلالات على أفضل تعليل. يمكن أيضا توظيف هذا المفهوم في الرد على *الارتيابية. هل تعرف أنك تنظر إلى كتاب مرجعي الآن، عوضا عن كون دماغك قد أثير بطريقة معقدة من قبل عالم مجنون؟ إن المرتاب يقوم بوصف دقيق لهذا البديل بحيث يستحيل على أية تجربة دحضه. غير أن النتيجة التي تقر أنك تنظر حقيقة إلى كتاب مرجعي قادرة على تفسير حشد خبراتك أفضل من قدرة فرض العالم المجنون أو أية رؤية منافسة. المرتاب الذي يخالفنا في هذا، بدلا من الاستمرار في تأليف المزيد من قصص لا نستطيع فيها التمييز بين مواقف مختلفة جذريا، يحتاج إلى مواجهة مسائل جديدة تتعلق بالتفسير.

د.هـ.س.

*التفسير.

Gilbert Harman, 'The Inference to the Best Explanation', *Philosophical Review* (1965).

*** الاستدلالي، التفكير.** هب أن لديك في عقلك (*العقل [الذهن]) مبررات للاعتقاد بأنه قد كذب عليك، أو مبررات ضد زيارة طبيب الأسنان، أو لأن تكون فخورا بأبنائك. ثمة أوضاع ذهنية، أوضاع تتبنى مبررات مع أو ضد الاعتقاد في شيء أو القيام به (أو

اختياره أو استهدافه) أو الشعور على نحو بعينه. يصف التعبير «تفكير استدلالي» عمليتين مرتبطتين: البحث عن مبررات (غالبا بشكل متضافر) وطرحها حال عثورك أو عثور شخص آخر عليها. ثمة عملية ثالثة مشابهة: فهم مبررات طرحها شخص آخر.

تتضمن عملية البحث عن مبررات إدراكا معرفيا (استنتاج) كما تتضمن عادة بحثا (رغم أن هذا ليس تفكيرا استدلاليا). إذا واجهتك مشكلة عملية («ما الذي يتوجب علي القيام به بخصوص هذا الأمر؟») أو مشكلة نظرية («ما حقيقة هذا الأمر؟») أو مشكلة استجابة («كيف يتوجب علي أن أشعر تجاه هذا الأمر؟») محتم على حلها أن يتضمن بعض الإدراك المعرفي، مهما كانت روتينية: يجب أن تثير أسئلة أخرى يبدو أنها تتعلق بحل المشكلة، وأن تتأمل («تزن») تعلقها، وإذا قمت بالإجابة عنها، يتوجب أن تشتق (تقترح، تحسب) حلا «في ضوء» تلك الأجوبة. أية إجابة تعوزها قد تكون جديرة بالبحث عنها؛ إما عبر المزيد من ممارسة عملية الإدراك المعرفي (مثل توفير توطئة في الرياضيات) أو بجمع معلومات. في الحالة الأخيرة هي الحالة التي يجرى فيها بحث: اسأل شخصا ما، تقص بنفسك، استحدث تجربة، الخ. بحسبان أن كل جزء من جزئي هذا النشاط المركب يسهم في إيجاد المبررات، يمكن اعتبار كل منهما تفكيرا استدلاليا، غير أن جزء البحث لا يعد حقيقة كذلك. هذا ما يجعل الفلاسفة الذين يقللون من أهمية البحث في التقصي النظري يسمون بالعقلانيين (باللاتينية *ratio* أي العقل) ويسمى الفلاسفة الذي يؤكدون عليه بالامبيريقيين (باليونانية *empeiria* أي الخبرة).

طرح مبررات يعني عرضها للمرء نفسه أو غيره. هذه عملية أيضا، رغم أنها تختلف عن عملية البحث عن مبررات. باعتبار أنه يمكن تجريبها وتكرارها، يرجح أن تكون أكثر تنظيما من البحث. ولأنها مفيدة في إقناع الآخرين، وضرورية لنقل المعرفة (أقله لعرض سلطتك بوصفك متعهد حلول صحيحة)، ثمة دافع لجعلها مرتبة وواضحة قدر الإمكان. حتى لو لم تكن مطالبا بالجهر بطرح مبرراتك، فإن طرحها سبيل يمكنك من معرفة أنك قمت بالبحث بطريقة مناسبة ـ أنك فكرت استدلاليا بطريقة صحيحة.

تفكر على هذا النحو حين تكون المبررات التي عثرت عليها في صالح (ولا تبدو كذلك فحسب) المعتقد أو الفعل التي طرحت بوصفها مبررات له، بمعنى أنها تجعل صدق المعتقد أو صائبية الفعل أو مناسبية الاستجابة أكثر رجحانا. لذا ثمة حاجة إلى معايير للحكم على، ويفضل أيضا لقياس مدى، تفضيل (أو كما نقول غالبا، دعم) مبررات الحل المقترح. العلم التام يقوم بشيئين: أولا عرض كل عملية تفكير استدلالي كإقرار أو نتاج كينونة مجردة تسمى بالحجة، ثم اقتراح قواعد ومبادئ يتوجب على الحجج الصحيحة الالتزام بها (تقوم القواعد بتجويز النقلات في الحجة، فيما تعد المبادئ مقدمات مضمرة لنا إضافتها إلى أية حجة). يسهم المنطق الاستنباطي جزئيا في إنجاز هذه المهمة بطريقة رائعة، غير أن محاولة تجاوز ذلك لم تحقق الكثير من النجاح. مثال ذلك: ما القاعدة الاستقرائية التي تحدد بطريقة صحيحة متى وبأي درجة تدعم الملاحظات (مثال «كل أسلافك المعروفين ذكور») التعميمات (مثال «كل أسلافك ذكور»)؟ وما المبدأ الأخلاقي الذي يحدد بطريقة صحيحة متى وبأي درجة تشكل رغبة شخص في تقديم العون إليه مبررا وجيها لتقديمه إياه؟ إذا استحالت الإجابة عن مثل هذه الأسئلة، فإن التفكير الاستدلالي فن وليس علما.

*الاستنتاجية؛ العقلانية.

R. Descartes, *Rules for the Direction of the Mind and Discourse on the Method, in The Philosophical Writings of Descartes*, tr. J.G. Cottingham et al., I (Cambridge, 1985).

G. Harman, *Change in View* (Cambridge, 1986).

S.E. Toulmin, *The Use of Argument* (Cambridge, 1958).

*** المدلولات والمضامين.** تمييز عقده جي.س. مل. مدلول [أو ما يشير إليه] الحد، مثال «امرأة»، الأفراد الذين ينطبق عليهم بطريقة صحيحة، مثال السيدة سمث، الأميرة ديانا، الخ.. يتكون مضمون الحد من الخصائص التي تعرّفه، مثال كونه بشرا، بالغا، أنثى. مضمون الحد يحدد مدلوله. عند مل، المضمون هو المعنى. الحدود التي تكون من قبيل أسماء العلم، مثال «ديانا، تحتاز على مدلول، إذن ثمة من يسمى بهذا الاسم، لكن المضمون يعوزها، إذ ليست هناك خصائص تعرّف «ديانا».

س.و.

*المعنى والإشارة.

J.S. Mill, *A System of Logic* (London, 1843

*** دماغ في راقود.** نظير معاصر لفرض ديكارت الذي يقر أن معتقدات المرء مستثارة من قبل شيطان بارع. يستخدم هذا الفرض ضمن مقدمة في براهين على

اللاأدرية، وهو يقر أنه لا شيء يوجد سوى دماغ المرء - في راقود، بحيث يحافظ على نشاطه الكيميائي - الكهربي - وبحيث إن كل ما يبدو أنه الواقع، فإن بدوه كذلك مفسر من قبل ذلك النشاط وحده. يدعو اللاأدري المرء كي يقول «وفق كل ما أعرف، أنا دماغ في راقود، وليس ثمة عالم خارجي».

أدمغة الراقود تطرح أيضا في فلسفة العقل فيما يتعلق بفكرة مفادها أن قدرات المرء السيكولوجية لا تتطلب سوى عمليات دماغية. الفكرة قابلة للتشكيك، وسوف يرتاب فيها أشياع *ضد الفردانية وغيرهم.

جي.هورن.

*مالين جينيه. (Malin genie).

Hilary Putnam, Reason, *Truth and History* (Cambridge, 1981), ch. 1.

*** دمت، مايكل (1925–).** فيلسوف بريطاني من فلاسفة اللغة والمنطق والرياضيات اشتهر بعرضه لفلسفة فريجه ودفاعه عن *ضد - الواقعية. يعرف دمت ضد - الواقعية عبر إنكار مبدأ *ثنائية التكافؤ - المبدأ الذي يشترط أن كل قضية تقريرية إما تكون صادقة أو باطلة. أن تقر إخفاق هذا المبدأ في الجمل المتعلقة بنطاق معطى من الخطاب - مثل الحوادث الماضية، العقول الأخرى، أو الرياضيات - هو أن تكون وفق مذهب دمت نصيرا لضد الواقعية في ذلك النطاق. تنشأ ضد - واقعية دمت عن نهجه في نظرية *المعنى، وهي ترتبط بالتحققية. مثل ديفدسون، يعتقد دمت أنه يتوجب على اللغة التي يمكن تعلمها أن تحتاز على دلالة تركيبية، لكن عوضا عن ربط معنى الجملة بشروط صدق واقعية، يقوم دمت بربطها بشروط القابلية للإقرار. ذلك أنه في حين يتسنى تعليم الطفل ملاحظة الظروف التي تكفي فيها الشواهد الكافية لتبرير إقرار الجملة، لا سبيل لتعليمه فهم الظروف التي تصدق فيها الجملة بشكل مستقل عن أية شواهد يمكن أن تتعلق بصدقها. وفق ذلك، إذا كانت الجملة المتعلقة بالماضي ونقيضها مثلا غير قابلين للإقرار بطريقة مبررة، يبدو أننا لن نحتاز على فهم حقيقي لما يجعل الجملة صادقة أو يجعل نقيضها باطلا، أو العكس.

رؤى دمت في ضد - الواقعية ونظرية المعنى ترتبط بشكل آصر بأعماله في المنطق وفلسفة الرياضيات، خصوصا معالجته المتعاطفة *للحدسية. غير أنه أسهم ربما أكثر من غيره في تكريس الاهتمام بفلسفة فريجه في اللغة والرياضيات وفي الإعلاء من شأنها على حساب رسل، مور، وايتهد نسبة إلى مسألة تأسيس الفلسفة التحليلية - كل هذا بالرغم من نزوع فريجه القوي شطر الأفلاطونية التي تناهض المبادئ الحدسية.

إي.جي.ل.

*الاختزالية؛ تاروت.

M. Dummett, *Frege: Philosophy of Language*, 2nd edn. (London, 1981).

,*Truth and Other Enigmas* (London, 1978).

*** دنس سكوت، جون (نحو 1266–1308).** فيلسوف مدرسي، لقب «بالأستاذ المدقق»، «المغفل» الأصلي، وعند جيرد مانلي هوبكنز، «مكتشف أندر الأحجار الكريمة في الواقع»، وقد كان أحد فلاسفة *العصر الوسيط المسيحيين العظماء. موقفه النقدي من أوغسطين هو الذي أفضى إلى نقد أوكام الأكثر تطرفا.

تفاصيل حياته ليست مؤكدة. ولد في اسكتلندا وأصبح من أتباع الطائفة الفرنسيسكية، غير أنه لم يعش إلى أن ينقح أعماله، فلم يتسن إلا مؤخرا تحريرها وفصلها عن الأعمال المنحولة. لا تكمن عبقريته في جدة تعاليمه فحسب، بل في عرضه المفصّل وتحليله للحجج، حتى حال قبوله نتائجها. لقد اعتقد مثلا في خلود الروح، لكنه لم يعتبر أيا من حججه عليها دامغة. في نقاشه للبراهين على وجود الله، كابد تمييز الحالات التي تكون فيها المتراجعة اللامتناهية مفرغة (وتحتاج من ثم إلى دعم افتراض كينونة غير مسبَّبة) عن الحالات التي ليست كذلك.

في نقاشه للمسائل اللاهوتية، فصّل في العديد من التعاليم التي تنأى عن *التوماوية (على ذلك، فإنه نادرا ما يذكر الأكويني، بل يهاجم خصوما أقل شهرة من أمثال هنري جنت). ينكر سكوت اللاهوت السلبي، على اعتبار أن «السلب لا يعرف إلا عبر الإثبات». «الوجود (موضوع الميتافيزيقا) وتعبيرات أخرى تحمل على الله والمخلوقات، أحادية المعنى. قد أكون متيقنا من شيء ما، من كون الله موجودا أو كونه حكيما مثلا، دون أن أكون متيقنا مما إذا كان متناهيا أو لامتناهيا، مخلوقا أو غير مخلوق. بيد أن مفهومي للوجود والحكمة سوف يكون المفهوم نفسه بصرف النظر عن هوية البديل الصحيح من تلك البدائل. (ثمة اعتراض يواجه هذا البرهان: إذا تصادف أن سمعت شخصا يقول «إنه أجوف»، قد أتيقن من وجود شيء أجوف، ومن أن المتحدث يعتقد أنه كذلك، دون أن أتأكد من أنه يتحدث عن شخص أو نبات. لكن ذلك لا يستلزم أن «أجوف» أحادية المعنى حين تطبق على الأشخاص والنباتات. وعلى نحو مناظر، حقيقة أننا

نستطيع الاعتقاد في وجود الله، وألا نكون واثقين من منزلته التصنيفية لا تثبت النتيجة (المعقولة في سياقات أخرى) التي تقر أن «الوجود» يسري بطريقة أحادية المعنى على تصنيفات أخرى). فضلا عن ذلك، فإن المفاهيم إنما تشتق من ألفتنا بالمخلوقات. إذا كانت المفاهيم المطبقة على الله ليست المفاهيم ذاتها، لن نستطيع أن نهبها معنى ولا أن نستدل من مقدمات تتعلق بالمخلوقات على حقائق تتعلق بالله.

ينتقد سكوت مذهبا قريبا من اسمية أوكام، حيث يجادل بأن للأشياء «طبائع مشتركة»، مثال كون البشرية مشتركة بين سقراط وأفلاطون. غير أنه ينكر الرؤية الأرسطية ـ التوماوية التي تقر أن الأشياء المفردة قابلة لأن تميز عبر مادتها (المحددة) ومن ثم ليست قابلة حقيقة للفهم. التوأم متميز عن توأمه بفضل خاصيته التي يتفرد بها *haecceitas* أو بفضل هذيته، وهذه خاصية صورية يفهمها الله والملائكة، إن لم تفهمها البشرية الخطاءة: «الفرق النهائي المحدد هو أن تكون ببساطة مختلفا عن كل شيء آخر». التمييز بين طبيعة الشيء المشتركة، *خاصيته المتفردة، ووجوده يتوسط التمييز بين الواقعي والتصوري، ما يعني أنه «تمييز موضوعي صوري» (*distictio formalis a parte rei*).

يُعقد هذا التمييز أيضا بين الصفات الإلهية، وقدرات الروح، الخ. إرادة الله والإنسان متميزة عن العقل وليست محددة من قبلها. الإرادة لا تختار ضرورة الخير الأسمى حتى حال تمكنها من تمييزها ذهنيا. الإرادة، لا العقل، هو الذي يقوم بالدور الأساسي في معراجنا من الكمال الدنيوي إلى الغبطة القصوى، حب الله. الله حر أيضا، لا يصدر العالم عنه بضرورة يمكن فهمها، بل ينتج عن حبه الموهوب بحرية. بإرادته الحرة للقانون الأخلاقي يجعله الله ملزما لنا: «الأوامر لا تتعلق إلا بالميول أو الإرادة». غير أن محتوى القواعد السلوكية الأولية، مثال وجوب ألا نعبد إلا الله، ليس محددا من قبل إرادة الله؛ إن الله يريدها لأنها بيّنة بذاتها، وليس بمقدورنا أن نعفى منها. على ذلك، ثمة قواعد سلوكية ثانوية، رغم تناغمها مع الأولية، غير قابلة لأن تشتق منها وليست بيّنة بذاتها، ومحتواها وإلزامها إنما يرتهنان بإرادة الله؛ من هذه يستطيع الله أن يعفينا. إن سكوت يمثل مرحلة وسطى بين التوماوية ورؤية أوكام التي تعزو كل القوانين إلى الله.

كان أقل إعجابا من الأكويني بإثبات أرسطو لوجود الله الذي يركن إلى حدوث الحركة، لا لأن البرهان غير سليم، بل لأن الله يتجاوز المجال الفيزيقي: «معرفة أن الموجود الأول بوصفه الموجود الأول أو الضروري معرفة أكثر كما ومباشرية من معرفة أنه المحرك الأول». يتوجب على براهين وجود الله أن تكون بعدية. غير أن برهان آنسلم *الأنطولوجي «يمكن أن يكون مقنعا»، إن لم يكن برهانا استنباطيا، طالما تم «تلوينه» بطريقة مناسبة. لقد أضاف سكوت (كما فعل اسبينوزا) المقدمة التي تقر إمكان أكثر الكائنات كمالا، أي القضية التي تقر «أنه يمكن تصور ذلك الكائن دون تناقض»، لكنه ارتأى أننا لا نستطيع إثبات أنها لا تتضمن تناقضا من عجزنا عن اكتشاف تناقض فيها.

تأثيره القوي بلغ بيرس وهيدجر فضلا عن أتباعه في العصور الوسطى.

م.جي.آي.

F.Copleston, *A History of Phikosophy, ii: Mediaeval* ***Philsophy***, pt. 2:Albert the Great to Duns Scotus (Westminster, Md., 1950).

E. Gilson, *Jean Duns Scotus: Introduction a ses positions fondamentales* (Paris, 1952).

A.B. Wolter, *The Philosophical Theology of John Duns* ***Scotus*** (Ithaca, NJ, 1990).

*** الدنمركية، الفلسفة.** ظل الموروث الفلسفي الدنمركي دائما جزءا من التيار الأساسي في الفلسفة الأوربية. في نهاية القرن الثالث عشر، أسهم الفلاسفة الدنمركيون في بعث الفلسفة الأرسطية في فرنسا، كما أسهموا في تطوير النحو التأملي. في نهاية القرن السادس عشر تأثرت الفلسفة وعلم اللاهوت الدنمركيين بمدرسة ميلانكثون الأرسطية في الفلسفة وخصيمتها النزعة الرامية، الحركة الفكرية والتدريسية التي استلهمت من نقد الفيلسوف الفرنسي بيترس راموس للأرسطية. أفضت محاولة تكريس عقيدة لوثرية في الكنيسة الدنمركية إلى استبعاد الرامية، وهيمنة *الأرسطية، التي اتحدت في نهاية القرن السابع عشر في *الديكارتية.

في النصف الأول من القرن الثامن عشر، تأثر تدريس الفلسفة في الدنمرك بشكل قوي بالولفانية، التي أسست على أنسقة الفيلسوف الألماني كرستيان وولف لليبنتزية الخاصة بالمعرفة البشرية (خصوصا الميتافيزيقا والمنطق والأخلاق). حاول جين كرافت (1720-65)، وهو تلميذ غير متعصب لولف، طرح أساس ميتافيزيقي ليبنتزي لفيزياء نيوتن، مختلفا مع وولف في رفض إمكان المعرفة الميتافيزيقية بالجواهر الفردي، وفي هذا استبق كانت.

في فترة لاحقة من ذلك القرن، أثارت *الكانتية جدلا لا يستهان به بين المثقفين الدنمركيين. الفيلسوفان

جوهان بوي (1756–1830) ونيلز ترتشو (1751–1833) رفضا مذهب كانت. هكذا عارض الأول الأخلاق الكانتية من منظور تأثر بالفلسفة الإنجليزية والإسكتلندية، خصوصا فلسفة آدم سمث، أما الثاني فعارضها من منظور اسمي وامبيريقي، كما رفض الفلسفة الرومانسية والهيجلية، وانتهى إلى نوع من *الأفلاطونية المحدثة. الفيلسوف الطبيعي هـ.سي. اورستد (1777–1851) تأثر أساسا بكانت، لكنه تحول عقب ذلك إلى شلنج. في البداية اعتنق أخوه، رجل القانون أي.س. اورستد (1778–1860)، مذهب كانت في الأخلاق، غير أنه ما لبث أن اقتنع بتعليم فخته القائل بأن مبادئ الأخلاق تختلف عن مبادئ التشريع القانوني.

في القرن الثامن عشر، تعرف مثقفو الدنمرك على الفلسفة الرومانسية الألمانية عبر الفيلسوف النرويجي نصير المذهب الطبيعي هـ. ستفنز (1773–1845)، لكن الجيل التالي تحول إلى الهيجلية. بحلول عام 1840 افتتن جيل بأسره من الطلاب بلاهوت هيجلي تأملي. غير أن واحدا منهم، هو سرين كيركجرد (1813–55)، ما لبث أن أنكر رد الإيمان إلى المعرفة الذي وجده في الهيجلية. تأثيره على الفلسفة الدنمركية غير مباشر في أساسه. تأويله الصارم للمسيحية، وتضييقه على الكنيسة الدنمركية جعلا عددا من الفلاسفة الدنمركيين ينشقون على الكنيسة. هكذا مهد كيركجرد الطريق أمام فصل اللاهوت عن الفلسفة، ولعل هذه اللاعقلانية قد عززت بشكل بغير مباشر تأثير النزعتين الوضعية والطبيعية في نهاية القرن التاسع عشر.

ف.سي. سبرن (1785–1872) و ب.م. مولر (1794–1838)، اللذان درس معهما كيركجرد الفلسفة، قاما أيضا بالهجوم على الهيجلية. لقد أقرا أن الفلسفة تفترض دائما ومقيدة من قبل الخبرة البشرية بكل شكوكها. يكرر كيركجرد هذا في قوله المأثور باستحالة تقييد الوجود البشري ضمن نسق فلسفي.

نحو عام 1870 قام الناقد الأدبي جورج براندز (1842–1927) والفيلسوف هرالد هوفدنج (1843–1931) بتقديم *الوضعية الفرنسية و*الامبيريقية الإنجليزية. أحدث نهج هوفدنج الإنساني والوضعي الرحب أثرا كبيرا في الثقافة الدنمركية في النصف الأول من القرن العشرين. تلميذه عالم المنطق الوضعي جي. جورقنسون (1894– 1969) أقر نزعة امبيريقية ضد ميتافيزيقية. عقب الحرب العالمية الثانية اتخذت الفلسفة الأكاديمية منعطفا لغويا، في حين تأثر علماء اللاهوت المتفلسفين والشعراء *بالوجودية، *الفينومولوجيا، وعلم التأويل الألماني. أيضا أثرت الأفكار الفلسفية التي قال بها عالم فيزياء الذرة نيلس بوهر (1885–1962) على الفلسفة الدنمركية.

في نهاية القرن العشرين، وجد نطاق واسع من النزعات المتنافسة، كما هو الحال في بلدان أوربية أخرى. تظل الفلسفة التحليلية تحظى ببعض الدعم في الفلسفة الأكاديمية، لكن الفلسفتين الفرنسية والألمانية الحديثتين تؤثران بشكل قوي على النقاشات الفلسفية العامة والفلسفة الأكاديمية. ربما تشكل القدرة والاستعداد لاستقبال وتبني حركات فلسفية وافدة الخاصية الميزة للفلسفة الدنمركية.

سي.هـ.ك.

*النرويجية، الفلسفة؛ السويدية، الفلسفة.

J. Hartnack, 'Scandinavian Philosophy', in P. Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy* (New York, 1967).

S.E. Stybe, 'Trends in Danish Philosophy', *Journal of British Society for Phenomenology* (1973).

*** الدوجما (العقيدة).** مصطلح يطبق بوجه عام على التعاليم الدينية التي تقبل بصرف النظر عن الأسباب أو الشواهد، عادة بالركون إلى سلطة كتاب مقدس أو سلطة كهنوتية. أما الآن فإنه يستخدم بطريقة ذمية لأنه لا يقر فحسب معتقدات غير مبررة من قبل العقل، بل يقر أيضا مبدأ عدم التسامح، أي عقاب المعتقد الباطل. يركن ماكتاجرت إلى المعنى الإيجابي الأصلي، حيث يقترح وجوب أن يتسع تعريف الدوجما كي يشتمل على أية قضية يعوزها المعنى الميتافيزيقي، بصرف النظر عما إذا كانت مبررة عقليا.

د.بر.

J.M.E. McTaggart, *Some Dogmas of Religion* (London, 1906).

*** دوجن، كجن (1200–53).** معلم لطائفة *الزن تعتبره مدرسة السوتو اليابانية مؤسسها الروحي، وقد كان شاعرا موهوبا بالطبيعة قدر ما كان مفكرا عميقا. أفكاره عن «الطبيعة البوذية» في كل شيء تمثل في الغرب *السيكولوجية الشاملة. عمله المبرز *Shobogenzo* (خزانة عين الدراما الحقيقية)، ذو أسلوب شعري مكثف، وهو يعد من أنفس الأعمال الفلسفية اليابانية. يتفق دوجن مع الرؤية الماهانية البوذية التي تقر أن عالم الأنوار *(nirvana)* لا يختلف عن عالم المؤقت *(samsara)*، ولذا فإنه يفهم كل الأشياء على اعتبار أنها مستنيرة أصلا. يتوجب فهم الممارسة الزنية بوصفها

تجليا عوضا عن أن تكون وسيلة للتنوير. كوّن دوجن فلسفة مركبة في المؤقتية، يقوم العالم وفقها «بتوليد» زمانه (مع تناظر لافت مع أفكار نجدها عند كيركجرد، نيتشه، وهيدجر).

جي.ر.ب.

William R. LaFleur (ed.), *Dogen Studies* (Honolulu, 1985).

*** دوركايم، اميل (1858–1917).** ينحدر من أسرة فرنسية من الأحبار، بدأ حياته العملية بتدريس الفلسفة لطلبة الثانوية، ثم علم الاجتماع في جامعتي بوردو وباريس. يزعم دوركايم أن المجتمعات كينونات غير قابلة للرد، فالقوانين التي تحكمها غير قابلة لأن تشتق من البيولوجيا أو علم النفس. «التمثلات الجماعية» للمجتمع، من قبيل الخصائص الاجتماعية، العادات، المنظومات القانونية، اللغات، «والعواطف الجماعية»، «إنما توجد خارج الوعي الفردي»، الذي يفوق تأثيرها فيه تأثير مجموع الأفراد الآخرين. لذا فإن علم الاجتماع علم متميز يحتاز على موضع متميز (لحسن الحظ فإن هذا يحول دون كون علماء الاجتماع زائدين عن الحاجة).

عادية الشيء ترتهن بمراحل بعينها في المجتمع. عوز المعايير الاجتماعية، أو الصراع بينها، ينتج «شذوذا»، لاقانونية أخلاقية. لقد حاول دوركايم طرح تفسيرات وظيفية لتقسيم العلم، الديانات البدائية، الخ. عبر حاجات «المجتمعات» عوضا عن «الأفراد».

أي.جي.ل.

***المجتمع.**

Emile Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, tr. W.D. Halls, ed. Stephen Lukes (London, 1982).

*** دوركن، رونالد (1931–).** أستاذ الفقه التشريعي الأمريكي في جامعة أوكسفورد منذ 1969، تبسط نظريته الليبرالية الصريحة في القانون «رؤية هارت الداخلية» عبر اعتبار فلسفة القانون إسهاما معياريا أساسا للتفكر السياسي، خصوصا القضائي. يتوجب ألا تكون النظرية السياسية والأخلاقية مؤسسة على الهدف أو الواجب بل يتوجب تأسيسها على *الحقوق، بحيث تكون الأسبقية للمبادئ (الحقوق) على السياسات (الأهداف الجماعية)، وبحيث تحترم حقوق كل إنسان في المساواة في الاهتمام والاحترام (1977) *(Taking Rights Seriously)*. يتطلب هذا الحق الأساسي أن تكون الحكومات محايدة بخصوص جدوى مختلف سبل العيش، ويتوجب عليها أن تدعم حتى تقرير المصير الفردي الانتحاري *(Life's Domination)* (1993). مثل هذه المبادئ تشكل أصلا جزءا من القانون؛ «التأويل الخلاق» *(Law's Empire)* (1986) الذي ينشد جعل القانون كأفضل ما يمكن أن يكون، ويشرع قانونا تغيرات جوهرية «في القانون المستقر» عبر قضاة يلزمهم الواجب بتطبيق القانون وحده.

جي.م.ف.

***القانون والأخلاقيات؛ القانون، فلسفة؛ الأخلاقية، الارتيابية.**

Ronald Dworkin, *A Matter of Principle* (Cambridge, Mass., 1985).
Stephen Guest, *Ronald Dworkin* (Edinburgh, 1992)

*** دوكاس، كرت جون (1881–1969).** فيلسوف أمريكي ولد في فرنسا ودرّس في جامعة براون، مارس ودافع عن *الفلسفة التحليلية قبل أن تهيمن على فكر العالم المتحدث بالإنجليزية. خلافا لمعظم أنصار تلك الفلسفة، تبنى نسقا فلسفيا شاملا.

يجادل دوكاس في هجومه على مذهب هيوم في *السببية بأنه «عندما يشاهد شخص يركن إلى العقل وحده حجرا يصطدم بزجاج نافذة ويكسره، فإنه يحكم بأن اصطدام الحجر بالزجاج هو علة كسره، لأنه يعتقد أن الاصطدام هو التغير الوحيد الذي طرأ على محيط النافذة». وفق تصوره الحالي [نسبة إلى الحال] للإحساس (وهو تصور أثر كثيرا في ابستمولوجيا تلميذه تشزم)، عندما نحس باللون الأحمر، فإن اللون الأحمر ليس اسما بل يشير إلى حال الإحساس - «أرى بطريقة حمراء». اشتهر دوكاس أيضا بانبهاره المستمر بالبحث في عالم الأرواح.

ب.هـ.هـ.

P.H. Hare and Edward H. Madden, *Causing, Perceiving and Believing: An Examination of the Philosophy of C.J. Ducasse* (Dordrecht, 1975).

*** دوكسا** (doxa). كلمة يونانية تعني الآراء، المعتقدات، التخمينات، والتقديرات. الدوكسا مفهوم غاية في الأهمية في نهج أرسطو الفلسفي، حيث تعني «الأشياء التي تقال» من قبل الكثيرين أو الحكماء فيما يتعلق بإشكالية أو مسألة ما يتوجب على أي تقويم فلسفي ملائم أن يأخذها في الحسبان بطريقة مناسبة ومحققة. *«الأحداس» التي يُركن إليها غالبا في الفلسفة الأخلاقية الحديثة، أو في نهج جون راولز في *«التوازن التأملي»، كلها دوكسا، لكنه لا يتضح أن

التنظير الفلسفي ملزم بالتقيد بمثل هذه الأشياء.

ن.جي.هـ.د.

ثمة معالجة لافتة في:

G.E.L. Owen, 'Tithenai ta phainomena', in *Logic, Science, and Dialectic* (Ithaca, NY, 1986).

*** الدولة.** التنظيم السياسي للشعب للحفاظ على النظام ضمن أقليمه عبر الإكراه، أو على وجه أكثر مرونة، مجموع الشعب المنظم على هذا النحو أو أقليمه. كانت هناك مجتمعات دون دول، تميزت بعوزها إقليما محددا، أو ربما بغياب شكل للحكومة ذات القوى الإكراهية لتأمين الطاعة. غير أنه يعتقد أن الدولة تحتاز على *قوة لتنظيم سلوك كل الأفراد وأية منظمة ضمن حدودها. لذا فإنها تحتكر أو تزعم احتكار استخدام القوة.

تقر أبسط النظريات المتعددة في طبيعة الدولة أنها مجرد تنظيم لإخضاع الأغلبية لإرادة الأقلية المسيطرة. ولكن حتى وفق هذا التصور يتوجب عقد تمييز بين الأفعال الخصوصية التي يقوم بها الأفراد والأفعال العامة التي يقوم بها مسؤولو الدولة. يتم هذا عبر تعريف الأخيرة على أنها ممارسة للقوة عبر تنفيذ القانون والحفاظ على الأمن في الإقليم الذي يمكن تطبيق القانون فيه. ولكن هل الدولة مجرد «مؤامرة يقوم بها أغنياء يسمون مكائدهم قوانين» (توماس مور)؟

تنكر *الفوضوية ذلك، مقرة أن الدولة لا تقوم بأية وظيفة وهمية أو مرغوبة في تنظيم المجتمع. ثمة نظريات أخرى تعرّف الدولة عبر وظيفة من هذا القبيل. عند هوبز تحول الدولة دون قيام «حرب يشنها الجميع ضد الجميع»، وهي مبررة عبر *عقد اجتماعي بين المواطنين يلزمهم بالخضوع لها لتأمين مصالحهم. إن هذا يفضي بشكل طبيعي إلى رؤية في الدولة تقر أنها تجمع طوعي بغية الحماية المتبادلة. وفق نظرية *الديمقراطية يحكم هذا التجمع بشكل مشروع فقط إذا تم وفق رغاب أعضائه المعبر عنها بطريقة انتخابية.

قد تتخذ ضمن الديمقراطيات قرارات تسوغ تجاوز الدولة دور الحفاظ على النظام الاجتماعي. هل هذا جائز؟ وفق النظرية *المحافظية، توفير الدولة للرفاهة أو حتى قيامها بإعادة توزيع الثروة يمكن تجنبه بوصفه جهدا بغيضا أو غير جائز. إن هذا يعكس مذهب دولة «الحد الأدنى». غير أن حول الدولة دون الفوضى قد يعد مجرد مثال لتأمينها العام للمصالح العامة. هكذا ترى *الاشتراكية أن مهمة الدولة إنما تتعين في خلق حياة خيّرة للجميع، الأمر الذي يسوغ تبني سياسات اجتماعية متطرفة.

تعتبر كل النظريات السالفة الدولة وسيلة لإشباع رغاب الأفراد، التي تحتاز على أسبقية منطقية عليها. غير أن بعض صور *الجماعانية تعتبر الدولة نفسها شرط أي تخير عقلاني. من هنا جاء «المفهوم الفاشي في الدولة بوصفها مطلقة الشمولية؛ فخارجها لا مكان لقيم إنسانية أو روحية، ناهيك عن احتيازها على أية قيمة» (موسوليني). إن الفاشية تشرّع الدولة بجعلها تقوم بدور المحكّم الأخلاقي الأعلى.

لنظرية الدولة بوصفها تنظيما وبعض النظريات القومية مقاربات مختلفة لمسألة الإقليم الذي يتعين أن يشكل الدولة. مثال ذلك أن النظرية الأولى تتعاطف مع الحركات الانعزالية المعززة بشكل جيد، في حين أن الأخيرة تعتبرها تهديدا للوحدة الوطنية. ولكن رغم أن حق الدولة في الحفاظ على نفسها ضد المخاطر الداخلية ليس بيّنا، فإن حقها وواجبها في الدفاع عن نفسها ضد المخاطر الخارجية مسلم به. الراهن أنه في غياب حكومة عالمية، يعتبر هوبز العلاقة بين الدول علاقة حرب مستديمة.

ب.ج.

Kenneth Dyson, *The State Tradition in Western Europe* (Oxford, 1980).

Robert Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (Oxford, 1974).

*** الدولية، فلسفة العلاقات.** مجموعة التعاليم والأفكار والتبريرات والإعفاءات التي ترشد دراسة وربما ممارسات الدول ذات السيادة في تعامل بعضها مع بعض. ثمة موقفان عامان أفصح عنهما، الأول متبنى أساسا من قبل طلاب علم السياسة (وحتى السياسيين)، والثاني من قبل طلاب القانون (والقانونيين). غير أن كليهما لم ينجح في لفت انتباه الفلاسفة إلا في الآونة الأخيرة.

يسمى الموقف الأول عادة «بالواقعي» لأنه يقول باعتبار الدول على الحال الذي هي عليه (وفق موروث ثيوسيديس وميكيافيللي). السيادة هنا نوع من الاستثناء من القيود الأخلاقية التي تسري على الأفراد رجالا ونساء. حكام الدول تسيرهم «ضرورات» الفوضى الدولية، المتصورة عادة في شكل *دولة الطبيعة الهوبزية، كي يدافعوا عن مصالح رعاياهم دون احترام لحقوق غيرهم. (الدراسات الاستراتيجية والأمنية هي التعبيرات السياسية عن هذه الرؤية الواقعية.)

أفضل تسمية للموقف الثاني هي «القانونية»، فهي تعتبر المجتمع الدولي، قياسا على المجتمع

الديمقراطي، عالما تحكمه قواعد. في غياب سلطة عالمية تشكل مصدر القواعد المتطلبة، تشتق تلك القواعد مما تقبله الدول القائمة صراحة أو ضمنا ـ ومن ثم فإنها سوف تستمد من العادات، المعاهدات، والأعراف ـ أو من بعض صيغ *القانون الطبيعي. (نظرية الحرب العادلة هي النتاج الأخلاقي لهذه الرؤية القانونية.)

المسألة الأكثر أهمية هنا هي مسؤولية الحكام؛ الرؤية الواقعية تدعي فحسب أنها لاأخلاقية، فمفاد زعمها الرئيسي أن الحكام ملزمون أخلاقيا تجاه رعاياهم أو مواطنيهم ويتوجب السماح لهم أو التماس العذر لهم في القيام بكل ما يتوجب عليهم القيام به لضمان أمن رعاياهم ورفاهتهم. تقر الرؤية القانونية أنه لا شيء يمكن القيام به لأولئك الرعايا لا يتسنى لهم أنفسهم القيام به فرادى لأنفسهم. بحسبان أنهم لا يستطيعون قتل الأبرياء لإنقاذ حيواتهم الشخصية، لا سبيل لقتل الأبرياء باسمهم. وكما يقترح هذا المثال، ركزت حجج المسؤولية أساسا على سلوكيات الحرب، حيث وكد الواقعيون [*inter arma silent leges*قانون الصمت في الحرب، أو شعار لا صوت يعلو فوق صوت المعركة]، في حين يرفض القانونيون الصمت حتى في وقت الحرب. غير أن الخلاف يطال مسائل الدبلوماسية والتجارة. هنا أيضا يسلك حكام الدول عادة كما لو أن القيود الأخلاقية العادية تخفف أو ترفع كلية عنهم: الرجال المحترمون لا يتجسسون على بريد بعضهم البعض، لكن الحكام يشرعون التجسس (ويقومون بتمويله) دون أن يروا غضاضة في ذلك.

تثار المسألة نفسها في نقاشات *العدالة التوزيعية، التي تعتبر عادة متعلقة بالمعاملات المحلية لا الدولية. وبالطبع فإن التجارة عبر الحدود محكومة بالمحاذير نفسها (ضد الاحتيال مثلا) التي تحكم التجارة الداخلية. *الأسواق دولية؛ القانون الدولي كان في أصله قانونا للسوق. غير أن الحكومات ليست دولية، وبصرف النظر عن إلزامات رجالات الحكومة بخصوص تعزيز العدالة ـ أو إعادة توزيع الموارد، تأسيس «أرضية» للرفاهة، حظر الممارسات التمييزية، وما شاكل ذلك ـ فإنهم مدينون بها لرعاياهم لا للأجانب. غير أن هذا الرؤية، السائدة لردح طويل من الزمان، قد أصبحت تتعرض لقدر متزايد من النقد من قبل كتّاب رغبوا في مواجهة حالات *الإجحاف المتطرفة في المجتمع الدولي. ربما تكون المعونة الخارجية ملزمة بقدر إلزام الرفاهة المحلية. لعله يتعين تطبيق *مبدأ الاختلاف على مستوى عالمي. من المرجح أن يكون القانونيين أكثر تعاطفا من الواقعيين مع مثل هذه المقترحات، ولكن حتى بالنسبة لهم تعد تلك المقترحات بسطا للقانون والأخلاق على نطاقات أوسع. قد يقال إن العدالة التوزيعية الدولية لا تتطلب إصلاح العلاقات الدولية بقدر ما تقتضي إبطالها ـ في صالح محلية عالمية جديدة. سوف يستعاض عن الدول ذات السيادة بعالم من أفراد يحتازون على حقوقهم.

أي.والز.

*الإمبريالية.

Charles R. Beitz, *Political Theory and International Relations* (Princeton, NJ, 1979).

Hedley Bull, *The Anarchical Society: A Study of Order in World Politics* (London, 1977).

Terry Nerdin, *Law, Morality, and the Relations of States* (Princeton, 1983).

*** دوهرنج، يوجين (1833–71).** مفكر اشتراكي مبرز، بدأ بدراسة القانون ثم أصبح يدرّس الفلسفة والاقتصاد في جامعة برلين. تأسيسا على مادية فيورباخ، طور دوهرنج مذهبا تفاؤليا إلحاديا يرتبط *بوضعية ميكانيكية إلى حد مناسب. من هذا أعد مقترحات لإصلاح المجتمع تميزت بكونها طوباوية. في عام 1875 شن عليه انجلز هجوما عنيفا في كتابه *Anti-Duhring* حيث طرح إنجلز *ماديته الديالكتيكية (ومادية ماركس الديالكتيكية فيما يفترض) بديلا *للمادية الأكثر فجاجة التي يقرها دوهرنج.

د.مكل.

*** دوهيم، بيير (1861–1916).** عالم فيزياء فرنسي، فيلسوف، ومؤرخ للعلم اشتهر بتبني كواين لمبدئه الذي يقر استحالة أن تحتاز النظريات بذاتها على نتائج امبيريقية، فهي لا تحتاز عليها إلا في شكل مركبات. يتأرجح المذهب الذي يقره دوهيم بين *الذرائعية الشاملة التي طرحها في *To Save the Phenomena* و*المواضعتية المشوبة بما اعتبر واقعية بنيوية في *Aim and Structure*. إذا أمكن اشتقاق أية خاصية من نجاح النظرية الفيزيقية، فإن سر هذا النجاح يكمن عنده في البنية الرياضية المفضلة عند العقول «الفرنسية»، لا في خيوط وبكرات الذرية الإنجليزية. هكذا افتتن دوهيم ـ كما أسهم ـ في الديناميكا الحرارية الفينومولوجية المعبر عنها في معادلات تفاضلية مجردة.

ن.سي.

ر.ف.هـ.

*الكلية.

P.M.M. Duhem, *To Save the Phenomena*, tr. E. Doland and C. Maschler (Chicago, 1969).
——, *The Aim and Structure of Physical Theory*, tr. P. Wiener (Princeton, NJ, 1982).

*** الديالكتيك.** في اليونان القديمة، كان الديالكتيك شكلا في الاستدلال يتم عبر السؤال والجواب، استخدمه أفلاطون. في العهد القديم اللاحق والعصور الوسطى، استخدم المصطلح غالبا ليعني المنطق فحسب، غير أن كانت طبقه على براهين تثبت أن مبادئ العلم تشتمل على جوانب متناقضة. اعتقد هيجل أن كل المنطق وتاريخ العالم نفسه يتبع طريقا ديالكتيكيا، حيث تتجاوز التناقضات الداخلية، لكنها تفضي إلى تناقضات جديدة تتطلب بدورها حلولا. أما ماركس وإنجلز فقد منحا دياكلتيك هيجل أساسا ماديا؛ ومن هنا جاءت *المادية الديالكتيكية.

ب.س.

Peter Singer, *Hegel* (Oxford, 1983), ch.5.

*** الديالكتيكية، المادية.** الاسم الرسمي الذي وصفت به الفلسفة الماركسية من قبل أنصارها في الاتحاد السوفيتي والمنتسبين إليهم في بلدان أخرى. غير أن ماركس وإنجلز لم يستعملا هذا المصطلح قط، رغم أن الأخير قارن بطريقة إيجابية بين كل من «الديالكتيك المادي» و«الديالكتيك المثالي» عند هيجل، فضلا عن الموروث الألماني المثالي، والمنظور «الديالكتيكي» عند الماركسية بالموقف «الميكانيكي» أو «الميتافيزيقي» الذي اتخذه أنصار المذهب المادي في القرن التاسع عشر. أعمال إنجلز، خصوصا *Anti-Duhring* الذي صدر عام 1878 و*Dialectics of Nature* الذي نشر في 1875–82، كما نشر بعد وفاته عام 1927، هي المصدر الأساسي لتعاليم المادية الديالكتيكية.

وفق هذا المذهب، السؤال الأساسي في كل الفلسفة هو: «أيهما أسبق المادة أو الوعي؟» سؤال الأسبقية يعبر عنه أيضا بالسؤال «أيهما، المادة أو الوعي، هو مصدر الآخر؟» تقر *المادية أولية المادية، في حين تقر المثالية أولية الوعي. المؤلهة، التي تقر أن المادة قد خلقت من قبل وعي فوق طبيعي، تعد الشكل الأساسي *للمثالية؛ تحت عنوان «المثالية الموضوعية» أحيانا تميز هذا عن «الذاتية المثالية»، الرؤية التي تقر أن العالم المادي لا يوجد إلا نسبة للعقل الفرد. رغم أنه لا يبدو أن هذين النوعين من المثالية يجعلان من الوعي «مصدر» المادة بالمعنى نفسه، فإن سبيل اعتبار المادية للمادة «مصدرا» أقل وضوحا. لأنه غالبا ما يزعم أن نتائج العلم الحديث تدعم المادية ضد المثالية، يبدو أن أنصار المادية الديالكتيكية يقصدون التصديق على أي تصور في العقل يفضي إليه البحث العلمي، لكنهم يعتقدون أننا نعرف أصلا ما يكفي للثقة بأن النظرية الناتجة سوف تضمن استبعاد المؤلهة وكل تصور مثالي آخر.غير أن الماديين الديالكتيين يصرون أيضا على أن الفكر يتعلق بطريقة حتمية بعينها بالمادة، حيث يقوم بوظيفة «صورتها» أو «انعكاسها»؛ عالم الوعي هو العالم المادي «وقد ترجم إلى أشكال الفكر». يبدو أن مفاد هذه العبارة الأخيرة أن الفكر معطى في أشكال محددة، تقوم بينها علاقات محددة (خصوصا العلاقات التطورية)، موضوعها هو «الديالكتيك».

أحيانا تُعطى «أولية المادة على «الوعي» تأويلا ابستمولوجيا. يُتهم المثاليون بالنزوع شطر الارتيابية فيما يتعلق بمعرفة العالم المادي، في حين يقر الماديون أن العالم المادي قابل لأن يعرف عبر العلم الامبيريقي. عادة ما تدعم هذه الثقة بالركون إلى النجاحات العملية التي حققها العلم الامبيريقي، عبر نتائج التجريب (الذي يتضمن تفاعلا عمليا بين المجرب والعالم) والثمار التقنية الناجمة عن العلم الامبيريقي. الممارسة هي المعيار الوحيد *للصدق. الشكوك والأسئلة التي لا تحتاز على أهمية عملية تطرح جانبا؛ شكوك الفلسفة المثالية إنما تدحض على هذه الشاكلة.

إذا كان التعارض بين المثالية والمادية يتعلق بالسؤال الأساسي في الفلسفة، فإن التعارض بين الميتافيزيقا والديالكتيك يتعلق بالمسألة الأساسية في المنهج. المقصود بالنهج «الميتافيزيقي» هو المشروع الميكانيكي الذي عرفه العلم المبكر، والذي يعتقد أنه تعرض للشك بسبب اكتشافات نظرية المجال الكهرومغناطيسية. غير أن الديالكتيين الماديين، متتبعين إنجلز، يؤيدون (على الأقل نسخة معدلة من) نقد العلم الحديث المبكر الذي طرحته المثالية الألمانية و«فلسفتها في الطبيعة» (التي تعارض الصورية والردية وتؤكد ظواهر الترابط العضوي والانبثاق النوعي). هكذا نجد أن أشهر التهم ضد المادية الميتافيزيقية هي أنها تغفل الطبيعة التطورية أساسا للمادية، وتحاول رد كل التغيرات إلى تغير نوعي، وتخفق في ملاحظة التناقضات الداخلية في طبيعة الأشياء المادية بوصفها مصدر التغير الأساسي. الترياق هو اعتبار قوانين الفكر الديالكتيكية، التي توجز أحيانا على النحو التالي:

1. وحدة النقائض. تتضمن طبيعة كل شيء تعارض داخلي هو التناقض.

2. الكم والنوع. التغير الكمي يفضي دائما إلى تغير أو تطور نوعي.

3. نفي النفي. التغير ينفي ما تغير، والنتيجة تنفى بدورها، لكن هذا النفي الأخير يفضي إلى المزيد من التطور ولا يعود إلى ما بدأ به.

(أحيانا يعرض شراح *«الديالكتيك» هذه الفكرة الأخيرة باستعمال لغة «طريحة - نقيضة - جميعة»؛ غير أن هذه اللغة لا تميز الماديين الديالكتيين. على اعتبار أن هيجل لم يستخدمها إطلاقا، ولم يستعملها ماركس سوى مرة واحدة، في سياق تهكمي، يسهل أن نفهم لماذا يعد استخدامها دائما تقريبا آية على الجهل أو العداء للفكر الديالكتيكي - وعادة ما يدل على الاثنين معا).

بوصفها الفلسفة الرسمية للاتحاد السوفيتي، تعد المادية الديالكتيكية دائما سطحية وعقيمة ، لأن كل محاولات الإبداع أو التفكير النقدي من جانب ممارسيها تسحق من قبل الاستبدادية، القمع السياسي، والخوف. الغريب، أن الفلسفة التي كرست نفسها لتحدي السلطة الدينية التقليدية وتمجيد الإبداع النوعي والتطور التقدمي المستمر قد أصبحت أشهر مثال على الدوجماطيقية المتحجرة، بحيث أصبحت عاجزة عن التطور الداخلي وعن الاستجابة للتغيرات المتلاحقة في العلم والفلسفة، وغالبا ما تنتهي بتكرار عبارات جوفاء مستدانة من القرن الماضي. غير أن هذا يعتم بسهولة حقيقة أن الأهداف الأساسية في المادية الديالكتيكية تظل إلى حد كبير متجانسة مع روح الفكر العلمي العقلاني التقدمي، التي تواصل إدراك تعارض أساسي بين النظريات العلمية والأساطير الدينية، وتعنى بالتغيرات العلمية التي طرحت بسبب إخفاق مشروع القرن السابع عشر الميكانيكي، وتنشد ميتافيزيقا علمية بوصفها قاعدة لرؤية تنويرية للعالم.

أي.و.و.

V.G. Afanasyev, *Marxist Philosophy*, 4th edn. (Moscow, 1980).
Maurice Cornforth, *Dialectical Materialism* (New York, 1971).
Friedrich Engles, *Anti-Duhring* (Moscow, 1992).
——, *Dialectics of Nature* (New York, 1973).
David Ruben, *Marxism and Materialism*, 2nd edn. (Brighton, 1979).

*** دي بوفوار، سيمون (1908–86).** فيلسوفة وجودية فرنسية، ربما اشتهرت بوصفها منظّرة نسوية وراوية، وبوصفها حبيبة ورفيقة جان بول سارتر الذي شاركته علاقة مفتوحة شهيرة استمرت طيلة حياتهما. تعتبر نفسها أحد أتباعه وغالبا ما تستشهد بأعماله في أعمالها، لكنها أثرت بدورها فيه كثيرا، عبر النقاشات التي جرت بينها وعبر النقد الذي كان متوقعا منها أن تقوم به لكل عمل ينتجه.

أشهر أعمالها هو *The Second Sex* (1949)، وهو فحص ريادي للموقف الأنثوى تم وفق رؤية وجودية. تتبنى بوفوار نموذج سارتر المستمد من هجيل في الصراع بين النوعيات الذاتية - حيث يروم كل وعي تنكب التشييئ وأن يكون ناظرا عوضا عن أن يكون منظورا إليه - لوصف العلاقة بين الذكر والأنثى. الرجال يرغمون النساء على تنزل منزلة *الآخر. لذا فإن الإنسان القياسي (المتفوق على الذات *من - أجل - ذاته) يعرف ببساطة على أنه الذكر، وتغفل المرأة على اعتبار أنها مجرد تجسد في - ذاته. تقترح بوفوار أسبابا تاريخية لهذا التشيئ القمعي، كما تقوم بتفكيك أسطورة الأنثى، بما في ذلك تجريمها من قبل خمسة مؤلفين أساسيين. أيضا فإنها تقوم بمعاينة أدوار المرأة الغربية المعاصرة بوصفها بنتا، زوجة، أما، سحاقية، وعاهرة، في ضوء تحليلها الأساسي.

ولكن بصرف النظر عن مدى تأثير هذا التحليل، الذي لم يعد محسوسا، فإنه يصدق بطريقة غير مقصودة على ما يقوم بشجبه، وهذه إشكالية مستوطنة في كل محاولة لجعل الجوهرية وجودية. «المرء لا يولد امرأة بل يصير امرأة»، التي يقصد منها أن تكون لاحتمية محررة، تستلزم أن النسوية شيء نختاره، شيء أقل إنسانية، وأن الذكورية هي المعيار الذي أخطأته. لقد نقد أنصار النسوية نزوعها شطر التحدث كما لو أنه يتوجب على النساء إعادة خلق أنفسهن على صورة الرجل، عوضا عن إعادة توجيه عالم منحاز للذكر. على ذلك قليل هم الذين ينكرون صحة تشخيصها الأساسي أو أهميته.

لم تكن بوفوار من أنصار النسوية قبل كتابة *The Second Sex*، كما أنها لم تصرح بأنها كذلك قبل أن تبلغ الستين. وفق فكرتها في *الحرية الوجودية، النساء مسؤولات إلى حد كبير عن القمع الذي يتعرضن له، التنازل عن التفوق مقابل الأمن. غير أنها تأسفت لاحقا عن أجزاء الكتاب الممعنة في المثالية، والتي لم تكن مادية إلى حد كاف، وشرعت تدريجيا في التقليل من حدة شطط موقفه السارتري الأصلي في الحرية والمسؤولية، بحيث انتقلت من العزل الذي يكاد يكون وحدانيا إلى رؤية تقر أن الفرد بشكل مهم هو نتاج

خلفيته وسياقه الاجتماعي. اعترضت في نقاشها مع سارتر على نظرياته في الحرية المطلقة غير المقيدة («العبد المكبل في أغلاله ليس أقل حرية من سيده»)، القائلة بأن السجين في الزنزانة أو الحريم يعوزها. في مقالاتها *Pyrrhus et Cineas* (1944)، و *The Ethics of Ambiguity* (1947) حاولت عقد مصالحة مع رؤيتها الأقل تشددا من رؤية سارتر عبر التمييز بين نوعين من الحرية: القدرة على تجاوز وتغيير الظروف التي يجد فيه المرء نفسه، والقدرة على السيطرة عليها وتوظيفها إلى أقصى حد. هكذا طرحت في وجودية سارتر مفهوم الحرية في سياق الموقف، و«الإمكانات العينية» التي قد تعوق الناس عن تجاوز ظروفهم. أيضا فإنها سبقت سارتر في المصالحة مع الذاتانية الوجودية، المذهب الذي يقر أن الحرية الشخصية مرتبطة بطريقة يصعب تجنبها بحرية الآخرين. غير أنها عجزت مثله عن إعطاء محتوى مقنع لفكرة الحرية بوصفها مثلا أخلاقيا، أو لم تستطع، منطقيا، الهرب من قبول عوز الوجودية السارترية لأساس يمكّنها من تفضيل مشروع على آخر.

فضلا عن أبحاثها المطولة في الأخلاق (وهذا موضع وعد سارتر بالكتابة فيه لكنه لم يبر بوعده)، ناقشت بوفوار الوجودية في مقالات أقصر و سيرة ذاتية نشرت في مجلدين، وعبر روايات ومسرحيات، شأنها في هذا الأمر الأخير شأن سارتر*Old Age* . الذي اعتبرته «مناظر» لـ *The Second Sex*، أكثر سياسية، يلقي على الفقر والاستغلال جريرة جعل كبار السن أسوء حالا. صحبة سارتر، مارلو بونتي، آرون، ترأست بوفوار رئاسة تحرير المجلة اليسارية *Le Temps modernes*، التي اتخذت باستمرار موقفا مثيرا للجدل من حرب الجزائر، النسوية، وقضايا أخرى، لكنها أيضا قامت بشجب غزو المجر وتشيكوسلوفاكيا.

جي.أوج.

*الوجودية؛ هيلوس، عقدة؛ النساء في الفلسفة.

T. Keef, *Simone de Beauvoir: A Study of her Writings* (London, 1983).

C. Savage Brosman, *Simone de Beauvoir Revisited* (Boston, 1991).

A. Whitmarsh, *Simone de Beauvoir and the Limits of Commitment* (Cambridge, 1981).

*** ديدرو، دينس (1713–84).** أحد *المتفلسفين الذين يمثل فكرهم الدنيوية العلمية في التنوير الفرنسي. في عام 1750 أصبح محررا لـ Encyclopedie ، وقد أسهم في مقالاتها في مجال الأخلاق والفلسفة الاجتماعية. محاورته المفعمة بالتسلية Le Neveu de Rameau) التي بدأت في بداية ستينيات القرن الثامن عشر) تثير أسئلة مقلقة بخصوص علاقة حياة *العبقري ومطالب الأخلاق العرفية. في عدد من مقالاته الفلسفية، من قبيل pensee sur l'interpretation de la nature (1754)، يدافع عن شكل من الردية المادية بمقدورها أن تفسر ظواهر معقدة مثل الإحساس دون إشارة إلى أي شيء باستثناء المادة حال الحركة. وفق رؤيته للمعرفة البشرية وأهمية الملاحظة والتجريب في مقابل التأمل المجرد، تأثر كثيرا بأفكار جون لوك (الذي ترجم بعض أعماله إلى الفرنسية). في مجال النظرية البيولوجية، اقترح أن كل الأشياء الحية تمر بمراحل تطور، مستبقا بذلك بعض الأفكار التطورية التي سوف يشهدها القرن التالي لعصره.

جي.كوت.

G. Bremner, *Order and Change: The Pattern of Diderot's Thought* (Cambridge, 1983).

*** ديديكند، جي.و.ر. (1831–1916).** رياضي ألماني شارك بإسهامين في أسس الرياضيات. أثبت كيف يمكن لنظرية *الأعداد الحقيقية أن تتخلص من أي ركون إلى الحدس الهندسي عبر تشكيلها عوضا عن ذلك باستخدام نظرية الأعداد المُنطقة. مفاد فكرته الأساسية هنا أن كل عدد مُنطق يناظر «قطعا» في الأعداد الحقيقية، أي فصلا لكل الأعداد المنطقة إلى فئتين ليستا خاليتين، بحيث يكون كل ما في إحدى الفئتين أقل من كل ما في الأخرى. الإسهام الثاني كان عبارة عن مجموعة من المبادئ الخاصة بالأعداد الطبيعية، أصبحت تعرف اليوم باسم «مصادرات بيانو». أثبت ديديكند أن هذه المبادئ تقوم بتحديد دقيق لخصائص السلاسل العددية. كل من ذينك الإسهامين مترجمان بطريقة مناسبة في كتابه *Essays on the Theory of Numbers* (New York, 1963).

د.ب.

H. Wang, 'The Axiomatization of Arithmetic', *Journal Of Symbolic Logic* (1957).

*** دي ري ودي دكتو** (de re, de dicto). يبدو أن التمييز بين ضرورة دي ري وضرورة دي دكتو (ضرورة الأشياء في مقابل ضرورة الألفاظ) قد طرح أول ما طرح عند أبيلارد، رغم أن ثمة تلميحات له عند أرسطو. في عهد أوغسطين، أصبح يعامل بوصفه أداة مفهومية مفيدة لكنها مألوفة، حيث يظهر في شكلين: تحديد الفرق بين العامل الجملي والعامل المحمولي، بين «ضرورة (يختص الشيء س بالخاصية ص)»، و«س يختص ضرورة بأنه ص» من جهة، ومن أخرى بوصفه طريقة

للفت الانتباه إلى أغلوطة تتضمن اعتبار «ضرورة («إذا س ف ص») كما لو أنه تقر «إذا س فضرورة ص». وعلى نحو مماثل، لدينا معتقدات دي ري ومعتقدات دي دكتو. الاعتقاد، بخصوص الله، أنه خير، يختلف عن الاعتقاد أن الله خير.

جي.جي.م.

*الضرورة المنطقية.

W.V. Quine, 'Quantifiers and Proposotional Attitudes', in L. Linsky (ed.), *Reference and Modality* (Oxford, 1971).

*** ديفدسون، دونالد (1917–).** فيلسوف أمريكي طور نظرية مؤثرة حظيت بإعجاب واسع في العقل واللغة. كواين هو أكثر من تأثر به، وقد اشترك معه في الالتزام بأهمية المنطق القياسي الأساسية للميتافيزيقا، بما يترتب عن ذلك من شك في الكينونات «المفهومية» من قبيل المعاني، القضايا، الخصائص أو الصفات (*المفهومية، *المفهوم والماصدق.)

يعتقد كواين أن لغة منطق الرتبة الأولى مناسب «لتحديد البنية النهائية والصحيحة للواقع». وفق هذا الالتزام، ما الذي يحدث لتلك الأوضاع الذهنية التي يعرض عزوها *مفهومية، من قبيل الاعتقادات والرغبات؟ الإشكالية هنا أن اللغة التي نستخدمها لعزو تلك الأوضاع لا تمتثل لمبادئ المنطق الماصدقي. مثال ذلك، قانون ليبنتز ـ المبدأ الذي يقر أنه إذا كانت س = ص فإن كل ما يصدق على س يصدق على ص ـ قد يخفق حين نتحدث عن المعتقدات والرغبات. إذا اعتقدت أن كاري جرانت قد مثّل في *Notorious* ، فإن ذلك لا يستلزم أنني أعتقد ارتشبالد ليتش قد مثّل في *Notorious* ، فقد لا أعرف أن كاري جرانت هو ارتشبالد ليتش. وعلى اعتبار أن مثل هذه المفهومية أساسية بشكل معقول لأوصاف المعتقدات والرغبات، فكيف نستطيع مواءمة تلك الأوضاع ضمن نظرية كواين في العالم؟

يستجيب كواين بتبني نوع من الاستبعادية بخصوص الذهني: المقولات الذهنية لا تناسب العلم ويتوجب من ثم الاستغناء عنها. نهج ديفدسون مختلف. إنه يتفق مع كواين في أن مفهومية الأوصاف الذهنية تجعل المقولات الذهنية غير قابلة للرد ككل إلى تصنيفات الفيزيقية؛ لكنه ينكر سلوكية كواين، وفي Mental Events (1970) يوظف عدم قابلية الذهني للرد بوصفه مقدمة في برهانه على نوع من *نظرية الهوية في *العقل، الأحدية الشذوذية.

يدافع ديفدسون عن هذه النظرية بأن يفترض على نحو معقول أن كل الحوادث الذهنية تتفاعل سببيا مع الحوادث المادية. أيضا فإنه يفترض أنه أنى ما وجد تفاعل سببي، ثمة قانون محكم من قوانين الطبيعة يطوق الحوادث المتفاعلة. يبدو أن هذا يستلزم وجود قوانين سيكولوجية؛ قوانين تربط بين الحوادث الذهنية والمادية. ولكن لو وجدت مثل هذه القوانين، سوف يكون الذهني قابلا للرد إلى المادي، وهذا ما ينكره ديفدسون.

تطرح نظرية ديفسون في السببية سبيلا لحسم هذا الصراع: عنده السببية علاقة ماصدقية بين *حوادث فردية. إنها ماصدقية بمعنى أنه إذا كانت الجملة «س سببت ص» صادقة، فإنها تظل صادقة بصرف النظر عن طريقتنا في وصف س وص. لذا فإن فإن «سبب س سبّب س» جملة سببية لا تقل جودة عن «س سببت ص». غير أنها ليست تفسيرا سببيا جيدا، وهذا هو الموضع الذي تدخل منه القوانين. القوانين لا تقيم علاقة بين الحوادث إلا بقدر ما توصف هذه الحوادث بطريقة بعينها. لذا قد يجسد الحدث قانونا وفق أوصاف دون غيرها. يوظف ديفدسون هذا التمييز في محاجته البارعة وذلك على النحو التالي. على اعتبار أن الحوادث الذهنية والمادية تتفاعل سببيا، فإنه يتوجب أن تعين قانونا ما. غير أنها لا تستطيع أن تعين قانونا سيكولوجيا، إذ ليس ثمة قوانين من هكذا قبيل ـ ومن ثم يتوجب أن تعين قانونا ماديا. غير أن تعيين قانون مادي يستوجب أن تحتاز الحوادث الذهنية على وصف مادي، واحتياز وصف مادي يعني أن الحدث مادي. لذا فإن كل الحوادث الذهنية حوادث مادية.

ولكن إذا كان تفسير الظاهرة الذهنية لا يعني وصفها عبر قوانين الطبيعة، فما الذي يعنيه؟ يزعم ديفدسون أنه شكل من التفسير العقلاني المعياري: بوصف كيف يكون المرء ذهنيا، نقوم بوصفه باعتباره كائنا عقلانيا يمتثل لقوانين المنطق والاستدلال السليم. لقد طور ديفدسون هذه الأفكار بوصفها جزءا من نظريته في التأويل المتطرف (*الترجمة). إن نظريته المؤثرة في المعنى تروم توضيح المعنى عبر فكرة الصدق، بحيث يتصور بطريقة أو أخرى عبر نظرية صورية من قبيل نظرية تارسكي، ثم تطبيق نظريات الصدق على متحدثين أفراد، بطريقة مقيدة بشكل مناسب بمبادئ التأويل.

ت.سي.

*التقليص، نظريات، في الصدق؛ البرانية؛ المعنى.

أهم مقالات ديفدسون، حتى عام 1984، مجمعة في كتابيه:

Essays on Actions and Events (Oxford, 1980).
Inquiries into Truth and Interpretation (Oxford, 1984).

* **ديفيرانس** (difference). مصطلح جديد استحدثه فيلسوف *التفكيكية جاكو دريدا الذي يمارس لعبة التورية مع الفعل الفرنسي 'differer' الذي يعني «يختلف» كما يعني «يرجئ». يرد هذا المصطلح بشكل أساسي في قراءته لهوسرل، وهو يشير إلى انسياب المعنى الدائم من علامة إلى علامة (أو من لحظة إلى أخرى) في السلسلة اللغوية. نتيجة لذلك، وفق ما يجادل دريدا، هي استحالة مطلقة في تنفيذ ما رغب هوسرل في تحقيقه، عنيت المذهب الذي يتم تنظيره بإحكام في بنى ومقاميات الوعي الباطني بالزمن، أو العلاقة بين معنى الناطق واللغة بوصفها شبكة من العلامات المختلفة. لا سبيل للتقليل أو الحكم على التلاعب الذي لا ينتهي بـ «يختلف/يرجئ» - ليس هناك «مدلول عليه» أو نقطة ارتكاز «مركز لوجوسية» في الوعي، المعنى، أو الصدق.

سي.ن.

Jacques Derrida, *'Speech and Phenomena' and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*, tr. David B. Allison (Evansoton, Ill., 1973).

* **دي فينيت، برونو** (1906-85). عالم رياضيات إيطالي ومنظّر في *الاحتمال أسست أعماله، المعقدة تقنيا وإن كانت متخلفة بطريقة ما فلسفيا، للتأويل الذاتاني المحدث للاحتمالات بوصفها معتقدات محابية لشخص يحكم، تتنزل منزلة وسطا بين الاعتقاد التام والإنكار التام. يبدو أن مثل هذه الرؤى تستخف بحدسنا بأن الاحتمالات أكثر موضوعية من هذا. تعين إنجاز دي فينيت في إثبات أنه بفرض الاتساق الذي يشكل الحد الأدنى من القيود على أحكام المرء (تعميم الاتساق)، تلزم نتيجتان: فئات الأحكام المختلفة مبدئيا سوف تتقارب عبر تعديل الاحتمالات في ضوء الشواهد المضافة، ؛ وفي السياقات الأكثر أهمية نسبة إلى العلم، يتوجب أن تتقارب من التكرار النسبي الملحوظ لنتاجات المحاولات المتكررة. لذا، فإن النظرية الذاتانية تتيح مجالا لمفاهيم الإجماع والتكرار النسبي الموضوعية.

جي.ل.

B. de Finitti, *Theory of Probability*, 2 vols. (New York, 1974).

* **ديكارت، رينيه** (1569- 1950). لا جدال في أن ديكارت هو المهندس المعماري لثورة القرن السابع عشر الفكرية التي أشاعت الاضطراب في أرجاء تعاليم *مدرسية العصر الوسيط وعصر النهضة، وطرحت الأسس الفلسفية لما نعتبره عصر العلم «الحديث». عندما كان صغيرا، أرسل إلى كلية لو فلتش في آنجو التي كانت أسست لتوها، حيث حصل من اليسوعيين على أساس صلب للفلسفة المدرسية التي سوف يعمل لاحقا على تقويضها. هكذا كتب لاحقا قائلا «لاحظت باحترام للفلسفة أنه بالرغم من أنه قد بحث فيها من قبل أفضل العقول، لم تتضمن فكرة لم يتم الجدل حولها، ومن ثم لم تتضمن فكرة لم يكن ثمة شك في أمرها» (*Discourse on the Method*, pt. I) («المقال في المنهج»). في سني شبابه المبكرة لاحظ في مناهج وسبل استدلال الرياضيات ضرب الدقة واليقين الذي أعوزته الفلسفة التقليدية: «إن تلك السلاسل الطويلة، المكونة من استدلالات غاية في البساطة والسهولة، التي يستخدمها علماء الهندسة في أكثر برهناتهم صعوبة، مكنتني من افتراض أن كل ما يقع في نطاق المعرفة البشرية يرتبط بعضه ببعض بالطريقة نفسها» (المقال، الجزء الثاني).

كثير من أعمال ديكارت المبكرة بوصفه «فيلسوفا» من النوع الذي نعتبره الآن علميا. كتابه Le Mond)العالم، أو الكون)، الذي ألفه في بداية ستينيات القرن السابع عشر، بحث في الفيزياء والكوزمولوجيا تعمد تجنب الأدوات المدرسية، «الأشكال الجوهرية» و«الكيفيات الحقيقية»، وطرح عوضا عن ذلك مخططا تفسيريا شاملا يركن فحسب إلى مبادئ آلية بسيطة. ثمة فكرة مركزية في نهجه مفادها أن المادة في كل أرجاء الكون من نوع واحد أساسا، ومن ثم ليس هناك فرق من حيث المبدأ بين الظواهر «الأرضية» والظواهر «السماوية»، والأرض مجرد جزء من كون متجانس يمتثل لقوانين فيزيائية كلية. في مناخ القرن السابع عشر ظل بالإمكان أن تكون مثل تلك الرؤى خطرة، ولذا سحب ديكارت بحذر كتابه ذاك من دار النشر عام 1633 بعد أن سمع عن إدانة محاكم التفتيش الرومانية لجاليليو بسبب دفاعه عن فرض مركزية الشمس (وهو فرض كان يناصره ديكارت نفسه). غير أنه غامر بعد أربع سنوات بنشر عينة من عمله (دون أن يمهر اسمه عليها)، *Geometry, Optics, Meteorology*. مقدمة هذه العينة من الأبحاث لم تكن سوى Discourse on the Method of Rightly Conducting Reason and Reaching the Truth in the Sciences الذي سوف يعد عملا فلسفيا كلاسيكيا. جزء من هذا كان عبارة عن بيوجرافيا، وجزء آخر

تلخيص لآراء ديكارت العلمية (فضلا عن عرض لبعض المواضيع المركزية كان ناقشها في بحثه *Le Mond* الذي بقي طي الكتمان). غير أن شهرة الكتاب إنما ترجع إلى الجزء المركزي القصير الذي يناقش فيه أسس الدراية بوجود الله، والتمييز بين العقل والجسم. البراهين الميتافيزيقية المتضمنة هنا، وبسطت إلى حد كبير في عمله الفلسفي العظيم *Meditations on First Philosophy* "التأملات في الفلسفة الأولى» (الذي نشر عام 1641)، يشكل الجوهر الفلسفي في النسق الديكارتي.

غالبا ما يقال أن ديكارت دشن الفلسفة الحديثة بجعله مسائل تسويغ المعرفة المسائل الأساسية التي يتوجب مناقشتها في هذا المجال. ولكن بالرغم من أنه رام حقيقة في كتابيه *Discourse* و *Meditations* تشييد أسس ابستمولوجية جديرة بالثقة لنسقه الجديد، فإننا نسيء تأويل مذهبه إذا اعتبرناه معنيا أساسا بمسائل أبستمولوجية بالمعنى الأكاديمي الحديث. الديكارت الذي يعرض غالبا في كتب اليوم التدريسية فيلسوف مستحوذ عليه من قبل أسئلة مثل «كيف أعرف أنني يقظ حقيقة؟»، أو «هل يمكن أن يكون الواقع بأسره مجرد حلم؟». ولكن بالرغم من أن بعث الاهتمام بالارتيابية في القرن السابع عشر أثر في الإطار الذي اختاره ديكارت لعرض براهينه، فإنه لم يكن مهتما اهتماما أساسيا بالإسهام في تلك المناظرات. «الغاية من براهيني» كما يقول في ملخص "*Meditations*ليس إثبات ما تقوم بإثباته ـ وجود عالم حقيقي واحتياز الكائنات البشرية على أجساد وما في حكم ذلك ـ إذ ليس ثمة من ارتاب بجدية في مثل هذه الأمور». لقد تعينت غايته الأساسية في تبيان كيف يمكن لعالم الفيزياء، العالم القابل لأن يوصف رياضيا، أن يخطّط بطريقة جديرة بالثقة ومستقلة عن أحكام أدواتنا الحسية الغامضة والمضللة.

بدأ ديكارت مشروعه الخاص «بإبعاد العقل عن الحواس» بملاحظة أن «الحواس تخدعنا من وقت لآخر، ومن الحكمة ألا نثق إطلاقا في من خدعنا ولو مرة واحدة» (التأمل الأول). يحجم ديكارت عن ضرب أمثلة على هذا «الخداع»، لكنه يلمح في وقت لاحق إلى حالات نمطية من قبيل العصا المستقيمة التي تبدو مثنية في الماء: المظاهر البصرية قد تكون مضللة. غير أنه يسلّم أحيانا بعدم وجاهة مثل تلك الشكوك: ليس هناك قدر من الشواهد على عدم جدارة حواسي بالثقة المفترض قادر على أن يجعلني أشك في أنني أجلس أمام المدفأة ممسكا بقطعة من الورق بيدي. في هذه المرحلة، يطرح ديكارت «برهان الحلم» الشهير: «ليست هناك علامات يقينية تميز حال الصحو عن حال النوم»، ومن ثم فإن اعتقادي بأنني أجلس أمام المدفأة قد يكون باطلا (فقد أكون نائما في سريري). في صياغة عرضه الأولى، يقتصر برهان الحلم على دحض أحكام بعينها قد أقوم بإصدارها بخصوص ما أقوم به، أو ما أعتقد أنه أمامي؛ لكن ديكارت يثير شكوكا أكثر تطرفا بخصوص وجود فئات الأشياء المادية كلها. في شكلها الأكثر مبالغة أو «شططا» (على حد وصف ديكارت نفسه)، يعبر عن تلك الشكوك عبر استحضار متعمد لفرض «الشيطان الماكر والخبيث ذي القدرات الأعظم» الذي يحاول خداعي بكل الطرق الممكنة. ربما تكون «السماء، الأرض، الألوان، الأشكال، الأصوات، وكل الأشياء الخارجية» مجرد «أضغاث أحلام اختلقها ليوقعني في شرك حكمي» (نهاية التأمل الأول).

الحقيقة الأولى التي تنجو من منجم الشكوك هذا هي يقين المتأمل بوجوده هو نفسه. «ليخدعني الشيطان قدر ما يستطيع... أنا أكون، أنا موجود، أمر يقيني، طالما طرح من قبلي أو تم تصوره في عقلي» (التأمل الثاني). يعرف هذا غالبا باسم برهان الكوجيتو، وهي تسمية مشتقة من عبارة *"*Cogito ergo sum*أنا أفكر، إذن أنا موجود»). عند ديكارت، يقينية الكوجيتو أمر مؤقت بطريقة مثيرة: لا أستطيع أن أتيقن من وجودي إلا مادمت أفكر. غير أن ديكارت يحاول أن يعيد تشييد نسق تام من المعرفة الجديرة بالثقة من هذا التبصر المتذبذب سريع الزوال. يرتهن السبيل من اليقين الذاتي إلى اليقين الموضوعي بقدرة المتأمل على إثبات وجود إله كامل هو مصدر كل الحقيقة. في برهانه العلي، الذي تعرض لكثير من النقد، يجادل ديكارت بأن المحتوى التمثيلي لفكرة الكمال الكلي التي يجدها في نفسه عظيم إلى حد يستحيل معه إمكان أن يكون قد شكلها من مصادر عقله؛ يتوجب على علة الفكرة المشتملة على هكذا كمال أن تكون كاملة هي نفسها، ما يستلزم وجوب أن يكون واضع الفكرة في عقله («كالعلامة التي يضعها الفنان على أعماله») كائنا كاملا موجودا حقيقة ـ الله (التأمل الثالث). في فترة لاحقة، يدعم ديكارت هذا الإثبات بصيغة من صيغ ما أصبح يعرف بالبرهان الأنطولوجي: على اعتبار أن الله، بالتعريف، هو مجموع كل الكمالات، ولأن الوجود نفسه كمال، يلزم أنه «لا سبيل لفصل الوجود عن الله إلا بقدر ما هناك من سبيل لفصل كون مجموع زوايا

المثلث قائمتين عن جوهر المثلث» (التأمل الخامس).

الأهمية المركزية التي يحتازها *الله في نسق ديكارت إنما تكمن في دور الله بوصفه ضامنا لجدارة المعرفة البشرية بالثقة. غالبا ما يضل البشر في تفكيرهم، لكن السبب في ذلك إنما يرجع إلى تعجلهم في الموافقة على قضايا لا يستبان صدقها. ولكن طالما قاموا بتوظيف قدرة العقل التي وهبها الله لهم بطريقة صحيحة، بحيث لا يقبلون سوى ما يقومون بإدراكه حسيا بطريقة واضحة ومتميزة، سوف يكون بمقدورهم الثقة في تجنب الخطل (التأمل الرابع). ثمة إشكالية تواجه هذا البرهان انتبه إليها أحد نقاد ديكارت المجايلين له، أنتوني آرنولد: إذا كنا نحتاج إلى إثبات وجود الله كي نؤكد جدارة العقل البشري بالثقة، فكيف نستطيع التأكد من جدارة الاستدلال الذي احتجنا إليه لإثبات وجوده بالثقة أصلا؟

ظلت محاولات ديكارت لتنكب هذه «الدائرة الديكارتية» موضع جدل مستمر؛ بكلمات تقريبية، يبدو أن نقطة بدئه تقر وجود حقائق أساسية بعينها محتواها بسيط وبيّن إلى حد يمكّننا من الثقة بها حتى لإثبات وجود الله، وهكذا يتخلص من الدائرية. الكوجيتو - يتوجب أن أوجد ما دمت أفكر - هو أحد الحقائق التي يقصدها ديكارت. فكرة الحقائق المعتمدة على نفسها، المضمونة فحسب من قبل محتواها، الغاية في البساطة، تحتاز على بعض الفتنة. لكن ثمة إشكالية تظل باقية - الواقع أن ديكارت هو الذي أثارها - مفادها أنه يبدو أنه بالإمكان تخيل أن يكون فهمنا لمثل تلك الحقائق مشوها بطريقة منظومية. لقد أثار التأمل الأول الشك الكابوسي الخاص بإمكان اقتدار خالق كلي القدرة على جعلي أخطئ «في كل مرة أضيف اثنين إلى ثلاثة أو أعدّ أضلاع المربع، أو حتى في أمور أكثر بساطة إذا تسنى تخيلها». إذا تم الارتياب في أكثر أحداس العقل أساسية، يبدو أن الدائرية تظل أحجية لا حل لها: لا سبيل لتوظيف العقل في تسويغ أحداسه دون دائرية. بقدر ما توجب على ديكارت السيطرة على هذه الإشكالية، يبدو أنه يقر أن اليقين السيكولوجي غير القابل للمقاومة الذي تحتازه تلك الحقائق يبدد كل الشكوك المعقولة التي يمن إثارتها: «إذا كان المعتقد راسخا إلى حد يستحيل علينا وفقه الشك فيما اقتنعنا به، فليس ثمة أسئلة أخرى يتوجب علينا إثارتها: لقد حصلنا على كل ما نستطيع أن نرغب بشكل معقول في الحصول عليه» (المجموعة الثانية من الردود على الاعتراضات على التأملات). وفق أحد التأويلات التي طرحت لهذا النص الذي طالما تعرض للنقاش، يتراجع ديكارت عمليا عن زعمه بتوفير أسس مضمونة ومسوغة بطريقة لا تتزعزع للمعرفة، وينزع شطر موقف يستبق في بعض الجوانب الموقف الذي سوف يتخذه هيوم بعده بقرن من الزمان: يتوجب على الكائنات البشرية أن ترضى بما تنحو بهم طبيعتهم بطريقة لا تقاوم صوب الاعتقاد فيه: ليس ثمة ضمانات «مطلقة».

بصرف النظر عن إشكالية أسس نسق ديكارت المحيرة، ومنزلة هذه الأسس الابستمولوجية، يتضح أن ديكارت نفسه يعتقد أنه إذا استطاع أن يمضي قدما إلى حد إثبات وجود الله، «حيث تكمن كل حكمة العلم مخبأة»، سوف يتسنى له تكريس علم فيزيقي منظم، يغطي «كل تلك الطبيعة المادية التي تشكل موضع الرياضيات البحتة» (التأمل الخامس). النسخة الأكثر تطورا للنسق الناتج الخاص بالعلم «المُريِّض» [نسبة إليالرياضيات] نشرها ديكارت في كتابه الضخم *Principles of Philosophy* («مبادئ الفلسفة») الذي صدر باللاتينية عام 1644). يعرّف ديكارت المادة بأنها امتداد (طول، عرض، ارتفاع)، كما تفسر كل الظواهر الملحوظة ببساطة عبر مختلف تعديلات (أو «هيآت») المادة الممتدة - أي حجم وشكل مختلف الجسيمات التي تنقسم إليها (مبادئ الفلسفة، الجزء الثاني، الفقرة 64). وفي حين أن هذا النهج الكمي في الفيزياء يشكل تقدما غاية في الإفادة (ويظل أساس منظور العلم الحديث)، فإن ديكارت واجه صعوبات في تفسير كل خصائص الكون بوصفها هيئات جوهر ممتد. حتى حقيقة أن مادة الكون في حال حركة يبدو أنها تأخذنا إلى ما هو أكثر من امتداد ثلاثي الأبعاد (*الديكارتية) - ما جعل ديكارت يلجأ إلى قدرة الله: «في البداية خلق الله المادة، بحركتها وسكونها؛ أما الآن... فهو يقوم بحفظ كمية الحركة نفسها في العالم كما وضعها في البداية». من انتظام وثبات الله، يشتق ديكارت مبادئ عامة مهمة من قبيل قانون حفظ الحركة المستقيمة؛ أيضا فإنه يخلص إلى عدة قواعد رياضية لحساب نتائج حالات الاصطدام بين الأجسام، وهي تفترض جميعها حفظ كمية الحركة (المقاسة بضرب الحجم في السرعة). ورغم أن ديكارت غالبا ما يوصف بأنه من أنصار النزعة القبلية في العلم، ورغم أن المبادئ البنيوية الأساسية في فيزيائه قد خلص إليها بطريقة مستقلة عن الخبرة، فإنه يؤكد أنه على مستوى أدنى ليس بمقدور العقل وحده أن يحدد أي الفروض المختلفة المتسقة مع تلك المبادئ العامة يعد في الواقع صحيحا: «هنا لا أعرف سبيلا

أخرى خلافا للبحث عن مختلف الملاحظات التي تختلف نتاجاتها يتم وفقها تحديد التفسير الصحيح» (المقال، الجزء الرابع).

طموحاته العامة في الفلسفة - العلم كانت توحيدية: الفلسفة بأسرها، فيما يلحظ، أشبه ما تكون بشجرة جذورها الميتافيزيقا، جذعها الفيزياء، وفروعها العلوم الخاصة، القابلة لأن ترد إلى ثلاثة مواضيع أساسية - الطب، الميكانيكا، والأخلاق. غير أن الصورة الديكارتية لنسق شامل موحد في المعرفة ينحلّ فجأة حين يعرض لظاهرة الفكر. لأسباب متعددة - دينية، ميتافيزيقية، وعلمية - اعتقد ديكارت أن العقل، أو «جوهر الفكر» (*res cogitants*)* متميز كلية عن عالم المادة. المادة ممتدة، قابلة للقسمة، مكانية؛ العقل غير ممتد، وغير قابل للقسمة وليس مكانيا. الناتج نظرية تعرف بالثنائية الديكارتية - الرؤية التي تقر أن العقل أو النفس (فديكارت لا يميز بين هذين الحدين) «متميز كلية عن الجسم، وهو لا يخفق في أن يكون هو ما هو لو أن الجسم لم يوجد» (المقال، الجزء الرابع). بعض من براهينه على لامادية العقل ضعيفة غاية الضعف: في *Discourse* يخلص بطريقة سيئة، من قدرته (المزعومة) على التفكير في نفسه دون جسم، إلى أن الجسم ليس ضروريا لجوهره بوصفه كائنا مفكرا. ثمة براهين أخرى أكثر أهمية: في الجزء الرابع من *Discourse* يلحظ أن القدرة على الاستدلال واستخدام اللغة تتضمن القدرة على الاستجابة لسبل مركبة بطريقة غير محدودة «لكل عوارض الحياة»، وهذه القدرة تتجاوز أي شيء يمكن ضمانه عبر أداة إثارة - استجابة. منطوقات الحيوان ليست لغة أصيلة، بل استجابات آلية لمؤثرات خارجية وداخلية، ومن ثم «فإن البهائم» لا عقول لها - مجرد آلات ميكانيكية ذاتية الحركة.

أحد الأسباب التي تجعل هذه النتيجة تبدو مناوئة للحدس أنه حتى إذا اتفقنا على أن الحيوانات تعوز الفكر والعقل الأصيلين، فإن هذا لا يحول فيما يبدو دون احتيازها على بعض الصفات «الذهنية» - الوعي الحسي، مثلا. *الإحساس يشكل إشكالية لديكارت حتى في حالة الكائنات البشرية. إذا كانت النفس الجوهرية عقلا لاماديا صرفا، يتميز كلية عن الجسم، سوف يصعب تفسير الخصائص التي تختص بها مشاعرنا وإحساساتنا، التي تبدو بدهيا مرتبطة بطبيعتنا الجسدية بوصفنا مخلوقات من لحم ودم. الروح المحضة، مثل الملَك، لا تصاب بمغص في المعدة. الراهن أن ديكارت نفسه يسلم بأن «الطبيعة تعلمني عبر إحساسات الجوع والعطش واللذة والألم أنني لست حاضرا في جسدي حضور الربان في السفينة، بل مرتبط بشكل آصر ومختلط معه بحيث أشكل مع جسمي وحدة واحدة» (التأمل السادس). غير أن الصعوبة إنما تكمن في رؤية كيف يتسنى لجوهرين الواحد منهما غريب كلية عن الآخر أن يتحدا على هذا النحو. في رسالة لليزابيث أميرة بوهيما، يقول ديكارت إنه بينما يتسنى لعقولنا فهم التمييز بين العقل والجسم، فإنه يتوجب اختبار «الوحدة الجوهرية» بينهما. على ذلك، يبدو أن هذا إنما يعني التسليم بأن ما نختبره يقوض التمييز الذي (يُزعم) أن العقل يدركه.

في آخر أعماله، *The Passions of the Soul*، الذي ألفه قبيل زيارته عاثرة الحظ إلى السويد في شتاء 1649-50 (حيث أصيب بالتهاب رئوي ومات قبل أن يحتفل بعيد ميلاده الرابع والخمسين)، يفحص ديكارت الأساس السيكولوجي لمشاعرنا وإحساساتنا. رغم أن آليات الجسم ليست جزءا من طبيعتنا بوصفنا «كائنات مفكرة»، فإنه يقر قيام علاقة «مقدرة طبيعيا» تجعل الحوادث السيكولوجية تولّد تلقائيا استجابات فسيولجية بعينها؛ تعلم تلك الاستجابات، وتعلم عملية التكيف التي تسمح لنا بتعديلها في حالات بعينها، هو مفتاح التحكم في العواطف «بحيث يتسنى تحمل الشرور التي تسببها بل ويتسنى جعلها مصدرا للمتعة» (*Passions*, art. 212). هكذا يؤمل ديكارت في أن يفضي الفهم المناسب لطبائعنا بوصفنا كائنات بشرية إلى منافع حقيقية نسبة إلى سلوك الحياة - وهذا أمل يتسق مع طموح قديم عبر عنه في «المقال»، في أن نستعيض عن الفلسفة «التأملية» التي يقول بها المدرسيون بفلسفة عملية تحسن من وضع الرصيد البشري.

نسبة لكل طموحاته في تحسين الموقف الإنساني، يظل تصور ديكارت لذلك الموقف بوصفه مرتهنا باتحاد غامض بين نفس لامادية وجسم مادي غير مرض بطريقة معمقة. غير أن ما يسمى بإشكالية *«العقل - الجسم» التي تستمر في لفت انتباه فلاسفة إلى يوم الناس هذا تشهد على الطبيعة الآسرة للقضايا التي كانت تشغله. العلاقة بين العالم المادي الموصوف بلغة الفيزياء الرياضية الموضوعية، وعالم العقل الباطني، الذي لكل منا صلة خاصة مباشرة به ووعي حميم، تواجه مصاعب نظل فيما يبدو بعيدين إلى يومنا هذا عن القدرة عن حلها. غير أن السبب الذي يجعلنا مفتونين بتلك المشاكل إنما يتعين في كونها تمثل حالة الاختبار النهائي لنموذج الفهم العلمي الشامل الذي استهله ديكارت

بطريقة ناجحة ولافتة.

جي.كوت.

J. Cottingham, *Descartes* (Oxford, 1986).
———, (ed.), *The Cambridge Companion to Descartes* (Cambridge, 1992).
R. Descartes, *CEuvres de Descartes*, ed. C. Adam and P. Tannery, rev. edn., 12 vols. (Paris, 1964-76).
———, *The Philosophical Writings of Descartes*, i and ii, ed. and tr. J. Cottingham, R. Stoothoff, and D. Murdoch (Cambridge, 1985); iii, ed. and tr. J. Cottingham, R. Stoothoff, *D. Murdoch, and Anthony Kenney* (Cambridge, 1991).
B. William, Descartes: *The Project of Pure Inquiry* (Harmondswotrh, 1978).
M. Wilson, *Descartes* (London, 1978).

*** الديكارتية.** حركة دشنها رينيه ديكارت (الديكارتية تسمى أيضا «الكارتيزية» نسبة إلى «كارتيسوس»، الصيغة اللاتينية لاسمه) شكلت المشهد الفلسفي في الفترة الحديثة المبكرة، لكن تأثيرها، إلى يومنا هذا، لم يستنفد بأي حال. في القرون التي لحقت وفاته، كانت الديكارتية أساسا مشروعا جديدا في العلم الفيزيقي، أسس على مبادئ رياضية. كان ديكارت عرّف المادية بأنها *res extensa* («جوهر ممتد»)، أي كل ما يحتاز على طول وعرض وارتفاع. ينوط المشروع الديكارتي بنفسه مهمة عرض كل الظواهر الطبيعية على اعتبار أنها قابلة لأن تفسر عبر «أشكال» أو تعديلات في الامتداد؛ الواقع أن هذا يعني تبيان كيف أن كل حالات التركيب والتنوع البادين في المادة يمكن تفسيرها بالإشارة فحسب إلى حجم وشكل وحركة الجزيئات المكونة منها. في كتابه *Principles of Philosophy* (1644)، كتب يقول «أقر بحرية أنه لا مادة في *الأشياء المادية سوى ما يسميه علماء الهندسة مقدارا ويعتبرونه موضوعا لإثباتاتهم، أي ذلك الذي يقبل كل أنواع شكل التقسيم والحركة» (pt. II. are. 46).

لا ريب أن فتنة النهج الديكارتي في النصف الثاني من القرن السابع عشر تعزى في أساسها إلى إنكاره الصور والكيفيات الغامضة، وإلى توكيده وجوب ألا تركن الفيزياء إلا إلى الخصائص الرياضية «القابلة لأن تدرك على نحو واضح ومتميز». على ذلك تعالت الاحتجاجات بأن مجرد الامتداد ثلاثي الأبعاد لا يفضي إلا إلى كون خامل سلبي. لإحداث *حركة في النسق، احتاج الديكارتيون إلى اللجوء إلى الله، الذي وصفه ديكارت بأنه «العلة الأولى، الذي خلق المادة في البداية صحبة حركته وسكونه، وهو يحفظ الآن مقدار الحركة نفسه الذي وضعه في المادة منذ الأزل» (*Priciples*, pt. *ii*, art. 36). رغم أن هذا قد يبدو ضربا من الميتافيزيقا الآدهوكية، فإن القيمة الفعلية للركون إلى فعل إلهي ثابت ومستمر إنما تتعين في رفض الافتراض الأرسطي بأن المادة تنزع «بطبيعتها» إلى حال السكون، والاستعاضة عنه بالفرض الديكارتي القائل باستمرارية الحركة على خط مستقيم (الذي سوف يعرف فيما بعد بقانون العطالة). أثرت فكرة بقاء الحركة كثيرا في تطورات الفيزياء اللاحقة. غير أن الفيزياء النيوتونية أقرت أن ما يبقى هو ناتج ضرب الكتلة في السرعة الاتجاهية، وهذان مفهومان لا نجدهما عند ديكارت. وكما يستبان من «قواعد التأثير» التي يقول بها ديكارت، ما يبقى عنده هو «مقدار من الحركة» يقاس بوصفه حاصل ضرب الحجم في السرعة (حيث لا تتأثر السرعة، خلافا للمفهوم الحديث، بتغير اتجاه الحركة).

رغم أن سقوط الفيزياء الديكارتية في نهاية المطاف يعد من منظور علمي نتيجة لتشكيل نيوتن قوانين مستغرقة أعظم اقتدارا من وجهة نظر تنبوئية من أي شيء تسنى لديكارت إنجازه، تركزت كثير من المناظرات الفلسفية المتعلقة بالديكارتية حول إنكارها وجود أية قوة كامنة في الطبيعة. اعتبر البعض، خصوصا تابع ديكارت المنحرف نيكولس مالبرانش، أن هذا إنما يشكل ميزة إيجابية: إذا كانت *السببية تتضمن ضرورية النتائج، فالله وحده يحتاز على القوة المتطلبة كي يكون فاعلا سببيا حقيقيا؛ المادة في ذاتها خاملة كلية ـ «مجرد شيء ممتد». في المقابل، ارتأى ليبنتز أن اعتبار الفيزياء مجرد سلسلة من القوانين المستغرقة العشوائية التي أقرها الله يشكل خرقا *لمبدأ السبب الكافي؛ يتوجب أن تسلك المادة وفق شيء كامن في الطبيعة، ما يستوجب خلافا للديكارتية ركونا إلى فكرة القوة الموجودة في الأشياء. تبين مثل هذه المناظرات كيف أثارت الفيزياء الديكارتية أسئلة حاسمة في نهاية القرن السابع عشر، ممهدة الطريق أمام نقد هيوم المتطرف لفكرة القوة السببية ذاتها.

الجانب الأساسي من الديكارتية الذي ظل يحتاز إلى يومنا هذا على اهتمام الفلاسفة هو نظريتها في العقل. في نظريته الشهيرة التي تعرف *بالثنائية، يقر ديكارت أن العقل جوهر منفصل كلية عن الجسم، كما أن طبيعته تتميز كلية عن طبيعة أي شيء فيزيقي: إنه شيء غير مادي، غير قابل للقسمة، لا يتحيز في مكان، وليس ممتدا، «يتميز كلية عن الجسم، وما كان له ألا يوجد حتى لو لم يوجد الجسم» (*Discourse on the Method*, pt. iv). الرؤية الديكارتية في العقل، بوصفه

*«شبح في آلة» على حد تعبير جلبرت رايل، لم يعد يشايعها إلا نزر قليل من المفكرين. فمن جهة، تظل رؤيتها في طبيعة العقل غامضة، فكل ما يقال لنا هو ما لا يكونه العقل (ليس ممتدا، ليس قابلا للقسمة)، دون أن نحصل على أي تصور مرض فيما هو. وحتى إذا سلمنا بوجود مثل هذا الجوهر الروحي المحض، لا يتضح إطلاقا كيف يتفاعل مع آلية الجسم بالطريقة المتطلبة. حين أقرر التنزه سيرا على الأقدام تتحرك رجلاي، ولكن إذا كانت سلسلة الدفعات التي تنتج التحرك العضلي المطلوب ترجع عبر الجهاز العصبي إلى الدماغ، فإن العملية السببية إنما تبدأ بطريقة غامضة عبر *إرادة شبحية تظل طبيعتها وعلاقتها بالحوادث المادية بمنأى عن العلم التفسيري. الصياغة الديكارتية التي يطرحها أتباع ديكارت في نهاية القرن السابع عشر رضيت باعتبار الارتباطات القائمة بين العقل والجسم تواترات غير قابلة للرد يقضي بها الله: الله بجود عطائه يقضي بحدوث الحركات الجسمية المتطلبة حين أقرر التنزه على قدمي؛ وبالمقابل، فإنه يقضي إحساسات من النوع المناسب (بالألم أو بلون ما مثلا) يتوجب أن «تنشأ» في الروح حين تستثار أعضاء الجسم. هكذا تفضي الديكارتية عادة إلى *المناسبية فيما يختص بعلاقة العقل بالجسم: الحوادث الجسمية «مناسبة» لإنتاج حوادث ذهنية، والعكس بالعكس، لكن هذه القدرة الإنتاجية تظل خلف نطاق العلم البشري - ليس شيئا لم نستطع بعد تفسيره، بل شيء ليس بمقدور أي تصور علمي، مهما كان معقدا، أن يفسره من حيث المبدأ.

تنزع المحاولات الديكارتية إلى حل هذه الأحجية إلى إنتاج المزيد من الغموض. أحيانا يبدو أن ديكارت نفسه يعتبر العقل أو الروح «قزما» من نوع غير مادي يقطن داخل الدماغ (فهو يرى أن *الغدة الصنوبرية «المقعد الأساسي للروح»). يجادل بعض المدرسيين بوجود مركز إحساسات مشترك تدمج فيه البيانات التي نحصل عليها من الحواس المتخصصة الخمس (وهذه فكرة قام أرسطو بمعاينتها في *De Anima*, bk. III, ch. 1, 425a 14). ربما يتوقع المرء أن يكون ديكارت رفض هذه الفكرة، بسبب عدائه الوطيد للتعاليم المدرسية، وأيضا بسبب مفهومه للعقل بوصفه جوهرا غير مادي. بيد أنه لم يقبلها فحسب، بل دمجها في نظريته في التفاعل القائم بين العقل والجسم. تستقبل الغدة الصنوبرية معلومات (عبر الأعصاب) من كل أجزاء الجسم، ولا يحدث أي وعي حسي إلا بعد أن تدمج تلك المعلومات في علامة أو انطباع واحد في تلك الغدة. في «التأمل السادس» يقول ديكارت: «لا يتأثر العقل مباشرة بكل أجزاء الجسم، بل بالدماغ وحده، وربما بجزء صغير منه، الجزء الذي يشتمل على «الفهم المشترك». في عمله اللاحق، *The Passions of the Soul*، يلحظ «وجوب أن يكون هناك موضع تتحد فيه الصورتان الآتيتان عبر العينين، أو الانطباعان الآتيان عبر أداتي أي حس آخر، في صورة أو انطباع واحد قبل أن يصلا إلى الروح، بحيث لا يعرضان عليها بوصفهما شيئين بل شيء واحد» (art. 32). هذه محاجة مثيرة، إذا أنه لا يستبان لأول وهلة لماذا تتطلب صورة واحدة في العقل الواعي علامة أو انطباعا موحدا في الدماغ. في رسالته إلى مرسين في 24 ديسمبر 1640، يقول ديكارت «البديل الوحيد أن نفترض أن الروح ليست مرتبطة مباشرة بأي جزء صلب من أجزاء الجسم، بل مرتبطة فحسب بالأرواح الحيوانية الموجودة في تجاويفها، والتي تدخلها أو تغادرها باستمرار كما الماء في النهر. لا ريب أن هذا سوف يعتبر منافيا للعقل أكثر مما يجب». غير أن هذا الاقتراح أبعد ما يكون عن منافاة العقل نسبة إلى القارئ الحديث الذي ألف فكرة أن *الوعي إنما ينشأ عن مجرد مثل هذا التفاعل النشاط الكهربي المتغير والمحير الذي يحدث في اللحاء الدماغي. على ذلك فإن التأمل في إمكان أن ينشأ الوعي عن عملية مادية خالصة يبعد ديكارت كلية عن الثنائية، ويجعل مفهوم الجوهر المفارق الذي يسمى بالعقل أو الروح فضلة - وهذه خطوة لم يكن الديكارتيون على استعداد لاتخاذها، لأنهم أكدوا مثل معلمهم أن تعقيدات الفكر الواعي غير قابلة إطلاقا لأن تفسر عبر «المادة وحدها».

السبب الذي جعل المقاربة الديكارتية بقيد الحياة حتى الآن أن بعض الفلاسفة استمروا في إقرار أن ثمة شيئا بخصوص الوعي يستعصي على الأدوات التفسيرية التي يحتازها العلم الطبيعي. هناك أيضا ملمح ديكارتي ظل مؤثرا بشكل معمق، ألا وهو توكيد الذاتي أو جوانب «صيغة المتكلم» في الخبرة البشرية. الحث الديكارتي عن المعرفة يبدأ من التأملات الخصوصية التي يقوم بها مفكر وحيد؛ وعبر هذه التأملات يصل ديكارت بسرعة إلى «شفافية» الوعي التامة - الرؤية التي تقر أن لدي اتصالا مميزا بمحتوى عقلي، وأنني أعرف طبيعتي بوصفي كائنا واعيا أفضل من معرفتي بأي شيء «خارجي». من هذا يخلص ديكارت إلى أن خبراتي الخاصة (بالجوع، العطش، اللذة، والألم مثلا) تحتاز على طبيعة فينومولوجية يمكن الوصول إليها بشكل نشط

«من الداخل»، رغم أنها تعوز ضرورة نوع الوضوح والتمييز الموضوعيين اللذين ينتميان إلى لغة العلم الفيزيقي الكمية. فكرة الخصوصية الأساسية للخبرة الواعية سوف تتعرض للهجوم في بداية القرن العشرين، سيما من لودفيج فتجنشتين، لكنها لا تفقد كل أنصارها. هكذا جادل الفيلسوف المعاصر ارنست نيجل بأنه لا سبيل لأسر طبيعة الخبرة، كيف تكون نسبة لمن يختبرها، عبر تصور فيزيقاني للعالم. يمكن اعتبار هذا المنظور «ديكارتيا» رغم أنه ينزع إلى رفض التعليم الديكارتي الذي يقر وجود جوهر لا مادي مفارق اسمه «العقل»، إذ إنه تظل ثمة جوانب بعينها في الذهني تعد فذة وغير قابلة لأوصاف الفيزياء الوصفية. رغم أن الوقت مبكر جدا على معرفة ما إذا كانت بقايا الديكارتية هذه سوف تظل تحتفظ فلسفيا بموطئ قدم إلى الأبد، فإن بقائها بعد مرور أكثر من ثلاثة قرون على رحيل مؤسسها، إنما يشهد على الفتنة السرمدية التي يحتازها النهج الديكارتي في مقاربة إشكاليات الوعي المعقدة وعلاقته بالعالم الفيزيقي.

جي.كوت.

D.M. Clarke, *Ocelot Powers and Hypotheses* (Oxford, 1989).

T.M. Lennon et la (eds.), *Problems of Cartesianism* (Kingston, 1982).

L.E. Leoeb, *From Descartes to Hume* (Ithaca, NJ, 1981).

S. Nadler, *Causation in Early Modern Philosophy* (Pennsylvania, 1993).

R.A. Watson, *The Breakdown of Cartesian Metaphysics* (Atlantic Highlands, NJ, 1987).

*** ديكتاتورية البروليتاريا.** عند ماركس، الاستخدام الفعال لقوة الدولة من قبل طبقة العمال ضد أعدائها خلال فترة الانتقال من الرأسمالية إلى الشيوعية. ولأن ماركس اعتبر كل الدول السياسية ـ وهذا يسري على الديمقراطيات البرلمانية قدر ما يسري على الدول الأوتواقراطية التي يحكمها فرد واحد ـ ديكتاتوريات طبقية، بمعنى أنها تكرس بالقوة مصالح طبقة على حساب طبقات أخرى، فإن هذا المفهوم لا يعني الديكتاتورية بدلالتها العادية.

ك.م.

*الماركسية.

K. Marx, *Letter to Weydemeyer*, 5 Mars, 1982, in D. Mc Lellan (ed.), Karl Marx: Selected Writings (Oxford, 1977).

*** ديليوز، جايلز (1925–).** فيلسوف فرنسي اشتملت كتبه المبكرة على دراسات لاسبينوزا، هيوم، كانت وبرجسون، كتبت كلها من منظور مغاير للتأويلات المتفق عليها. إنه يقرأ دوما وعينه على التعاليم «الهرطيقية» ـ مثال أنطولوجيا اسبينوزا في آثار الأجسام والقوى أو امبيريقية هيوم المتطرفة ـ التي تحتفظ بقدرتها على الإثارة والإرباك. من هنا جاء اهتمامه بنيتشه (موضوع تأويل آخر لعمل بارع). في *Difference et repetition* و Logique du sens اقترب كأشد ما يكون القرب من طرح صياغة برمجية شاملة لهذا النمط من الفكر مابعد الفلسفي، ضد النسقي، فوق ـ الاسمي، أو المصمم على «اللاشمولية».

منذ ذلك الحين أنتج ديليوز عددا من الأعمال بالتعاون مع فيلي جاتاري، المنظّر السياسي والقريب من حركة نهاية الستينيات المناوئة للتحليل النفسي. أشهر تلك الأعمال المشتركة هو النقد العنيف الذي ظهر تحت عنوان Anti-Oedipus. هذا كتاب ضخم، خليط مشوش، يهاجم *التحليل النفسي عند فرويد (فضلا عن فرعه اللاكاني مابعد البنيوي) باعتباره آلة جدولة أو تحكم في تيارات الرغبة «الجزيئية» الجوالة، بحيث تعزز ممليات النظام السياسي-الاجتماعي الرأسمالي «المادي». يظل اسبينوزا ونيتشه أعظم الأبطال، كونهما يدافعان، وفق تأويل ذينك الكاتبين، عن «إنتاج ـ رغبوي» موجه غريزيا، لا يركز على الذات، إيجابي، ارتيابي وضد ـ تقليدي.

سي.ن.

Ronald Bogue, *Deleuze and Guattari* (London, 1989).

*** الديمقراطية.** حكومة من قبل الناس. إلى وقت متأخر، لم تحسب الديمقراطيات من «الناس» سوى عدد قليل من الأشخاص؛ أما الآن فإنها تضم كل المواطنين البالغين، وفي بلاد كثيرة، كل المهاجرين الحديثين. تعد الديمقراطية عمليا في كل أرجاء العالم أفضل شكل أو هي الشكل الصحيح للحكومة. في الارتفاع المفاجئ للديمقراطيات في أوربا الشرقية عام 1989، كانت الجموع تنادي «نحن هم الناس». كل من هتف بذلك، وكل من سمع عرف ما يعنيه ذلك، ويفترض أن معظمهم اعتقد في أنه مطلب أخلاقي، حق من حقوقهم.

في أبسط أشكالها، تستلزم الديمقراطية مشاركة كل المواطنين في الاقتراع على السياسات. في الدول الكبرى، لا معنى لهذا ولا سبيل لتطبيقه ولذا فإن المشاركة تتم في أشكال متعاقبة. في البداية يختار ممثلون، ثم يقوم هؤلاء الممثلون بإقرار السياسيات.

يعتقد بشكل سائد أن اختلاف بنى التمثيل يفضي إلى اختلاف مهم في النتاجات. لذا فإنه ليست هناك صياغة بسيطة للديمقراطية تقيم علاقة بين التفضيلات الشعبية والنتاجات السياسية في الحكومات الكبيرة.

لأن الخصائص العامة للديمقراطية مفهومة بشكل سائد، لنا أن نركز النقاش بطريقة أكثر حدة بالبدء بالصعوبات التي تواجهها. تبدأ نظرية الاختيار الشعبي المعاصرة بتحليل إشكاليتين حاسمتين تواجهان القرار السياسي. (1) يبين عالم الاقتصاد كينيث آرو أن ترتيب تفضيلات الأفراد لا تتجمع عادة في تفضيلات جماعية منظمة، قد حددت بطريقة سيئة. هذه النتيجة عبارة عن تعميم لنتيجة طالما أغفلت أقرها سي.ل. دودجسون (لويس كارول). (2) يجادل عالما الاقتصاد انتوني داونز ومانكور اولسن بأن دوافع الأفراد التي تحرك سلوكهم لا تتسق مع التفضيلات الجماعية حتى حال تحديد هذه التفضيلات بطريقة جيدة. ثمة خلل مزدوج يعاني منه منطق الديمقراطية. قد يستجيب المرء للنتيجة الأولى بالقول إن الديمقراطية ليست بالضرورة نهائية رغم أن تفضيلات الأفراد قد تكون كذلك. صحيح أن الديمقراطية سوف تكون لخبطة حين يكون المجتمع كذلك. الرد على النتيجة الثانية ليس بهذه السهولة. إنها تتضمن الحكم المؤسي بأنه لا مدعاة حتى لأن يحتاز الأفراد على دوافع كي يعرفوا من الحياة العامة ما يكفي لاتخاذ قرارات عقلانية. المصالح الخاصة تقود الناس إلى الجهل. لذا فإن الديمقراطية قد تكون لخبطة حتى حين لا يكون المجتمع كذلك. المنطق المنحرف الذي يسيّر دوافعها قد يقوض تبريرها.

من ضمن التبريرات المعاصرة الأساسية للديمقراطية كونها تخدم مصالحها عبر إخضاعها لإجراءات قرارية، أن المشاركة الديمقراطية تعزز الاستقلالية، أن الديمقراطية أفضل أشكال الحكومة نسبة إلى *المساواة السياسية، وأنها الشكل الطبيعي للموافقة عبر المداولة والمشورة. بدورها، تقوم الديمقراطية بخدمة الرفاهة، الاستقلالية، المساواة، والاتفاق. *الموافقة تقوم بدور في كل تلك الأمور، لكنه دور عرضي في معظمه نسبة إلى الرفاهة والمساواة، وأساسي نسبة إلى الاستقلالية والاتفاق. ثمة تبرير متذمر سلبي مفاده أن الديمقراطية أفضل من أشكال حكومية أخرى في كونها تحول دون استمرار نتائج سيئة بشكل خاص (هذا غالبا، وليس دائما، هو زعم أنصار الرفاهة). التبرير الأخير، الذي قد يكون مجرد تنويعة تاريخية لتبرير *الاستقلالية، يقر أن الانتقال إلى الأشكال الديمقراطية قد يفعم بالحياة ويفي بمتطلبات الجيل الذي يقوم بالتغيير. لكن صحة هذا إنما ترتهن بصحة سائر التبريرات.

التبريرات الأربعة ـ الإيجابية ـ الأولى بذاتها أقل إقناعا مما قد تكون لمجرد أنها تخفق وفق منطقين منحرفين تقرهما الديمقراطية. إنها تخفق تصوريا وامبيريقيا. الزعم السلبي بالديمقراطية تنويعة في مزحة ونستون تشرشل القائلة بأن الديمقراطية هي أسوأ أشكال الحكومة المغايرة لتلك التي نعرفها. يبدو أن هذا زعم امبيريقي صرف، لكنه يتطلب دلالة لكلمة «أفضل» قد لا يكون لها معنى وفق منطقي الديمقراطية المنحرفين. أيضا فإن الزعم بجمال الانتقال إلى الديمقراطية زعم عن حقائق خبرات واقعية، كما في الولايات المتحدة منذ قرنين، أسبانيا مؤخرا، وأوربا الشرقية اليوم. ثمة خبرات معارضة، كما في فرنسا عقب الثورة، ألمانيا بين الحربين، والجزائر وإيران في وقت أحدث.

تبريرات أنصار الرفاهة للديمقراطية بلغت أوجها في أعمال النفعيين، خصوصا جون ستيوارت مل. في القرن العشرين، أصبحت تنزع صوب أن تكون سلبية: الديمقراطية قيمة بسبب ما تحول دونه أكثر منها قيمة بسبب ما تقوم بخلقه. من المرجح أن يثار درس انهيار الاشتراكية في الثمانينيات لأجيال لدعم قيمة أشياع الرفاهة للديمقراطية، التي قد ترتبط مباشرة *بالسوق في الفكر الغربي. دفاع هوبز عن الاوتوقراطية [حكم الفرد] المتطرفة تبرير رفاهي مبكر لشكل من أشكال الحكومة، وقد يجادل بأنه الأكثر تفصيلا. لقد وفر لنا القرن العشرون أمثلة مخالفة مفرغة لرؤية هوبز. فضلا عن الاعتبارات الامبيريقية، ثمة إشكالية مفهومية في تعريف الرفاهة، خصوصا حين تقارن بين الأفراد.

تبرير الديمقراطية الذي يركن إلى المساواة مازال في طور الطفولة. قد نعتبر المساواة في النتاجات، من قبيل النتائج الاقتصادية، أو المساواة في القوة السياسية أو في فرص المشاركة. قد تنزع الديمقراطية شطر إنتاج سياسات رفاهة تحسن من ظروف الفقراء جدا بحيث تعزز المساواة في النتاجات، لكن البيانات غامضة جدا والنظرية السببية التي تفسرها غائبة إلى حد كبير. قد تكون المساواة في القوة السياسية التبرير الأكثر إقناعا، لكنها تفتقد الوضوح التصوري. كيف نقيس القوة السياسية؟

ترتبط المشورة خصوصا بجرقن هبرماس. يجادل النقاد أن الركون إلى المشورة ركون إلى صالون ثقافي يشارك فيه ما يقرب من دزينة من المثقفين واسعي

الإطلاع والبارعين في النقاش. لم تكن أثينا تمضي وقتا طويلا في المشورة، رغم ظروفها الاستثنائية المساعدة. لذا فإن فرصتها ضئيلة في بلدان يقطنها 50 أو 200 مليون مواطن بالغ. ربما تتسم معظم حجج أنصار المشورة بالتبرير العقلاني، عوضا عن أن تكون التبرير الإجرائي حقيقة. لا ريب أن المناظرات العقلانية يقوم بها المنظرون، لا أفراد الشعب. الواقع، نموذج الصالون للمشورة رؤية نخبوية غريبة في الديمقراطية.

الاستقلالية، سواء وفق موروث كانت أو مل، تواجه إشكاليات مماثلة. أولا، إذا كانت تتوقف على فعالية المشاركة، فيتوجب أن نأمل في احتياز القليل عليها، لأن الحياة التي يكون فيها عشرات أو مئات الملايين فعالين في فرض رؤاهم الخاصة علينا سوف تكون حياة مروعة. فيلم Dr *Strangelove* الذي يضم عددا قليلا جدا من المعتوهين، يوضح إلى أي حد سوف يكون عالم كهذا. يتوجب أن نخلص إلى أنه من الممكن جدا أن يكون عالم داونز، حيث لا يوجد إلا القليل ممن لديهم الدافع للمشاركة بجدية، عالما خيّرا، وأنه عالم ليس بمقدور الاستقلالية فيه أن تتوقف على المشاركة الديمقراطية. ثانيا، إذا كانت الاستقلالية ترتهن بالمنافع الناجمة عن المشاركة، فإنها رهن بالمشاركة ذات الدوافع الخيرة. ليس بمقدور معظم الناس أن يعتقدوا أنهم يفيدون من المشاركة التي لا تؤثر في سياسة الحكومة.

تختبر النظرية الديمقراطية الآن معاناة ثورة في الطاقات والمثل الخلاقة، خصوصا من رؤى استدانتها من فروع معرفية مختلفة ومن خبرة راهنة مهمة. هل حدث أن قام منظّر سياسي من قبل بالاقتباس من صحيفة التايمز لدعم براهينه؟ وكما هو الحال في كثير من المشاريع الفكرية، يكشف التوضيح دوما النقاب عن صعوبات، غالبا ما تكون كأداء، تواجه فهمنا للديمقراطية. نتيجة لذلك، تزدهر النظرية الديمقراطية في حين تبدو الديمقراطية نظريا أكثر تثاقلا من أي وقت مضى. رغم أن الديمقراطية قد لا تكون مثالا جيدا للمشورة، فإن نظريتها غالبا ما تكون كذلك. المناظرات جميلة، واسعة النطاق، رؤوية، وأكثر اعتمادا على الحالات الامبيريقية، وهذا شيء غريب في الفلسفة. في النظرية الديمقراطية، ليست ثمة مدعاة للخيال العلمي أو الأمثلة المخترعة.

ر.هار.

*ضد ـ الشيوعية؛ التصويت، مفارقة .

Charles Beitz, *Political Equality* (Princeton, NH, 1989).
John W. Chaman (ed.), *NOMOS* 32: *Majorities and Minorities* (New York, 1990).
David Copp, Jean Hampton, and John E. Roemer (eds.), *The Idea OF Democracy (Cambridge*, 1993).
R.A. Dahl, *A Preface to Democratic Theory* (Chicago, 1956).
Dilemmas of Pluralist Democracy (New Haven, Conn., 1982).
———*A Preface to Economic Democracy* (Cambridge, 1985).
Anthony Downs, *An Economic Theory of Democracy* (New York, 1957).

*** الديمقراطي، العنف.** العنف السياسي، وفق ما يرى البعض، غير ديمقراطي ضرورة، كونه يتضمن استخدام القوة عوضا عن ممارسة عملية ديمقراطية. في المقابل يجادل آخرون بأنه ممكن، ولكن ضد دول غير ديمقراطية. على ذلك، إذا أهبنا عناية أكثر بعملية الديمقراطية الحقيقية والقصد من العنف السياسي، قد يعتبر العنف ديمقراطيا بسبب ما يتقاسمه مع الممارسة الديمقراطية من خصائص. إذا قصر العنف مثلا عن الإكراه حرفيا على الامتثال، يمكن أن يعد سبيلا لتحمل ضغط مقنع ومن ثم فإنه شبيه بإجراءات الإقناع التي تعد أساسية للديمقراطية. فضلا عن ذلك، يمكن أن يستهدف العنف للتخفيف من حدة تأثير الثروة والمنصب اللاديمقراطي، وقد يؤدي إلى مزيد من الديمقراطية. إمكان اعتبار السلوكيات العنيفة ديمقراطية أمر مهم في تحديد ما إذا كانت مبررة، لكنه ليس ضروريا ولا كافيا لذلك.

ك.م.

J. Hoffman, *The Gramscican Challenge* (Oxford, 1984).
T. Honderich, *Violence for Equality: Inquiries in Political Philosophy* (Harmondsworth, 1980).

*** ديمقريتس (نحو 460 – نحو 370 ق.م.).** اشترك مع ليوسبس في تأسيس مذهب *الذرية. علاقته على وجه الضبط مع ليوسبس غامضة. يتفق أرسطو ومدرسته على أن ليوسبس هو مستحدث ذلك المذهب، لكنهما يتفقان أيضا على عزو مبادئه الأساسية إلى كليهما، في حين أن مصادر متأخرة تعتبره من إنتاج ديمقريتس وحده.

لا نعرف سوى القليل عن حياته. أعماله، التي لم يبق منها شيء، تشتمل على تصور تام للكون المادي، وعلى أعمال في الرياضيات، الأدب، الابستمولوجيا، والأخلاق. تحتفظ المصادر القديمة بما يقرب من 300 من إقرارات تتخذ فيما يبدو شكل اقتباسات معظمها في

الأخلاق؛ غير أن موثوقية الأجزاء الأخلاقية موضع شك. احتفظ سيكتوس امبيريكوس ببعض الاقتباسات المهمة في الابستمولوجيا. معلوماتنا عن التعاليم المادية تركن إلى الموروث الجدير بالحمد الذي يرجع في أصله إلى أرسطو، الذي يناقش الذرية على نحو مفصل.

وفق أرسطو، حاول الذريون مواءمة المعطيات الملحوظة التي تنبئ بالتعددية، الحركة، والتغير، مع إنكار *الإيليين لإمكان الحدوث والإبطال. وفق ذلك، صادروا على جسيمات مادية، لامتناهية ولا تتغير، في حركة أبدية في المكان الخالي، بوصفها جواهر أولية، وقد فسروا التوالد والتفسخ البادي على اعتبار أنه تشكيل وحل لتجمعات من تلك الجسيمات. هذه جسيمات غير قابلة للقسمة (حيث كلمة *atomon* تعني «غير قابل للقطع»)، ليس فقط في الواقع، بل من حيث المبدأ أيضا. لقد تمت المصادرة على المكان الخالي استيفاء لمطلب الحركة، لكنه يعرّف بأنه «ما لا يكون»، ما يعني اختراق مبدأ الإيليين الذي يقر أن ما لا يكون يستحيل أن يكون. ليس لدينا دليل على كيف تخلص الذريون من تهمة التناقض الصريح.

يبدو أن ديمقريتس أول من لاحظ ارتهان الكيفيات الثانوية بالملاحظ. إدراك الكيفيات الثانوية حسيا إنما يقتصر على تبيان كيف تبدو الأشياء لنا، في مقابل كيف تكون في الواقع. وفق بعض المصادر، وظف ديمقريتس هذا التقابل لتوضيح عدم موثوقية الحواس، لكنه واجه بعد ذلك إشكالية تبرير نظريته المؤسسة على معطيات حسية. مسألة ما إذا كان رد فعله لهذا قد تعين في تبني الارتيابية مسألة فيها نظر.

تبين الأجزاء الأخلاقية، إذا لم تكن منحولة، أن ديمقريتس كان من أوائل الفلاسفة الذين ناصروا مذهب اللذة المؤسسة على معرفة، وأنه كان ملتزما بشكل قوي بالتماسك الاجتماعي وسيادة القانون.

سي.سي.و.ت.

*الأولية والثانوية، الكيفيات.

D. Furley, *The Greek Cosmologists*, i (Cambridge, 1987), chs. 8-14.

W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, ii (Cambridge, 1965), ch. 8.

*** دي مورجان (1806–71).** عالم رياضيات بريطاني قام بدور مفيد في تطوير المنطق. كان أحد الذين لاحظوا أن كثيرا من الاستدلال السليم غير قابل لأن يصاغ عبر القياس الأرسطي، وقد ضرب أمثلة من قبيل: «الخيول حيوانات؛ ولذا فإن رأس الحصان رأس حيوان». بوصفه عالم منطق، يشتهر الآن بقانونين سميا على اسمه:

«ليس (س و ص)» تتكافأ مع «ليس س أو ليس ص».

«ليس (س أو ص) تتكافأ مع «ليس س وليس ص».

(كما هما مصاغان هنا، هذان قانونان في المنطق القضوي؛ أما في صياغة دي مورجان فإنهما ينتميان إلى جبر الفئات).

د.ب.

*البولوني، الجبر؛ المنطق، تاريخ.

*** دي ميستر، جوزيف ماري (1753–1821).** يعرف الآن أساسا بوصفه مؤيدا للحكومة الملكية والأسس المسيحية للمجتمع المدني. لقد تبنى هذه التعاليم أصلا في معرض تشخيصه أسباب الثورة الفرنسية، التي اعتبرها عقابا إلهيا لاعتناق فرنسا *التنوير ضد المسيحي. يجادل دي ميستر في تلك التعاليم بشكل أكثر عمومية في كتابه (1819) *On the Pope (Du pape)*، حيث يقول إن البابوية المعصومة عن الخطأ هي المصدر الوحيد ليس فقط للعقيدة المسيحية، بل لكل القوى السياسية المشروعة ولتقدم الحضارة العالمية. أيضا كتب دي ميستر تبريرا مطولا للعناية الإلهية *(Soirees de Saint-Petersbourg* (1821) ودحضا خطابيا *لمادية فرنسيس بيكون *(L'Examen de la philosophie de Bacon)* (1826).

م.د.جي.

*المحافظية.

Richard A. Lebrun, *Joseph de Maistre: An Intellectual Biography* (Kingston, Ont., 1988).

*** ديميورج** (demiurg). الكلمة اليونانية القديمة «للحرفي» أو «الصانع». في محاورة تيماوس، يستخدم أفلاطون هذه الكلمة للإشارة إلى خالق الكون. يقول أفلاطون أنه خير مطلق ومن ثم فإنه يرغب في أن يكون العالم كأفضل ما يمكن أن يكون. السبب الذي يفسر أن العالم ليس أفضل مما هو يتعين في أنه توجب على الديميورج أن يخلق من مادة مشوشة سابقة الوجود. الديمايورج إذن ليس خالقا كلي القدرة. لم يتردد الفلاسفة المسيحيون المبكرون في الزعم بأن الديميورج يمثل استباقا فلسفيا وثنيا لله الذي أوحى به الدين.

ل.ب.ج.

*الكوزمولوجيا.

F.M. Cornford, *Plato's Cosmology: The Timaeus of Plato*, (London, 1937).

مترجم صحبة تعليقات متواصلة.

* **الدين، إشكاليات فلسفة.** فلسفة الدين فحص لمعاني المزاعم الدينية وتبريرها. المزاعم المتعلقة بالكيفية التي يكون عليها العالم، التي غالبا ما تتجسد في العقائد، أكثر سوادا في الأديان الغربية ـ المسيحية واليهودية والإسلامية ـ منها في الأديان الشرقية، مثل البوذية والهندوسية والكونفوشية، التي تنزع إلى التركيز على ممارسة أسلوب في العيش أكثر من تركيزها على أنساق نظرية تبرر (فضلا عن قيامها بأشياء أخرى) تلك الممارسة. لذا استبين أن الأديان الغربية هدف طبيعي لفلسفة الدين. الزعم المركزي في الأديان الغربية هو *وجود الله؛ والمشكلتان الأساسيتان هنا هما: هل يمكن طرح تصور متسق لله، وإذا كان ذلك بالإمكان، هل ثمة مبررات جيدة تثبت وجود أو عدم وجود إله؟

يقال إن الله شخصي، لا جسم له، غامر الحضور، خالق أي كون يمكن أن يوجد وهو المحافظ عليه، حريته كاملة، كلي القدرة، كلي العلم، خيّر خيرية كاملة، مصدر الإلزام الأخلاقي، وهو يحتاز على تلك الخصائص على نحو سرمدي وضروري. من الاهتمامات الرئيسة في فلسفة الدين تقصي ما إذا كان بالمقدور طرح تصور متسق لكل من تلك الخصائص، وما إذا كان بالمقدور الجمع بينها بطريقة متسقة، بحيث يكون الزعم بوجود إله قابلا لفهم ومتسقا. مثلا، هل يعني كون الله مصدر الإلزام الأخلاقي أنه يستطيع أن يأمرنا بتعذيب الأطفال، وأن يكون من واجبنا القيام بذلك لو أنه أمرنا به؟

لتفسير ما يعنيه القول بوجود إله ولإصدار مزاعم دينية أخرى، يستخدم المؤمنون ألفاظا عادية من قبيل «شخصي»، «خالق»، «حر»، «خيّر»، إلخ.، وهي ألفاظ تعلمناها لأول مرة عبر رؤية أنها تنطبق على أشياء وأوضاع دنيوية؛ وقد يستخدمون مصطلحات مثل «كلي القدرة» تعرّف في النهاية عبر ألفاظ جارية. من شأن هذا أن يثير السؤال: هل تحتاز هذه الألفاظ حين تستخدم في الحديث عن الله على معاني مختلفة عن تلك التي تقصد حين تستخدم في الحديث عن أشياء دنيوية، أم أنها تحتاز على المعاني نفسها؟ بكلمات اصطلاحية، هل تستخدم الألفاظ بطريقة ملتبسة بمعانيها الدنيوية أم بطريقة تخلو من اللبس؟ إذا كانت تستخدم بطريقة ملتبسة، كيف يتسنى لنا معرفة المعاني الدينية الجديدة؟ أما إذا كانت تستخدم وفق معانيها الجارية، فكيف يكون الله هو الآخر السري غير قابل للتعبير الذي يفترض أن يكون؟ يجيب الأكويني بأن الدين غالبا ما يستخدم الألفاظ بالمعنى نفسه بطريقة ما وبمعنى مختلف بطريقة ما عن معانيها الدنيوية، أي بطريقة مماثلية. إننا نتعلم معاني الألفاظ المعنية من تطبيقاتها على الأشياء الدنيوية ـ كأن نتعلم معنى «حكيم» من رؤية أنها تنطبق على الحكماء، مثل سقراط ـ ثم نفترض حين نطبقها على الله أنها تعزو إليه أقرب شيء للخاصية الدنيوية يمكن أن يوصف به سبب كل شيء. تفترض هذه الإجابة أن بعض الكلمات على الأقل، مثال «سبب»، تستخدم بطريقة غير ملتبسة في المقالات الدينية والدنيوية على حد السواء.

يبدو أن ثمة إجابة مختلفة تماما، تتخذ صياغة غالبا ما تسمى «الإيمانية الفتجنشتينية»، متضمنة في أعمال بعض الفلاسفة المحدثين. يشير فتجنشتين إلى وجود سبل مختلفة تماما في استخدام اللغة، *ألعاب لغة مختلفة تماما، مثال لغة الفيزياء النظرية، التاريخ القديم، علم الأخلاق الطبي، إلخ. يبدو أن الذين طبقوا أعماله على فلسفة الدين يزعمون أن لعبة لغة الدين قد تفهم بذاتها. للدين معياره الخاص لجمل العقائد وهو الذي يحدد ما إذ كانت صادقة أو باطلة. هذا يعني عمليا أن الألفاظ تستخدم في الدين بمعاني ملتبسة مع معانيها الجارية، لا تفهم إلا عبر الانغماس في لعبة لغة الدين. وفق هذا، فإن المصلين لا «يدعون» كائنا «شخصيا» كي يقوم بأي شيء، كما أن اللاهوت لا يزعم أن الله «سبب» العالم، بأي معنى لهذه الألفاظ يرتبط بمعانيها الجارية. المقصد من الصلاة مثلا أن يوفّق المصلي موقفه من العالم مع الموقف الأخلاقي. لقد بدا لمعظم المؤمنين بالأديان أن هذا يمثل إعادة تأويل للخطاب الديني، عوضا أن يكون تصورا للدين كما يمارس ويعتقد تقليديا. يسلم بعض الإيمانيين الفتجشتينيين بأنهم يعيدون تأويل اللغة الدينية، زاعمين أن لعبة اللغة المؤولة على هذا النحو جديرة بأن تلعب، في حين أنها حين تؤول وفق الطريقة التقليدية شبيهة بخرافة غير مبررة.

يفضي بنا هذا إلى السؤال المركزي ما إذا كانت هناك مبررات جيدة للاعتقاد في وجود إله كما هو معتقد تقليديا. لقد زعم البعض أنه إذا وجد المرء نفسه معتقدا في وجود إله، فإنه يعقل الاعتقاد في هذا دون حاجة للبحث عن براهين تدعم الزعم ـ تماما كما أنه يعقل الاعتقاد في أن البشر الآخرين يحتازون على أفكار وانفعالات، أو أن العالم لم ينبثق للوجود منذ خمس دقائق فقط، حتى لو لم يستطع التفكير في براهين تدعم هذه الاعتقادات. الرؤية التي تقر عدم حاجة الاعتقاد في إله إلى دعم من أي شاهد هي رؤية «الابستمولوجيا

المصلحة» التي دافع عنها آلفن بلانتيجا. المعتقدات الأساسية معتقدات يعتقدها المرء ليس بسبب كونها مدعومة من قبل معتقدات أخرى يقرها. «المعتقدات تكون أساسية بالمعنى الدقيق إذا كان المرء مبررا في إقرارها حتى لو تكن مدعومة من قبل معتقدات أخرى». ما يسميه بلانتيجا «التأسيسية الكلاسيكية» هي المذهب الذي يقر أن المعتقدات الأساسية الوحيدة هي المعتقدات البيّنة بذاتها (الاعتقاد في الحقائق المنطقية، من قبيل 2+2=4)، المعتقدات الراسخة (المعتقدات الخاصة بأوضاعنا الذهنية الراهنة)، والمعتقدات البيّنة للعيان الحسي (المعتقدات المتعلقة بما ندركه حسيا). يبدو أن التأسيسية الكلاسيكية تستلزم أن الاعتقاد في وجود إله ليس أساسيا بالمعنى الدقيق، ما يجعله في حاجة إلى أن يؤسس على معتقدات أخرى، أي في حاجة إلى تبرير بحجج تركن إلى معتقدات أخرى. يجادل بالنتيجا بأن التأسيسية الكلاسيكية تهزم نفسها لأن الاعتقاد فيها (وفق معيارها) ليس اعتقادا أساسيا بالمعنى الدقيق، كما أنه لا يبدو أنها قابلة للدعم وفق معتقدات أخرى. ما أن نتخلى عنها، فيما يضيف بلانتيجا، حتى نفقد كل مبرر جيد لإنكار إمكان أن يكون الاعتقاد في وجود إله اعتقادا أساسيا بالمعنى الدقيق. غير أن الفرق عن المعتقدات التي ذكرت في بداية هذه الفقرة يتعين في أن هذه المعتقدات يقرها الجميع ولا أحد يرتاب فيها بجدية ومن ثم فإنها، فيما يجادل آخرون، حالات مثالية للمعتقدات التي نحن مبررون في البدء بها حين نتشيد رؤيتنا للعالم. وجود الله لا ينتمي إلى هذه الطائفة، ومن المعتاد أن يزعم الفلاسفة حاجته إلى برهان، أقله برهان من الخبرة الدينية.

كان هناك موروث في الفلسفة الغربية للبراهين على وجود الله. تركن معظم هذه البراهين إلى ظواهر ملاحظة وتخلص إلى إله يزعم أنه يفسر حدوثها. هكذا يجادل *البرهان الكوزمولوجي من الكون إلى إله خلقه، والبرهان الغائي من نظام الكون (إما من حيث امتثاله لقوانين الطبيعة، أو من حيث اشتماله على حيوانات وبشر في بيئة مناسبة) إلى إله جعله كذلك، وهكذا. (هناك استثناء واحد يتعين في *البرهان الأنطولوجي، الذي يبدأ من مقدمات تشكل حقائق تصورية). البرهان من الوعي يجادل من وجود كائنات تجسد وعيا (البشر والحيوانات) إلى إله وهب لهم هذا الوعي. البرهان من *الخبرة الدينية يجادل من حدوث خبرات دينية (خبرات يبدو لأصحابها أنهم واعون بالله) اختبرها ملايين البشر من مختلف البلدان والثقافات إلى إله يشكل موضع وعيهم الحقيقي. من المهم لتقييم قيمة مثل هذه البراهين أن نقرر ما إذا كانت تعد براهين استنباطية أم *استقرائية، وما إذا كانت تقوم جملة واحدة أو على نحو منفصل. إذا اعتبرت براهين استقرائية، فسوف تشبه براهين العلماء التي تركن إلى معطيات ملاحظة وتخلص إلى فروض تتعلق بكينونات غير ملاحظة تسبب المعطيات الملاحظة، مثل برهان عالم الفيزياء الذي يركن إلى ملاحظة خطوط على لوحات فوتوغرافية ويخلص إلى كونها مسببة من قبل إلكترونات أو البوزترونات [جسيمات موجبة ذات كتل تعادل كتل الإلكترونات]. هذا يعني أن البراهين لا تضمن صدق فرض العالم، ولكن كلما تنوعت البيانات، كان الفرض أكثر رجحانا. يتوجب تقويم البراهين على وجود الله قبالة البراهين ضد وجوده. أهم هذه البراهين توفره *إشكالية الشر: الإله كلي القدرة والخيّر على نحو كامل لا يسمح بوقوع الألم والمعاناة.

تكون البراهين على وجود اله أكثر معقولية حين تعتبر استقرائية وتعتبر جملة واحدة. البراهين التي تركن إلى معطيات ملاحظة وتخلص إلى فرض تفسيري في العلم، التاريخ، أو أي مجال آخر، تجعل الفرض محتملا، وفق رأي كاتب هذا المقال، حال (1) كون الفرض صادقا، من المرجح أن المعطيات سوف تحدث، (2) حدوث المعطيات ليس مرجحا في خلاف تلك الحالة، و(3) الفرض بسيط. (*البساطة). هكذا يكون الفرض القائل بأن جون قد ارتكب جريمة مرجح بقدر ما تكون (1) الدلائل من النوع المتوقع لو أنه هو المجرم، (2) ما كان لها أن تكون متوقعة لو لم يكن هو المجرم، و(3) الفرض بسيط. بساطة هذا الفرض إنما تكمن في أنه فرض يقر أن شخصا واحدا قام بفعل سبب كل الدلائل. الفرض الذي يقر أن أشخاص متعددين قاموا، دون تعاون بينهم، بأفعال منفصلة سوف يكون فرضا أكثر تركيبا، ولذا سوف يحقق الشرط الثالث بدرجة أقل. إذا اعتبرت البراهين على وجود الله براهين على فرض تفسيري، يتوجب أن تقوّم وفق تلك المعايير. اعتبر البرهان الغائي الذي يركن إلى التطابق شبه التام من قبل الأشياء المادية مع قوانين الطبيعة، أي حقيقة أن كل الأشياء المادية عبر زمان ومكان لامتناهيين تحتاز على القدرات والإمكانات نفسها على أن تسلك بطريقة متشابهة (مثال جذب بعضها البعض وفق قوانين نيوتن، أو أية قوانين طبيعية صادقة أكثر تركيبا). يحاول البرهان إذن أن يثبت (1) يحتاز الله على مبررات لإحداث مثل هذا النظام، (2) خلافا لذلك، يتوجب أ

يكون ذلك مصادفة هائلة غير قابلة للتفسير، و(3) الله كائن بسيط. إنه يجادل دفاعا عن (3) بأن الفرض يصادر على كائن واحد هو أبسط أنواع الأشخاص الذين يمكن وجودهم، يحتاز على درجات لامتناهية (لا حدود لها) من خصائص المعرفة والقدرة والحرية المتضمنة في كون الكائن شخصا.

تعزو كل الأديان قيمة كبيرة للإيمان. ولكن كيف يتوجب فهم «الإيمان»؟ إذا اعتبر اعتقادا فيما يرجح بطلانه، سيبدو أن مناقبه قليلة. ولكن إذا فهم على أنه إهابة المرء نفسه كلية بغية الحصول على خير عظيم (مثال رؤية الله من قبل المرء وآخرين) حيث تكون إمكانية الحصول على ذلك الخير ليست أكثر من محتملة، سيبدو أقرب لأن يكون فضيلة.

تشتمل مزاعم أخرى، مشتركة بين كل الأديان الغربية على الزعم بأن الله يسمع الصلوات ويستجيب لها، أحيانا بمعجزات؛ أن الله أوحى بحقائق بعينها؛ وأن هناك حياة بعد الموت يتمتع فيها الخيّرون برؤية الله ويحرم الأشرار منها إلى الأبد. غالبا ما تفهم المعجزة على أنها اختراق لقانون طبيعي عبر تدخل الله في العالم. ولكن كيف يكون الشيء قانونا طبيعيا إذا كان يخرق، ومن ثم ثمة استثناءات لعملياته؟ هل قانون الطبيعة المزعوم الذي لا يتنبأ دوما بطريقة صحيحة قانون طبيعي فعلا؟ تقر إحدى الإجابات اعتبار استثناءات قانون الطبيعة المزعومة إثباتا لكونه ليس قانونا فقط إذا كانت هناك استثناءات يمكن تكرارها: إنك لا تثبت أن «كل المعادن تتمدد بالحرارة» ليس قانونا طبيعيا إذا أثبت أنه حين يسخن معدن بعينه في ظروف بعينها، فإنه لا يتمدد على نحو منظومي. الاستثناء العارض غير القابل للتكرار اختراق، وإذا سببه الله فهو *معجزة. لدى هيوم برهان شهير (*Enquiry Concerning Human Understanding*, sect. 10) يثبت فيه استحالة وجود توازن في الشواهد في صالح حدوث معجزات وفق هذا الفهم. لإثبات وقوع حدث إعجازي ح في الوقت ت، نحتاج أولا لإثبات وجود قانون طبيعي ما يخترقه ح. نحتاج إلى الكثير من الشواهد مما حدث في مناسبات كثيرة أخرى لتبيان أن القانون المزعوم ق قانون طبيعي (مثال، شواهد ملاحظين تبين أنه في مناسبات أخرى سلكت الأشياء على النحو الذي يتوقعه ق). غير أن هذه الشواهد سوف تنزع شطر تبيان أن ق سوف يمتثل له في أوقات أخرى، بما فيها ت. الشواهد في صالح ح سوف تقتصر على شهادة عدد قليل من الملاحظين، ومن ثم فإن قوة شاهدهم سوف تهزم من قبل قوة شهادات الكثير من الملاحظين الذي شهدوا لعمليات ق في مناسبات أخرى كثيرة. ثمة رد واضح مفاده أن المجاميع الكلية ليست بهذه البساطة: شواهد الملاحظين المتعلقة بما حدث في مناسبات أخرى مجرد شواهد غير مباشرة على ما حدث في ت، في حين أن شاهد الملاحظين في ت شاهد مباشر ومن ثم فإنه أبلغ قوة.

لماذا لم يجعل الله الطبيعة كاملة أصلا؟ لماذا يحتاج إلى التدخل في النظام الطبيعي؟ قد يتعين أحد مبرراته في رغبته في الاستجابة لصلواتنا. إنه يود أن يحدث الخير استجابة لطلب البشر؛ ولجعل هذا معقولا، فإنه يجعل الطبيعة قابلة للتحسن. ثمة مبرر آخر للقيام بالمعجزات يتعين في إهابة سلطته لنبي صلى علنا من أجل حدوث معجزة أو لنبي طرح تعاليمه معززة بمعجزة، بحيث يصادق على تعاليم النبي علنا بوصفها وحيا من الله. إن فلسفة الدين معنية بما إذا كان متوقعا من الله أن يوفر الوحي، وبهوية الاختبارات التي تختبر هذا (مثال ما إذا كان القرآن أو الإنجيل المسيحي والعقائد ترصد مثل هذا الوحي). كتاب جوزيف بتلر *The Analogy of Religion* (1736) نقاش شهير لهذه المسائل.

اتساق افتراض قدرة البشر على البقاء بعد موتهم يرتهن بالتصور الصحيح في *الهوية الشخصية. (*الخلود). إذا كانت مثل هذه الحياة ممكنة، فإن السؤال يثار عما إذا كانت ما تزعمه المسيحية والإسلام وبعض الأديان الأخرى بخصوص طبيعة الحياة الآخرة يتسق مع خيرية الله. تزعم مثل هذه الأديان أن الخيّر (الذي يحكم بأنه خيّر وفق إيمانه أو عمله ـ البروتستنت يؤكدون الإيمان، والكاثوليكيون يؤكدون العمل) سوف يتمتع برؤية الله إلى الأبد، في حين سوف يحرم منها الأشرار إلى الأبد، وقد يمكثون في جحيم ألم حسي لا ينتهي. هل يمكن لإله خيّر أن يقوم بهذا؟ تقر إحدى الإجابات أن الكائنات البشرية في حياتهم الدنيا يشكلون طبيعتهم بطريقة حرة؛ والشخص ذو الطبيعة الخيّرة وحده القادر على التمتع برؤية الله: البشر هم من يقررون في النهاية مصائرهم.

في السنوات الأخيرة لم يقتصر تطبيق الأساليب والنتائج الفلسفية في الموروث الأنجلوأمريكي للفلسفة على مزاعم الأديان الغربية الأكثر عمومية، بل طبقت أيضا على تعاليم مسيحية على نحو خاص. تشتمل هذه على ثلاثة تعاليم مسيحية مركزية، التثليث (أن الله ثلاثة أشخاص في جوهر واحد)، التجسيد (أن الله يصبح متجسدا في هيأة بشر، المسيح عيسى)، والتكفير (أن

حياة المسيح وموته تكفير عن خطايا البشر). تتعين المهمة الفلسفية الأولى في تحديد مدى إمكان طرح معنى واضح لهذه التعاليم؛ أما الثانية فتتعين في اعتبار ما إذا كانت هناك أية أسس للاعتقاد في صحتها. عادة ما يفترض أن الوحي يشكل الأساس الرئيسي، غير أنه قد تكون هناك أيضا أسس قبلية تشهد عليها أو ضدها. ثمة فحص لتعليم التجسيد في كتاب توماس ف. موريس، *The Logic of God Incarnate* (Ithaca, NY, 1986).

ر.ج.س.

*الدين، الارتيابية بخصوص؛ الله، براهين على وجود؛ الله، براهين ضد وجود؛ العلم، إشكاليات فلسفة؛ العلم، تاريخ فلسفة.

J.L. Mackie, *The Miracle of Theism* (Oxford, 1982).
T.V. Morris, *Our Idea of God* (Notre Dame, Ind., 1991).
A. Plantiga and N. Walterstorff (eds.), *Faith and Rationality* (Noter Dame, Ind., 1983).
L.P. Pojman (ed.), *Philosophy of Religion: An Anthology* (Belmont, Calif., 1987).
R. Swinburn, *The Existence of God* (Oxford, 1979).

* **الدينية أ، وب.** يميز كيركجرد بين «مرحلتين» أو «مجالين» للوجود، يقول عن الأول إنه شرط ضروري للثاني. كما في مرحلة كيركجرد الأخلاقية، تحافظ الدينية أ على الافتراض المثالي القائل بأن الحقيقة الأبدية في متناول البشر، باستثناء أنه بينما في حالة الأخلاق توفر الواجبات الاجتماعية والعائلية الموحاة ذاتيا سبيل الوصول، فإنه في هذه الحالة تكرس الحقيقة عبر نكران الذات ويعبر عنها في مقولات *التوجه الباطني (الانسحاب، المعاناة، والذنب). تتصور الدينية أ الحقيقة على أنها شيء يجب تذكره. عبر مطابقة المعرفة البشرية للتاريخ تجعل الدينية ب الحقيقة عملية، موجهة مستقبليا، ومرتهنة بدخول الأبدي الزمن في شكل بشري كمثال أخلاقي. هذه هي المسيحية، وحتمية مواجهة مفارقة التجسد، يحقق الإيمان المسيحي أعلى درجات التوجه الباطني.

أي.هـ.

S. Kierkegard, *Concluding Unscientific Postscript* (Princeton, NJ, 1990).

* **الدين، الارتيابية في.** لا ريب أنه كان هناك تيار فكري ضد ديني قوي في تاريخ الفلسفة الحديثة. التالي من ضمن مصادره المتعددة المتمايزة إلى حد كبير.

في *Dialogues Concerning Natural Religion* يبين «فيلو» هيوم كيف أن خيالنا في التأمل الكوزمولوجي يتفوق على قدرتنا على التدليل أو الاعتراض. قد نجادل (مع «كلينثس») دفاعا عن علة متناهية مشبّهة للعالم، أو قد نكون(مع «ديما») أكثر عدلا مع التسامي والغموض الإلهي - ولكن عمليا نظير ثمن اللاأدرية (وإن كانت ذات توجه ديني). كلا الدربين لا يفضي إلى *إله الإيمان المسيحي.

عند كانت، البراهين التقليدية على وجود الله ترتهن جميعها *بالبرهان الأنطولوجي، الذي يعتبر الوجود، على نحو فاسد، محمولا وكمالا. البرهان على وجود الله الذي يركن إلى العالم يتضمن أيضا بسطا ضمنيا لمفاهيم مقولية (خصوصا «السبب»)، لا توظف على نحو موثوق به وضروري إلا ضمن العالم الظاهراتي وحده.

اعتبر كل من شوبنهور ونيتشه أن البرهنة على معتقد إيماني قد فشلت كلية: لم تعد الإيمانية بديلا ممكنا - يمكن إعلان أن الله قد «مات». تتعين المهمة الآن في قبول وتطوير نتائج رؤية لاإيمانية في العالم.

يحكم نقاد البراهين الغائية بأنها أضعف من أن تقدر على الانتقال من منظم العالم إلى خالقه؛ أيضا يعتقد أنها تعرضت إلى تدمير حاسم من قبل تفسيرات طبائعية تطورية لتطور الأشكال الحية. لم يعد من الضروري الزعم بوجوب أن تعرض العلة مستوى أعلى وجوديا من نتيجتها، أن الأصل السببي للعقل والذهن مثلا محتم أن يكون هو نفسه عاقلا؛ وثمة فهم غير عاطفي تطّرد تفاصيله للعالم الحي، مثال كون الافتراس المتبادل بين الأنواع يصعّب من فرض غائية حميدة أو رؤية عمل تقوم به «يد الله».

يرحب بعض اللاهوتيين بانتهاء الدين الطبيعي، مجادلين بأن المعتقد المسيحي مؤسس كلية على الوحي. غير أن الركون إلى التعاليم الموحى بها، الذي يشير أساسا إلى وثائق إنجيلية، لا يعد سبيلا إلى معتقد جديد بقدر ما يعد سبيلا إلى نوع آخر من القلق - على الشكوك التاريخية المتطرفة التي كشفت عنها الانتقادات المدرسية الإنجيلية. فضلا عن ذلك، ليس بمقدور المكون «الموحى به» أن يشكل كل أساس المعتقد المسيحي. ثمة حاجة إلى معنى فلسفي لربط المحتوى الموحى به بالمصدر الإلهي المزعوم، إذ لا غنى عن مكون لاهوتي عقلاني.

هناك طائفة أخرى من الصعوبات تواجه المعتقد المسيحي تركز على قضايا في فلسفة العقل. مرة أخرى يتقارب العلم مع الفلسفة في طرح الإشكالية. كلما كان فهم التجسد الوعي والحياة الشخصية المتوفر أكثر

تفضيلا، عظمت شدة الضغوطات شطر صور المادية والفيزيقانية، وقلت معقولية المعتقدات الدينية المتعلقة بحياة ذهنية لاجسدية أو «روحية» - أكانت حياة الله أو حياة «النفس» البشرية. إذا رد المؤمن بتعليم البعث عوضا عن بقاء أرواح غير متجسدة، تظل هناك إشكاليات فلسفية جادة تتعلق بالهوية الشخصية: هل الفرد المبعوث الشخص الذي مات «نفسه»، أم تراه شخصا جديدا، رغم أنه متماه نوعيا مع الميت؟

تستمر تلك الإشكاليات في مجال *الخبرة الدينية. تتضمن كل حالات المواجهة المباشرة بين الأشخاص حضورا جسديا وسلوكا مرئيا ومسموعا. المعتقد الديني الذي سبق تأسيسه بطريقة جيدة لا تضيره مثلا فكرة الصلاة لإله لا يسمعه ولا يراه أحد؛ وقد يختبر المؤمن حسا حيا قويا بواقعية الله. غير أنه أصبح استخدام مثل هذه الخبرة الدينية بوصفه حجة على وجود الله أقل إقناعا بكثير. ثمة تفسيرات طبائعية، فرويدية وخلافها، طرحت للخبرة الدينية؛ وغالبا ما تقاس الخبرات الدينية والصوفية على الخبرات الناتجة عن تعاطي المخدرات وأوضاع الوعي فوق العادية. ليس بمقدور هذه التفسيرات أن تحل بدلا من التفسير الإيماني، غير أنه لا ريب أنها تتحدى استخدام مثل هذه الخبرات في المنافحة عن الإيمانية.

يبحث بعض الفلاسفة الدينيين في الخبرة الدينية عن بديل للبراهين النظرية التقليدية على وجود الله. غير أن طرح برهان أخلاقي معقول على وجود الله يتطلب فيما يبدو كنقطة بدء نوعا من النظريات الأخلاقية «المعرفانية» أو «الواقعية» أو العقلانية. لا تصور انفعالي تعبيري للحكم الأخلاقي بمقدوره تأسيس استدلال على مصدر إلهي لوجود العالم. حتى أنصار *الواقعية الأخلاقية المعاصرين يصرون غالبا على أنهم يتعاملون مع تبصرات بشرية في الواقع البشري، لا مع كشف عن منطقة ترانسندنتالية من القيم.

ربما تشكل «*إشكالية الشر» الإشكالية الأكثر إرعابا وصعوبة في سياق الصعوبات التي تواجه الإيمانية. إذا كان الكائن الذي يعتمد عليه الكون شخصيا، والتفسير الإيماني تفسير شخصي، وبحسبان أن الله هو أساس العالم المتفرد، ليس كمثله شيء، كلي القدرة، فكيف نفسر درجة المعاناة الهائلة في ذلك العالم المخلوق؟ إذا كنا نجد في قوانين الطبيعة الأساسية للعمليات قابلية للفهم، بساطة، أناقة، وجمال، فكيف نفسر غياب أي جمال مناظر في نمط (أو غياب نمط) توزيع الرضا، التحقق، والمعاناة في حيوات الكائنات الحساسة؟ القصص التي تروى عن العالم بوصفه «وادي خلق الأنفس» محدودة التطبيق، فهي لا تفيد في فهم معاناة البهائم، أو المعاقين ذهنيا منذ ولادتهم. أيضا ليس هناك معنى تم عزوه «للسماح بالمعاناة البشرية بهذه الشدة غير المستحقة إلى درجة أنه لا غبطة مستقبلية تبدو تعويضا جائزا أخلاقيا.

غير أننا نكون قد طرحنا الأمر من منظور أحادي لو أننا تركناه هاهنا. يمكن الزعم بأن الأعمال الفلسفية المهمة مستمرة في كل مجالات تلك الإشكاليات، أعمال تتعلق بالمسائل الدينية، وبعض الإشكاليات على الأقل نسبة إلى الحالة الارتيابية تم تحديها بطريقة جادة. لقد فشل هيوم وكانت حقا في تدمير «الإثباتات» الإيمانية. لقد اشتعلت المناظرات ثانية في كل واحد من تلك البراهين. ثمة إعادة تقصي لافت *للبراهين الكوزمولوجية ظهرت أخير (جرايسز، مللر)؛ كما دوفع عن *البراهين الغائية في صور جديدة (سونبرن)، في حين أن «التدقيق» الذي شهدته الكوزمولوجيا المعاصرة دشن مرحلة جديدة في الحوار بين العلم والدين.

وأخيرا، استعيض عن نظريات *الدلالة التي ركنت إليها الارتيابية الفلسفية في منتصف القرن العشرين بشدة بتصورات أكثر تركيبا. إذا كانت فلسفة اللغة والاحتياز على دلالة مركب إلى حد يمكّن من التعامل مع التنظير العلمي المعاصر (مع نماذج الفكر والمفارقات الخاصة بنظرية الكم مثلا)، فلن تكون قادرة على رفض كل اللغة الدينية واللاهوتية. نماذج الفكر، الاستعارة، والمفارقات التي تنشأ في ذلك السياق تظل تستحق صبرا وتحليلا حذرا.

ر.و.هـ.

*الله والفلاسفة؛ الإلحادية واللاأدرية؛ الدين، تاريخ فلسفة؛ الدين، إشكاليات فلسفة.

C.F. Delaney (ed.), *Rationality and Religious Belief* (Notre Dame. Ind., 1979).

G. Grisez, *Beyond the New Theism* (Notre Dame. Ind., 1975).

J.L. Mackie, *The Miracle of Theism* (Oxford, 1982).

B. Miller, *From Existence to God* (London, 1992).

R. Swinburn, *The Existence of God* (Oxford, 1979).

*** الدين، تاريخ فلسفة.** بحسبان أن الترجمة الإنجليزية لكلمتي «فلسفة» و«دين» تقابلها عشرات المعاني في اللغات الأوربية منذ القدم، يستحيل التحدث عن «فلسفة الدين» كما لو أنها موضوع واحد عبر تاريخ الفكر الغربي. الراهن أن هذا المصطلح غامض حتى في الاستخدام المعاصر، كما أن تطبيقه التاريخي قد يثير أي

عدد من الإشكاليات. غير أنه حصل على معنى اصطلاحي محدد نسبيا في الفلسفة الأنجلوسكسونية المعاصرة. تشتمل «فلسفة الدين» على تحليلات فلسفية لمفاهيم ومعتقدات بعينها تعد مركزية نسبة إلى الأديان الغربية الموحدة خصوصا المسيحية. عادة ما تشتمل هذه المفاهيم والعقائد على عقلانية الإيمان *بالله، قابلية وجود الله للبرهنة، الخاصية المنطقية للغة الدينية، والتناقض البادي بين الصفات الإلهية وجوانب من العالم - بين كلية القدرة والشر، التدخلات الإعجازية والقانون الطبيعي، كلية العلم والإرادة الحرة مثلا. اشتمل المجال أيضا على مواضيع تتعلق بعث الله، وحي الإنجيل، الطقوس الدينية أو القرابين المقدسة، غفران الخطيئة، الخبرة الصوفية، والخلود الشخصي.

تعد «فلسفة الدين» ومكافئاتها الأوربية مصطلحا فلسفيا جديدا نسبيا. لقد استخدم قرب نهاية القرن الثاني عشر بديلا أو تحديدا للمصطلح الأقدم «اللاهوت الطبيعي». هكذا نجد في نصوص ثمانينيات وتسعينيات القرن الثامن عشر أن محتوى «فلسفة الدين» مجموعة من الحقائق الممكن اكتشافها عقليا تفيد الدين وفي متناول الفلسفة. فلسفة الدين المستنيرة وسيلة لمواءمة فلسفة نقدية جديدة مع مسيحية قويمة بعض الشيء. غير أن المصطلح كان سبق أن غير معناه بحلول العقود الأولى من القرن التاسع عشر. عند قراء شلايرماخر، تشير عبارة «فلسفة الدين» إلى تعاليم أخلاقية وجمالية تتعلق بالمقاصد الكونية. عند هيجل، على الأقل دراسة لسبل تمثل الله في الوعي الديني. لذا فإنها واحد من آخر أسس التوجه شطر فهم فلسفي مناسب للإلهي. إن «فلسفة الدين» تحتاز على شيء شبيه كثيرا بالمعنى الهيجلي في عمل جون كيرد *An Introduction to the Philosophy of Religion* (1880)، وهو أحد النصوص الذي روج للمصطلح بالإنجليزية. الراهن أن الدلالة الهيجلية للعبارة ظلت قوية عند متحدثي الإنجليزية حتى خمسينيات القرن العشرين لدرجة أن بعض الفلاسفة التحليليين فضل الحديث عن «لاهوت فلسفي» عوضا عن «فلسفة الدين». إن هذين التعبيرين يستخدمان الآن في معظم الأوقات بوصفهما مترادفين.

بصرف النظر عن التعبير المستخدم، من المهم أن نلحظ «فلسفة الدين» المعاصرة الناطقة بالإنجليزية تعامل مواضيع وبراهين سبق أن اعتبرت منتمية إلى دراسات مختلفة جدا. لقد كانت تلك المواضيع والبراهين منتمية إلى ما يسميه بعض فلاسفة اليونان «فلسفة» أو «ميتافيزيقا»، وما يسميه آباء المسيحية والوسيطيون «الحكمة» أو «التعاليم المقدسة» أو «اللاهوت»، وما يسميه الكتاب المتفلسون في الفترة الحديثة «علم اللاهوت الطبيعي» أو «التمهيد للإيمان» أو«الدين الطبيعي». إن هذه الألقاب المختلفة إنما تشير إلى رؤى مختلفة جدا في المبادئ والإجراءات المستخدمة في التعامل مع مثل هذه المواضيع والبراهين. ما يتبقى في هذا المقال يشير إلى قليل من الأكثر أهمية وتأثيرا من تلك الرؤى.

تناول الفلاسفة اليونانيون الذين سبقوا سقراط ما نسميه بالمسائل الدينية بطرق ثلاث. أولا، نقد بعضهم بل سخر من الجوانب المنافية للعقل أو المتناقضة في المفاهيم الدينية العادية. هكذا هاجم اكسينوفانس لاأخلاقية وتشبيهية تصورات الشعراء للآلهة. ثانيا، عرض بعض أسلاف سقراط أسبابا ميكانيكية أو مادية لحوادث كانت عزيت بشكل أكثر مباشرية إلى قصد أو تصميم إلهي. ثالثا، رغب كثير منهم في فهم الإلهي نفسه بطرق تعارض مفاهيم اشتقت من الخبرة العادية. تم الاستخفاف من جهودهم في الاتجاهين في الخيال العام بوصفها فسقا مقنعا بطريقة سيئة. هكذا يستطيع أن يصور في *Clouds* كل المتفلسفين على أنهم لادينيون، وكان بالمقدور اتهام سقراط في المحكمة على نحو معقول بأنه كان يخلق آلهة جديدة.

مع أفلاطون وأرسطو، تغيرت هذه العلاقات الثلاث بالدين بطرق ثبتت الكثير من النقاش اللاحق. لقد دافع سقراط أفلاطون عن الأساطير التقليدية وشارك في الطقوس المدنية. إنه يرد على تفصيلات فيادروس لأسطورة بوريس وأورثيا، مثلا، وينكر من يفسرها بطريقة أكثر طبائعية (*Phaedrus* 229b-230a). أيضا فإن يبرر الذهاب إلى الاحتفالات الدينية (*Republic* 327a) ويشير مرارا إلى طقوس دينية سرية. آخر كلماته أمر بالقيام بتضحية طقسية من أجله (*Phaedo* 118a). بطريقة أكثر رسمية، غالبا ما ترفض محاورات أفلاطون الشكوك حول الإلهي. الغريب الإيلي يقتبس من ثيوتيتس رفضا شديدا *للاأدرية واعتراف بأن كل ما في الطبيعة يصدر عن الإلهي (Sophist 265c-e). الأثينيون في Laws يطرحون عينات كثيرة من البراهين ضد من ينكر وجود، طبيعة، وعناية الآلهة (الكتاب 10). في الوقت نفسه، يدافع أفلاطون ويمارس إعادة تقويم مكثفة للتصورات الشعرية للآلهة الأوليمبية، ويؤلف أساطيره الخاصة ليعلم كيف يختلف الإلهي عن المفاهيم العادية فيه. مفاد تعليمه المستمر أن الكينونات البشرية في الحياة الحاضرة تعرف القليل الذي لا يكفي عن أنفسها وأقل عن

الإلهي. عمل الفلسفة إذن إنما يتعين في قيادة الأنفس خارج شرك الأوهام الحسية خاصة السياسية بحيث يتسنى لهم البدء في مشاركة الإلهي. يشتمل التمثيل الأفلاطوني لهذه الرحلة على إشارات من أنواع مختلفة لأفعال إلهية، بما فيها الوحي والحكم. غير أن أخلد تمثيلات أفلاطون للفعل الإلهي إنما نجده في *Timaeus*، الذي يخبرنا بقصة الحرفي الإلهي، مهما كانت ساخرة أو مجازية، الذي يخلق الأكوان.

يستحيل تحديد قدر اللغة والصور الخاصة بالدين المدني والهدى في الطوائف السرية المتضمن في أعمال أرسطو. لم يتبق سليما سوى الكتابات الخاصة بطائفة بعينها والمدرسية، التي تشتمل على انتقادات لحالات سوء فهم رائجة ولحظات شعرية. الأكثر أهمية نسبة للمواريث اللاحقة براهين أرسطو على وجود محرك إلهي أول للأكوان وتحديده لخصائص هذه الكينونة. في نهاية *Physics* (الكتاب 8)، وفي أوج *Metaphysics* (الكتاب 10) حيث يلخص براهينه، يجادل أرسطو بأن استحالة المتراجعة اللامتناهية في الحركة يتطلب وجود كائن متحقق على نحو كامل يسبب كل الحركات الأخرى عبر كونه الموضوع الكلي للرغبة. في الفقرة نفسها من *Metaphysics*، يصف أرسطو حياة هذا الكائن على أنها تفكير لامتناه في ذاته، تفكير ينتج بركة لا تنقطع. باستثناء هذه الفقرة، وتلميحات للترضية في مواضع أخرى، لا تهب الأعمال الأرسطية معنى للفاعل الإلهي ولا ريب أنها لا توحي بوجود صانع للأكوان.

فصّل في التعاليم الأفلاطونية والأرسطية في مختلف الاتجاهات خلال العهد القديم. لقد دخل كل منهما في علاقات مركبة مع تعاليم الرواقية، التي كانت في فترة ما الفلسفة المفضلة عند الطبقات الرومانية الحاكمة. تأويل الرواقيين للألم والحظ السيء كان ممكنا بسبب تعليم مطلق في العناية الإلهية. كان الرواقيون مهتمين جدا بالمذهب المادي، وقد شكلوا عددا من النظريات في أصل الكون. غير أنهم رأوا أن العمليات المادية تتم تحت تحكم عقل إلهي، يمكن على نحو تام أن يربط بالآلهة المدنية التقليدية. لقد تجادلت المدارس الثلاث ـ الأفلاطونية، الأرسطية، والرواقية ـ بإسهاب مع اللادين الرقيق الذي قال به الأبيقوريون، الذين اعتبروا تدخل الآلهة في الشؤون البشرية قصصا خيالية مؤذية. «الآلهة» التي سمح بها الأبيقوريون مادية وطبيعية تماما، عرضة لنفس قوانين المتعة والسكينة التي تقيد الحياة البشرية. ثمة توضيح رائع للنزاع بين هذه الرؤى، يزدري التعاليم الأبيقورية بوجه عام، تجده عند شيشرون في *On the Nature of Gods.*

تغير مسار التأمل الفلسفي في الإلهيات منذ القرن الأول ب.م. بسبب الاتصال باليهودية ثم المسيحية. وكذا حال مسارات هذين الدينين. في الفلسفة الوثنية أنتج الاتصال اهتماما مجددا بوصف الإلهيات والسعي وراءها. في اليهودية والمسيحية ثمة جهد نشط وربما مفاجئ لعرض مزاعم الوحي بطرق فلسفية. التجديد ضمن الفلسفة الوثنية اتضح خصوصا في ازدهار الأفلاطونية المحدثة اللافت، التي اشتملت على شخصيات مثل أفلوطين، فورفريوس، وامبليكوس. لم تفض هذه فحسب إلى قراءات صوفية لأفلاطون، بل أفضت أيضا إلى دفاع فلسفي عن وثائق وممارسات وثنية. يمكن استبانة الجهد الجديد الذي بذل في التعبير الفلسفي ضمن الفلاسفةاليهود عند فيلون، وضمن المسيحيين عند كل من الأسكندري واوريجن. أيضا فإنها لم تفض فحسب إلى تقص فلسفي للعهد القديم، بل أفضت أيضا إلى زعم بأن الفلسفة موجودة فيها ـ بل أن الفلسفة قد جاءت إلى اليونانيين عبر اسرائيل.

مع بداية القرن الرابع أو الخامس ب.م.، أصبح من الصعب الحديث بأي معنى عن «فلسفة الدين»، إذ أصبح من الصعب التحدث عن الفلسفة على نحو منفصل عن الدين. بعد نحو عام 500 ب.م.، أدرجت الفلسفة ضمن ثلاثة أديان موحدة ـ اليهودية، المسيحية، والإسلام. واصل المفكرون الأكثر أهمية في هذه الأديان الثلاثة التدريس وكتبوا أعمالا تضمنت تركة الفلسفة القديمة بطريقة قوية وخلاقة. لكنهم لم يعتبروا تدريسهم وأعمالهم فلسفة، بل دراسة للقانون الإلهي، تأويلا للوحي الإلهي، تقنينا وتوضيحا للمواريث الدينية. من غير المسؤول أن نسمي هذا «فلسفة» أو حتى «فلسفة دين». لقد عرف المفكرون الوسيطيون الدينيون ما تعنيه «الفلسفة» عند الأقدمين، الذين استحدثوا الكلمة والنشاط. لقد أعجبوا ووقروا التركة القديمة، لكنهم رأوا أيضا أن أهداف الفلسفة القديمة قد تحققت بل تم تجاوزها تجاوزا حاسما على يد الوحي الإلهي. أن نسمي أعمال المفكرين الوسيطيين «بالفلسفة» إذن هو أن نتجاهل أو نبطل ما أوضحوه بهذا التوكيد. معظم الأعمال الوسيطة التي كتبت عن الله، الطبيعة، المعرفة البشرية، والعيش البشري فلسفية ودينية على نحو معمق، لكن أصحابها يعون أنها لم تكن فلسفة دين.

خلال الألف عام الممتدة من القرن الرابع إلى الخامس عشر، كرس الجزء الأعظم من الموهبة التأملية في الغرب لاعتبار مسائل تتعلق بالله. مجموع ما كتب

هائل على نحو مناظر. أفضل موضع للمسح الأول للتعاليم المعبر عنها فلسفيا من تلك الأعمال هو تاريخ الفلسفة اليهودية، البيزنطية، الإسلامية، أو «الوسيطة». ما يمكن أن يقال هنا هو إنه بالكاد لا يوجد عمل يغفل المسائل المثارة بسبب تصادم الفلسفة القديمة مع الأديان الموحدة. في كثير منها الموضوع المركزي هو الهدى أو الصعود من الفلسفة إلى الإيمان ـ كما في كتاب أوغسطين *Confessions* وكتاب بونافنتورا *The Mind's Way to God*. في نصوص وسيطة أخرى، توظف الفلسفة في التهيئة للإيمان المتضمن والمعبر عنه في اللاهوت. في كتاب بوثيوس *Consolation of Philosophy* تذكره شخصية الفلسفة بحقائق لا سبيل للإيمان دونها. رغم أن المسيح لا يظهر، فإنه غاية المذهب بأسره. مرة أخرى نجد أن التعاليم الفلسفية عند كابيلا وبرنارد سلفسترس وآلن لايل إنما تعرض مجازيا كرموز خارجية للتعليم المسيحي المعروض من الداخل. آخرون يصرون على وجوب أن تدرس الفلسفة كلها قبل الانتقال إلى مستويات اللاهوت الأعلى. يبدأ ميمون كتابه *Guide of the Perplexed* بتقريع تلاميذه لأنهم يريدون القفز فوق الفيزياء الفلسفية للوصول إلى مستوى أعلى. يجادل روجر بيكون بأنه لا شيء يمكن أن يعرف عن الله قبل دراسة اللغات، الرياضيات، البصريات، العلم الخبراتي، والفلسفة الأخلاقية. عند آخرين، خصوصا الأعمال «المدرسية» باللاتينية بعد عام 1200، أصبحت مصطلحات ومواضيع وبراهين الفلسفة الأرسطية مناسبة إلى حد حال دون ممارسة اللاهوت الأكاديمي بدونها.

تشتمل أية قائمة «للمدرسيين» الأكثر تأثيرا على توما الأكويني، جون دنس سكوت، ووليام أوكام. إن هؤلاء الثلاثة يستطيعون توضيح مدى وتنوع مزج اللاهوت المسيحي والتركة الأرسطية. عند الأكويني، يقوم اللاهوت باستخدام وتصحيح وإتمام أفضل ما في الفلسفة القديمة. إنه يهتم ويوقر الفلاسفة الوثنيين خصوصا أرسطو، الذي فسر أعماله بالتفصيل. ولكن أنى ما كتب معبرا عن آرائه الشخصية، بوصفه معلما للاهوت، فإنه يقوم على نحو منظومي بتغيير كل تعليم أرسطي يعلّمه، غالبا بطريقة تعارض مقصد أرسطو. يبدأ دنس سكوت برفض صريح لقبول أرسطو، لكن ما يسميه «بالأوغسطينية» في الحقيقة توليفة لتعاليم مستلهمة من أوغسطين، الأفلاطونية المحدثة الإسلامية، أسلافه المباشرين، وأرسطو مؤولا عبر ابن رشد. عادة ما يوظف سكوت هذه المصادر في طرح أسئلة لاهوتية صراحة ولتحليل أمثلة في المنطقة الحدودية بين النعيم الراهن ونعيم الجنة، بين الدنيوي والإعجازي. وأخيرا، نجد عند أوكام نقدا مستنيرا لأرسطو يهاجم الافتراضات اللغوية والمعرفية لأي لاهوت يستخدم نماذج أو براهين أرسطية. غير أن أوكام لا يكاد يبطل المسيحية. مبلغ أمله أن يبقي على الحدود الفاصلة محافظا في الوقت نفسه على قدرة الله.

تستمر كثير من النزوعات الإيمانية الوسيطة شطر الفلسفة خلال ما يسمى بعصر النهضة وبداية الفترة الحديثة. غير أنها تتعقد بطرق ثلاث على أقل تقدير. أولا، غالبا ما كانت حركات الإصلاح المسيحي التي بلغت أوجها في الإصلاح الديني شديدة النقد لاستخدام الفلسفة في اللاهوت، أو حتى استخدام المقاربات الفلسفية في الإلهي. لقد اختلف هذا النقد بشكل حاد من جماعة إصلاحية إلى أخرى، وغالبا ما تعايش مع الكثير من التعاليم الفلسفية. لقد سخر بتراتش من أرسطو في صالح الخبرة، ثم أخضع الاثنين إلى الإنجليل. أما ايراسموس فقد انتقد الاستخدامات المدرسية للفلسفة القديمة كلاهوت رديء وفيلولوجيا رديئة. غير أنه في حالات أغلب نشأ نقد الفلسفة عن مزاعم تتعلق بالتعارض بين الإنجيل والفلسفة، أو عن اعتقاد قوي في عقم العقل البشري، أو عن ثقة في أن الله سوف يعلمنا ما نحتاج بالوحي ـ وسوف يقوم بهذا غالبا من أجل الأقل تعليما.

نشأ التعقيد الثاني في علاقة الفلسفة بالمواضيع اللاهوتية من نزاع حاد حول نتائج العلم الجديد. إدانة جاليليو هو أشهر مثال على هذه الخصومات، رغم أنه الأكثر تعرضا لسوء الفهم. لقد جعلت المعارضة الدينية لنتائج العلم الجديد الفلسفية مؤلفي الفلسفة حذرين في التعبير عن آرائهم. هكذا أصبح من الصعب تفسير أعمالهم. في ظاهر نصوص ديكارت مثلا ثمة عقيدة كاثوليكية مدققة و إقرار للطاعة. غير أن ديكارت يتصرف بحياء بخصوص بعض آرائه الكوزمولوجية وهو يخفيها بطرق مختلفة قبل نشرها. أما سبينوزا فقد قام في *Theologico-Political Treatise* بسلسلة من الضربات والتوجيهات الخاطئة كي يجعل من غير المرجح أن يكتشف قارئ عادي أو غبي رؤاه في مصداقية النص الديني. ثمة حذر مشابه في أعمال تتعلق بشؤون دينية يمكن أن نستشعره في القرن التاسع عشر.

يأتي التعقيد الثالث من تحجير بل نضوب مفاهيم العقل الفلسفي والمعرفة الدينية. يمكن أن نلحظ هذا عند كتاب كاثوليكيين أثناء وبعد الحركة المضادة للإصلاح. لقد قوبل تهديد الإصلاح داخل الكنيسة

الكاثولوكية بتشريع عدد لا يحصى من التعاليم. إن هذا لم يقلص فحسب مدى التأمل الديني، بل رد كثيرا من اللاهوت إلى القانون. نتيجة لذلك ردت البراهين الدينية إلى شكل البراهين الشرعية ـ إلى برهنات عدائية، إلى تجميع نصوص إثبات، وهجوم مستمر على المواقف المعارضة.

لم تبطل هذه التعقيدات بأي حال اختلاط الفلسفة القديمة بالمواضيع الدينية أو الارتهان القديم للفكر الديني بالدروس الفلسفية. في حين أدت إعادة اكتشاف نصوص قديمة بعينها إلى ازدهار اللاأردية عند بعض كتاب القرن السادس عشر، أكدت غالبية الفلاسفة المحدثين حتى النصف الأول من القرن التاسع عشر وجود الله ونشاطه، واعتبر كثير منهم أنفسهم مسيحيين أو يهودا من نوع أو آخر. من منظور ينظر إلى الماضي، قد نقول إن بعض مفاهيمهم عن الله أو الدين وبعض طرقهم في عزل الدين عن العلم عجلت بانتهاء الارتباط الفكري مع أسئلة الدين. غير أننا لا نستطيع أن نقر أن معظم الفلاسفة في الفترة الحديثة لم يكونوا معنيين بالدين أو أنهم اعتبروا المسائل المتعلقة بالله تعاني من خلل عقلاني. إذا كان كثيرا من مروجي التنوير نقادا حادين للدين، فإنهم غالبا ما عبروا رؤى عن الأصل الإلهي أو التحكم في الطبيعة. الفيلسوف الأساسي الوحيد الذي يذكر غالبا بوصفه ضد ـ إيماني واضح هو ديفيد هيوم. عادة ما يعتبر كتابه *Dialogues Concerning Natural Religionr* شرعة لفلسفة الدين الحديثة. غير أنه يصعب كثيرا أن نجادل بأن الإلحاد نتيجة ذلك الكتاب، والشاهد المتوفر على إلحاد هيوم بيوجرافي أكثر منه فلسفي.

علاقة الدين بالفلسفة في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر سبق ذكرها حين تحدثنا عن أصل مصطلح «فلسفة الدين». ما نحتاج إلى إضافته أن الفيلسوفين الأساسيين في هذه الفترة، كانت وهيجل، لم يستبعدا بأي حال المواضيع الدينية أو حتى العاطفة الدينية. إذا لم يبد أي منهما مسيحيا متشددا، فقد بذلا جهدا للحفاظ على نتائج دينية ولفتح المجال لخبرة لادينية. أيضا لم تكن مفاهيم كانت وهيجل معارضة لمفاهيم الدين العادي بحيث تشجع اللاأدرية ضد ـ الإيمانية. إذا أراد كانت من قراءه أن يقرأوا كل "critique of all theology based on speculative principles" كي يصلوا إلى ما يبدو لاهوتا أخلاقيا إيجابيا (*Critique of Pure Reason*, 2.3.7)، فإن كثيرا من القراء قد فهموا العكس. إذا كان هيجل يبجل اللاهوت المسيحي بوصفه فهما خاطئا ضروريا لحقائق أعلى، فإنه يدينه بوصفه فهما خاطئا. غير أننا نصادف بعد كانت وهيجل فلاسفة ضد ـ دينيين وضد ـ إيمانيين على نحو مصمم. أشهرهم ماركس، شوبنهور، ونيتشه. عند نيتشه خصوصا، بطلان بل شرورية التعاليم المسيحية لا تحتاج إلى برهان ولا القليل من إعمال الفكر. ما يهمه هو «التاريخ الطبيعي» للأديان والمتدينين، أي الأمراض الثقافية والفردية الناجمة عن الممارسة الدينية. لقد «مات الله» لا بسبب فناء الكينونة الإلهية، بل لأن الكينونات البشرية التي خلقت الله يوما تغتاله باغتياله بالإفصاح عن عدم اعتقادهم الذي لم يسبق لهم الإفصاح عنه (*Gay Science*, sect. 125). على ذلك ظل فكره، كما عرف بنفسه، مرتهنا باستمرار بنزاعه مع الدين إلى حد أنه يظل محسوبا ضمن المواريث ذات النزعة اللاهوتية المركزية في الفلسفة الغربية.

الراهن أنه لم يصبح من السائد للفلاسفة الغربيين كتابة فلسفة دون الاهتمام كثيرا بإثارة مسائل تتعلق بالله إلا في القرن العشرين. إن ذات وجود «فلسفة الدين» كفرع ضمن الفلسفة شاهد جيد على ذلك. لقد استحدث هذا الفرع في هذا القرن بوصفه تخصصا أكاديميا لأن الفلاسفة بوجه عام لم يعودوا معنيين بمسائل تتعلق بالله أو بمعتقدات دينية تتعلق بالله. وبطبيعة الحال، فإن إحالة هذه المسائل إلى تخصص لم يؤد إلى نهايتها. لقد عاد الفلاسفة الناطقون بالإنجليزية خلال هذا القرن إلى مسائل تتعلق بالله، أحينا عبر سبل غير متوقعة، وقد ناقشوها بطريقة مقنعة باستخدام مناهج أو افتراضات فلسفية ربما بدت لا تناسب الدين كثيرا. في العقود الأخيرة، كان هناك بعث لافت، وإن ظل تخصصيا، للاهتمام الفلسفي بنطاق كلي من القضايا الدينية، بما فيها بعض أكثر جوانب اللاهوت المسيحي اصطلاحية.

م.د.ج.

*الله والفلاسفة؛ الله، براهين ضد وجدود؛ الله، براهين على وجود.

لأسباب سلف توضيحها، من غير المعقول كتابة تاريخ موحد «لفلسفة الدين». لم يحدث في الواقع أن كتب تاريخ كهذا، كما لم يحاول أحد تجميع البيبلوجرافيا المناظرة. ثمة كتب جمعت دراسات تاريخية اختيرت وفق مفهوم أو آخر «لفلسفة الدين»، لكنها محابية ضرورة ومرتبة زمنية. كمثال ممثل بالإنجليزية، نذكر:

Louis P. Pojman, *Philosophy of Religion: An Anthology* (New York, 1987).

ثمة كتاب آخر مكرس لكنه أقدم عهدا:

Max J. Charlesworth, *Philosophy of Religion: The Historic Approaches* (London, 1972).

لمواصلة دراسة هذه المواضيع قبل القرن العشرين، يفضل البدء بأحد تلك الكتب أو بالبلوجرافيات الخاصة في الفترات المتعلقة من تاريخ الفلسفة.

*** الدينية، الخبرة، برهان، على وجود الله.** يمكن أن يعتبر هذا شكلا خاصا من البرهان الغائي، يزعم أن شيوع وقوع خبرات دينية، بلب فينومولوجي مشترك يفضي إلى لب مشترك من التأويل، يتطلب تفسيرا. يجادل البعض (مثال سي.د. برود، رتشارد سونبرن) بأن أكثر التفسيرات معقولية يتضمن وجود نشاط *الله.

بدلا من ذلك، يمكن تفسير الخبرة الدينية على أنها نمط لاستدلالي من الإدراك المعرفي، يناظر الحس، يؤسس الدراية بالله بطريقة أكثر مباشرية من البرهنة. من المهم خصوصا ألا يعامل هذا النوع من الركون إلى الخبرة الدينية كما لو أنه ركون إلى برهنة، لأن ذلك يستدعي أنواعا غير مناسبة من النقد والدفاع.

ج.آي.م.

*المقدس، والمبجل.

W. Alston, *Perceiving God* (Ithaca, NY, 1991).
John Baillie, *Our Knowledge of God* (New York, 1959).
C.D. Broad, *Religion, Philosophy, and Psychical Research* (London, 1953).
George I. Mavrodes, *Belief in God* (New York, 1981).
Revelation in Religious Belief (Philadelphia, 1988).
Richard Swinburn, *The Existence of God* (Oxford, 1979).

*** الدينية، اللغة.** ما اللغة الدينية؟ هي نظرية في نشأة الكون، سرد تاريخي، أسطورة، مقال أخلاقي، فضلا عن مباركة ولعن، اعتراف وهيام. إنه يتضمن بشكل حاسم المجاز ، الرمز، قياس المماثلة، قصصا توضح عبرا، مفارقة. عادة ما تكون لغة تقر طبيعة موضوعها غير القابلة للتعبير أو المفهمة، أو عدم قابلية الخبرات الوصفية للوصف رغم أنها تحاول وصفها. بحسبان تنوع اللغة الدينية، يستحيل أن تكون هناك طريقة مفردة للتدليل أو الاعتراض على مزاعمها المركبة المتعددة.

لا غرو إذن أن اللغة التي نستخدم في وصف الحوادث الزمنية، الأشياء المادية، وطريقتنا في التعامل معها لا تكفي لوصف *إله الإيمانية اليهودية ـ المسيحية ومواجهتنا المفترضة له. خلافا للأشياء المتناهية، يعتقد أنه لا حدود لله: لا مكون من مكونات الكون، ولا أثر أية نتيجة.

لا سبيل لتجنب الإبهام في مقالة عن الألوهية. لغة الوحي مبهمة باستمرار. وكذا شأن اللغة الماورائية التي تقر حدوث الوحي. (ولكن كذا أيضا شأن بعض مقالاتنا المتعلقة بالحياة والعقل). حتى محاولة تأسيس كل الحديث «الموحى به» وكل تفسيرات الخبرة الدينية على «سبب غير مسبب» يدافع عنه كوزمولوجيا تتطلب بسطا مناظرا لمقولة السبب الأصلية، يتجاوز نطاقها المألوف في التفسير العلمي واليومي.

يتوجب تأسيس قرار قبول أو رفض مزاعم اللغة الإيمانية باحتيازها على موضوع حقيقي على حكم كلياني. هل نلحق بمجموع خبرتنا بالعالم، حين ننكر المفارقات الإيمانية والمناظرات القياسية المبسوطة بشكل خطر، أذى أكبر مما لو احتفظنا بها؟ وهذا اختبار لا نستطيع تطبيقه إلا بطريقة تقريبية، لأن ما نعتبره «خبرتنا» ليس سوى صورة مقتبسة جزئيا من الرؤى «المؤولة» ـ الدينية أو اللاأدرية أو الملحدة ـ للعالم، التي نحاول التخير بينها بطريقة عقلانية.

ر.و.هـ.

*الدين، إشكاليات فلسفة؛ المنطقية، الوضعية.

B. Davies, *An Introduction to the Philosophy of Religion* (Oxford, 1993), ch.2.
W.D. Hudson, *Wittgenstein and Religious Belief* (London, 1975).
O'Hear, Experience, *Explanation and Faith* (London, 1984), ch.1 and index.

*** الدين والأخلاقيات.** يمكن بسهولة اعتبار المتطلبات الأخلاقية أوامر ـ تدعمها سلطة. سلطة من؟ هل يمكن أن يكون الأساس الوحيد للأحكام الأخلاقية كونها مرادة أو محرمة من *الله؟ هل يمكن لإرادته وحده أن تشكل الصواب الأخلاقي؟ هذا يستلزم أننا لا نستطيع فهم المتطلبات الأخلاقية إلا إذا آمنا بالله وعرفنا أوامره.وفق هذه الرؤية، الحديث عن الأخلاقيات لا يعدو أن يكون حديثا عن إرادة الله أو أوامره. هذه رؤية مقلقة، لأنها تستلزم أنه لو أراد الله جملة من الأوامر المغايرة كلية للأخلاق كما نعرفها، سوف تحتاز تلك الطائفة على سلطة أخلاقية مطلقة، بصرف النظر عن محتواها.

يريد المتدين أن يقر (على نحو يحتاز على معنى) أن ما يريده الله صائب وخيّر. ولكن إذا كان كل ما نعنيه من «صائب وخيّر أخلاقيا» أن «الله أمر به»، فإن

الجملة «ما يقره الله صائب وخير»، التي لا تعني سوى «ما يأمر به الله هو ... ما يأمر به الله»، لم تعد تخبرنا بشيء جديد، بل مجرد إقرار يصدق تلقائيا. يتوجب إذن اعتبار الإلزامية الأخلاقية والخيرية الأخلاقية لا بوصفها مشكّلة من قبل أمر إلهي، بل على أنها تحتاز على خاصية بذاتها متميزة وغير قابلة للرد بمقدورنا ملاحظتها بحكم اقتدارنا الأخلاقي، دون حاجة إلى مزيد من التصديق.

ولكن، لعلنا لم نسلم بجدية تامة بماهية *الأمر الإلهي: أمر كائن ذي قدرة كلية على كونه. كيف يتسنى لنا الحديث عن تقويم أمر كائن كهذا؟ على ذلك، رغم طبيعية هذه الاستجابة، فإنها ترد الأخلاقيات إلى مجرد التسليم بقدرة إلهية. عبادة الله (في الموروث اليهودي - المسيحي) تختلف كثيرا في الواقع عن عبادة مجرد قدرة.

افترض على ذلك أنه ليس ثمة إله، ولا حياة للجسد بعد الموت، ولا تسويغ نهائي للخير وهزيمة للشر؛ هل يمكن آنذاك للحياة الأخلاقية أن تعاش بشكل جدي، وأن تدعم اهتمامات غيرية؟

سوف يجادل الأخلاقي الدنيوي أنه عوضا عن أن تفقد الأخلاقيات حيويتها وجديتها في غياب الله والحياة الآخرة، فإن العكس بديل معقول على أقل تقدير: الفاعلون الأخلاقيون الفرديون أكثر مسؤولية عن بعضهم بعضا. لماذا يتوجب على الناس أن يقل اهتمامهم وفق رؤية دنيوية لاأدرية؟ بحياة قصيرة، يكون حصولهم على معاملة عادلة منصفة في حياتهم الآن وهنا أكثر إلحاحا وأهمية. إلغاء الثواب أو التعويض الموعود لا يقوض الأخلاقي على نحو أصيل، رغم أنه يقوض الذي هو مجرد حذر؛ والحذر غالبا ما يعرض على نحو مضلل (حتى ضمن «التربية الأخلاقية») على أنه الأخلاقي.

على ذلك يتوجب أن نسلم بأن الأديان قد قامت بدور مهم في التربية الأخلاقية. الاحتياز على قدرة أخلاقية (ما) لا يعني أننا كليّو القدرة أخلاقيا، لا شيء يلزم علينا تعلمه. أي عدد من المفاهيم، المواقف، خصائص الشخصية الأخلاقية المركزية، لم يصبح في حوزة الوعي العام إلا عبر الوعاظ الدينيين أو أساسا عبره.

ر.و.هـ.

*المقولية، الأوامر؛ الأخلاقية، الفلسفة، إشكاليات؛ الدين، إشكاليات فلسفة؛ أخلاق العبيد.

P. Helm (ed.), *Divine Commands and Morality* (Oxford, 1981).
Plato, Euthyphro.
J. Rachels, *The Elements of Moral Philosophy* (New York, 1993), ch.4.

*** الدينوسيسيون والأبولونيون (أو الأبولويون).** تصنيف نيتشه لنوعين من أشكال الفن والنزوعات الفنية اليونانية، وهو يعكس دافعين بشريين وطبيعيين أساسيين. يستخدم نيتشه اسمي الإلهين أبولو ودينوسس ليميز بينهما في نقاش أصول الفن التراجيدي والثقافة عند اليونان (التي عزاها إلى اتحادهما)، حيث ربط أبولو بالنظام، القانونية، الشكل الكامل، الوضوح، الدقة، التحكم الذاتي، التفريد، في حين ربط دينوسس بالتغير، الخلق، الهدم، الحركة، الإيقاع، الابتهاج، والوحدة. (See *The British Tragedy* (1872), sects. 1-5; *The Will to Power* (1901), sects. 1049-52.).

ر.س.

*التراجيديا.

Richard Schacht, *Nietzssche* (L0ndon, 1983), ch. 8.

*** دينيت، دانيل (1942–).** «الموقف القصدي» هو مفاد الفكرة التي ترشد مذهبه. نتخذ موقفا قصديا شطر نسق - شخص، خفاش، حاسوب - حين نعزو عقلانية للنسق ونتنبأ بما سوف يقوم به وفق المعتقدات والرغبات التي تم عزوها. ثمة جدل باق حول ما إذا كان الموقف القصدي مجرد طريقة مشجعة ومفيدة في فهم العقل، تحتاج إلى تحليلات أكثر دقة تطرح على المستوى الفسيولوجي - العصبي (الموقف المادي) أو على مستوى علم نفس الإدراك شبه الشخصي (موقف التصميم). يحاول دينيت تنكب الواقعية أو *الذرائعية، مسميا نفسه «واقعي معتدل». يعتقد (مقتفيا رايل ورايكنباخ) أن هناك معاني مختلفة لكلمة «يوجد»: العلامات على هذه الصفحة موجودة، وبمعاني أخرى يوجد خط الاستواء والنفس. دينيت «واقعي» بخصوص «التمثيلات»، على اعتبار أن أفضل العلم يخبرنا بأننا أنساق قصدية؛ مفاهيم سكولوجيا الناس من قبيل «الاعتقاد» و«الرغبة» تشير إلى «نماذج واقعية»، لكنه من المشكوك فيه أنها تقوم بذلك بأوضح السبل.

أو.ف.

*الناس، سيكولوجيا؛ هومنكولس؛ القصدية؛ المعجم الفلسفي.

D.C. Denneett, *The Intentional Stance* (Cambridge, Mass., 1987).
——— 'Self-Portrait', in S. Guttenplan (ed.), *Blackwell Companion to the Philosophy of Mind* (Oxford, 1994).

* **ديوجين الكلبي (404– نحو 323 ق.م.).** فيلسوف يوناني يبدو أنه ارتأى أن التمييز الوحيد المهم التمييز بين الفضيلة والرذيلة، وأنه يتوجب لذلك أن نزدري سائر التمييزات المعترف بها عرفيا (مثال التمييز بين العام والخاص، اليونانيين والبرابرة، ما هو خاصتك وما هو خاصتي). لقد عمل ديوجين على الترويج لهذه الآراء، أحيانا عبر البرهان («كل شيء ملك للآلهة، الآلهة أصدقاء الحكيم؛ الأصدقاء يتشاركون فيما يمتلكون؛ ولذا فإن كل شيء ملك للحكيم»)، وفي أحيان أكثر بكثير عبر الفعل: ثمة نادرة شهيرة تقول إنه كان يمارس العادة السرية في السوق، ويقول للمارة «آه لو كان بإمكاني الخلاص من الجوع بفرك بطني». سلوكياته المسرفة في إثارة الاشمئزاز وأجوبته السريعة الفظة أكسبته لقب «الكلب»، وقد سمي أتباعه *بالكلبيين Cunics.

ن.سي.د.

Socrates et Socraticorum Reliquiae, ed. Gabriele Giannantoni (Naples, 1990)., ii. 270-509 (= *Elenchos*, vol. xvviii**).

* **ديوي، جون (1859–1952).** فيلسوف أمريكي طور *براجماتية منظومية تعنى بالمسائل المركزية في الابستمولوجيا، الميتافيزيقا، الأخلاق، والاستاطيقا. بطريقة تتسق مع آرائه الفلسفية، الواقع أنه بسببها، خاض ديوي كثيرا في قضايا عصره الاجتماعية، خصوصا إصلاح المدارس الأمريكية، فضلا عن السياسات القومية والدولية.

بدأ حياته الفلسفية تحت تأثير أشياع هيجل. أحيانا يقتفى أثر رفضه المستديم للثنائية، وبحثه عن أفكار وسيطة، إلى بواقي ذلك التأثير. إنه لم يرفض *ثنائية العقل والجسم فحسب، بل أنكر كل تمييز وظيفي أو سياقي بين الحقيقة والقيمة، الوسيلة والغاية، الفكر والفعل، الكائن العضوي والبيئة، الإنسان والطبيعة، الفرد والمجتمع. غير أنه تخلى كلية عن المثالية الهيجلية في وقت مبكر من حياته، كما أن الخاصية التطورية التي تميز بها تطور فلسفته كانت مؤسسة بيولوجيا، حيث ركنت إلى نظرية داروين وإلى التزام بالتجريب العلمي.

طرح ديوي فلسفة معنية بمسألة الكيفية التي يتوجب أن تعاش وفقها الحياة، وقد جادل بأن معالجة هذه المسألة إنما يتطلب تجسير الهوة الفاصلة بين الأخلاقيات والعلم. أعماله في كل مجالات الفلسفة، حتى دراساته المنطقية التي عني بها في وقت مبكر وآخر متأخر، كرست خصوصا لضمان الاستمرارية التي تبينها بين الفلسفة وعلم النفس الاجتماعي والبيولوجي. كان منطقه نظرية في البحث، مذهبا عاما في كيف يقوم الفكر بوظائفه، ليس في شكل مجرد أو صوري محض، بل في أبحاث العلم الناجحة، وفي حل مشاكل الحياة اليومية. تقوم «ذرائعية» ديوي بتعريف البحث بأنه نقل موقف محير غير محدد إلى موقف موحد إلى حد يمكن من إقرار مضمون أو فعل مترابط منطقيا؛ المعرفة موضع البحث، فيما يؤكد ديوي، متوفرة في مسائل الأخلاق والسياسة بقدر ما هي متوفرة في مسائل الفيزياء والكيمياء. المطلوب في كل الأحوال تطبيق البحث العلي، النهج المصلح لذاته الخاص باختبار تجريبي لفروض استحدثت وحسنت من خبرتنا السابقة. ما يعد «اختبارا» قد يختلف باختلاف «الصعوبة التي تستتشعر» والتي هي في حاجة إلى حسم - قد يحدث الاختبار في معمل كيميائي، أو في بروفة متخيلة لعادات سلوكية متنازعة، في التشريع الذي قد يغير بعض وظائف الحكومة - ولكن ثمة في جميع الأحوال سياق اجتماعي، يتوسط حدود كل من الإشكالية الابتدائية والحل، ويتم تغييره بدوره من قبل البحث.

ارتبط مذهبه في *القابلية للخطأ الابستمولوجي والأخلاقي - رؤيته بأنه ليس هناك زعم معرفي، أو قاعدة أخلاقية، أو مثل يكون يقينيا، محصنا ضد كل أنواع النقد والتعديل - بتقدميته المتفائلة. غير أن ملاحظة التقدم تتطلب تهذيب العادات الذهنية عند الأفراد والحفاظ على البنى الاجتماعية التي تشجع على مواصلة البحث. هكذا ركز ديوي على طبيعة التعليم وتحسينه عمليا، مجادلا بأنه يجب علينا ألا نعتبر الأطفال زهريات فارغة، تنتظر بطريقة سلبية أن تسكب المعارف فيها، بل يتوجب اعتبارهم مراكز نشطة من الاندفاعات، مشكلة من قبل بيئتهم، ويقومون أيضا بتشكيلها. سوف يطورون عادات من نوع أو آخر إبان تفاعلهم مع البيئة الاجتماعية والفيزيقية، وإذا أردنا لهذه العادات أن تكون مرنة وذكية، يجب أن نقوم بأفضل ما هو في وسعنا لتشكيل بيئة تسمح بل تحفز على البحث العقلي. هذا هو نوع البيئة التي رام ديوي عمليا توفيها في [*Laboratory School* مدرسة المختبر] التي أسسها في جامعة شيكاجو. هدفه للأطفال، وحتى البالغين، هو «النمو» - نمو القوى، نمو قدرات الخبرة. إنه يقر أن النمو «هو «الغاية» الأخلاقية الوحيدة» حقيقة، إذ من الواضح أنه ليس هناك غاية حقيقية، بل هو دائما وسيلة.

أيضا فإن *الديمقراطية، مثله المرشد الآخر،

غاية ووسيلة. استمرار التغير الذي يميز عالمنا ـ في التطور الطبيعي، مثلا، وفي استبدال الأجيال ـ يستلزم ما يعتبره ديوي «تواتر عوز التوازن واستعادة التوازن المستمر». إننا نحتاج إلى أفضل أفكار وأفعال الجماعة بأسرها، كي نعيد تشكيل توازننا، لا لأن الجماعة تقوم بتحديد شروط الاستعادة فحسب، بل أيضا لأننا لا نمتلك ضمانا مسبقا لمصدر أو طبيعة إعادة التشكيل المتطلبة. إنها تجريبية دائما، وديوي يعتبر الديمقراطية تلك التجربة العظيمة كما يعتبرها وسيلة لتعميقها.

ك.هـ

*الأمريكية، الفلسفة.

Sidney Morgenbesser (ed,), *Dewey and his Critics* (New York, 1977).

Israel Scheffler, *Four Pragmatists* (London, 1974).

Robert B. Westbrook, *Jojn Dewey and American Democracy* (Ithaca, NY, 1991).

*** ديوجين لاريتس (تقريبا في القرن الثالث ق.م).** مؤلف *Lives and Opinions of Eminent Philosophers*. هذا عمل غير نقدي يقتصر على اقتباس الأقوال عن الفلاسفة الإغريق من طاليس حتى *مرتابي القرن الثالث قبل الميلاد. لقد أخذ ديوجين مادته من مئات الكتب الأقدم عهدا بصرف النظر عن جودتها. حين تكون مصادره جديرة بالثقة، فإنه يوفر بعض الشواهد الجيدة، خصوصا على فلسفة ابيقور وبعض الفلاسفة الذين سبقوا سقراط. غير أن تصوراته للآخرين، مثل أرسطو، ليست جديرة بالثقة، بل إنها قد تكون غير مترابطة. كانت الطرائف والمفارقات تستهويه، غير أنه لم يكن موهوبا من حيث العرض الفلسفي. لا نعرف شيئا عن حياته، ولأنه يعرض كثيرا من الرؤى الفلسفية المختلفة بطريقة تشي أنه يستحسنها، يصعب اكتشاف أي موقف فلسفي يتبناه.

ر.جي.هـ

Diogenes Laertius, tr. R.D. Hicks, intro. H.S. Long (Cambridge, Mass., 1972).

ذ

* **الذات**. تستخدم على نحو مترادف مع *«شخص»، ولكن عادة بتوكيد أكثر على البعد «الداخلي» أو السيكولوجي للشخصية بدلا من البعد الخارجي الجسمي. هكذا تعتبر الذات موضوع وعي، قادرة على الفكر والخبرة والتورط في فعل متعمد. على نحو أكثر حسما، يتوجب على الذات أن تحتاز على قدرة الوعي الذاتي، التي تفسر جزئيا مناسبة المصطلح «ذات». هكذا تكون الذات كائنا قادرا على التفكر في أفكار المتكلم.

يتطلب تعبير فكر المتكلم الممكن في اللغة استخدام الضمير الحاضر «أنا»، أو ما يرادفه من *تعبيرات إشارية. غير أنه قد لا يكون من الصواب الإصرار على قدرة الذات على التعبير عن أفكارها باللغة . حتى أفكار المتكلم. لحسن الحظ فإن لدينا تعبيرات لعزو أفكار المتكلم إلى آخرين دون تضمين قدرتهم على الإفصاح عن تلك الأفكار. من بين هذه التعبيرات المكون «هو ذاته». هكذا إذا عزوت إلى فريد فكرة أنه هو ذاته بدين، فإنني أعزو إليه فكرة تعبيرها الممكن [بالعربية] «أنا بدين»، دون تضمين أن فريد قادرا على التعبير عن تلك الفكرة. لاحظ أنه يتعين علينا تمييز هذه الفكرة عن فكرة الغائب المشابهة التي قد يحتازها فريد عن نفسه، والتي قد يكون تعبيرها الممكن [بالعربية] «فرويد بدين» أو «ذلك الشخص بدين» (حيث يقال هذا التعبير الأخير من قبل فريد نفسه بالإشارة إلى شخص يراه في المرآة، دون أن يلحظ أنه يرى نفسه).

لنا أن نشترط في الذات ليس فحسب قدرتها على التفكر في أفكار المتكلم بل حتى احتياز أنواع بعينها من معرفة المتكلم. هكذا يبدو من الصواب أن نصر على وجوب أن تعرف الذات مثلا عن كل أفكارها الواعية وخبراتها وأفعالها الواعية أنها خاصتها. لذا بدت إجابة السيدة جرادجرند (في رواية تشارلز ديكنز *Hard Times*)، حين سئلت على فراش المرض ما إذا كانت تحس بالألم، إجابة غريبة: «أعتقد أن ثمة ألما ما في مكان ما من الحجرة، لكنه ليس بوسعي إقرار احتيازي عليه». احتيازنا على مثل هذه المعرفة يرتبط بظاهرة «التحصن ضد الخطأ عبر التحديد الخاطئ» (سدني شوميكر). ثمة مثال يتعلق بالذاكرة نجده في عدم وجاهة افتراض إمكان أن أتذكر بدقة («من الداخل» إذا صح هذا التعبير) وجبة في مطعم حضرها عدد من الناس، وأشك فيما إذا كنت أحدهم. (ضد هذا، يجادل درك بارفت أننا نستطيع من حيث المبدأ وراثة «شبه ذكريات» عن آخرين، بما فيها «ذكريات المتكلم» لما قاموا به هم لا نحن.)

حتى الآن عنينا أساسا بمعنى كلمة «ذات»، أي بالخصائص الأساسية للذاتية. غير أن الميتافيزيقيين معنيون أيضا بتقصي طبيعة الذات، أي بماهية هذا *الشيء، إذا كانت الذات شيئا أصلا. بتعبيرات تقليدية يمكن التمييز بين النظريات الجوهرية والنظريات اللاوجوهرية في الذات، حيث تعتبر الأولى الذات *جوهرا، ماديا أو غير مادي، في حين تعبره الأخيرة شكلا من أشكال الجوهر. فلاسفة من قبيل هيوم، الذي اعتبر الذات «مجرد حزمة من الإدراكات الحسية»، يعتبرون الذات منتمية عمليا إلى تصنيف الأحوال. تتعين إحدى الإشكاليات التي تواجه المقاربة الهيومية في أن الإدراكات الحسية ترتهن من حيث هويتها بهوية الذوات التي تحتازها، ما يعني أن الإدراكات الحسية أحوال للذات، ومن ثم فإن الأخيرة تتبوأ منزلة الجواهر عبر أفكارها وخبراتها، عوضا عن كونها قابلة لأن ترد إليها.

إي.جي.آي.

*هومنكولس.
D. Parfit, *Reasons and Persons* (Oxford, 1984).
S. Shoemaker, *Self Knowledge and Self Identity* (Ithaca, NY, 1963).
B. Williams, *Problems of the Self* (Cambridge, 1973).

*** الذات، أفعال مراعاة، وأفعال مراعاة الآخر.** تمييز ضمن الأفعال يصبح مهما حين يحاول المرء صياغة *الليبرالية عبر تحديد مجال سلوكي لا يتدخل فيه المجتمع، كما عند جي.س. مل حين يقول «الجزء الوحيد من سلوك أي شخص الذي يكون فيه مستعدا للتعاون مع المجتمع» هو ذلك المتعلق بمصالح الآخرين. يزعم النقاد استحالة عقد هذا التمييز.

جي.م.س.

*الحرية السياسية؛ الدولة، تدخل؛ العام والخاص.

J.S. Mill, *On Liberty*.

*** الذاتية.** تتعلق بالذات ومنظورها، مشاعرها، معتقداتها، ورغابها الفردية الخاصة. هذا مصطلح شائع في الفلسفة الحديثة، عادة قبالة «الموضوعية»، لكنه يقوم بأدوار متنوعة وأحيانا غامضة في الابستمولوجيا، في الفلسفة القارية المعاصرة، وعلم الإدراك المعرفي. في المحادثات الفلسفية وغير الفلسفية غير المحكمة، يشير المصطلح عادة إلى مشاعر وآراء لم يدافع عنها أو غير مبررة في مقابل المعرفة والاعتقاد المبرر. في الابستمولوجيا، خصوصا منذ ديكارت، يستخدم عادة للإشارة إلى مجال الخبرة، بصرف النظر عن تحديده أو تعريفه، وعادة ما يماهى مع الإشارة إلى منظور المتكلم. وفق ذلك، تعين كثير من المشروع الابستمولوجي الحديث في محاولة الركون إلى هذا المنظور المسلّم بمحدوديته بغية الوصول إلى معرفة موضوعية، إما عبر استنباط صريح (ديكارت)، إشارة سببية (لوك)، برهان متعال (كانت)، تطور ديالكتيكي (هيجل)، أو تحليل فينومولوجي (هوسرل). في الفلسفة القارية المتأخرة، تعرّض موضوع الذاتية إلى تدقيق صارم، وقد رفضت الفكرة نفسها من قبل أكثر من رأي متأخر. هكذا تمرد مفكرون من أمثال ميشيل فوكو وجاك دريدا على جان بول سارتر الذي تبع ديكارت في الإصرار على أن الذاتية الحرة (مثل *«الوعي») هي الماهية الأنطولوجية للكائن البشري، ما جعلهم يرفضون مفهوم «الذاتية» كلية، مقرين أن ما حدد خطأ بهذا الاسم عبارة عن «كينونة شكلتها» السياسة واللغة والثقافة. في علم الإدراك المعرفي، اعتبرت الذاتية عند مفكرين من أمثال توماس نيجل العائق النهائي لأي رد للذهني إلى الفسيولوجي. الذاتية وفق هذه الرؤية خبرة فينومولوجية، أو «ما يشبه أن تكون» كائنا وعيا بعينه (مثال، رجل، امرأة، أو خفاش)، النزوع للإسقاط (واعتبار ميول المرء خصائص يختص بها العالم). استخدمت فكرة الذاتية أيضا، خصوصا في سياقات متعددة الثقافة، لتوكيد أهمية المنظور، حقيقة أن كل شخص يرى العالم من منظوره الخاص، المعرّف جزئيا من قبل الطبيعة، الثقافة، والخبرة الفردية. غالبا ما يتساءل الفلاسفة، هل يمكن لنا «الفرار» من ذاتيتنا؟ ولكن ما الذي يعنيه القيام بذلك؟ وما الذي يعنيه الإحجام عنه؟

ر.سي.سول.

D. Dennett, *Consciousness Explained* (London, 1993).
J. Derrida, *Speech and Phenomena* (Evanston, Ill., 1973).
E. Husserl, *Cartesian Meditations* (The Hague, 1960).
T. Nagel, *The View from Nowhere* (New York, 1986);
J.P. Sartre, *Being and Nothingness* (New York, 1956), tr. From *L'Etre le neant* (Paris, 1943).
J.P. Sartr, *The Rediscovery of Mind* (Cambridge, 1992).

*** الذاتية، الحقيقة.** استخدم هذا الوصف المفارق على نحو واع من قبل الفيلسوف الدنمركي سيرين كيركجورد لوصف قوة الاقتناع والالتزام المشبوب بالعاطفة، خصوصا فيما يتعلق بالدين. التباين المقصود، كما هو بيّن، إنما يكون مع الحقيقة الموضوعية، الحقيقة العلمية، التي يمكن التحقق منها أو البرهنة عليها بالإثبات. ولكن «الحقيقة الذاتية»، رغم أنها «لاعلمية» على نحو واع، ليست بالضرورة هراء أو لاعقلانية، كما يجادل بعض الوضعيين المتأخرين (وكما يقترح كيرجورد نفسه في بعض الأحيان). الحقيقة الذاتية التزام بالاعتقاد، في وجه «حالة لا تيقن موضوعية»، في أمور لا سبيل للتحقق منها أو إثباتها، مثال وجود الله. الدفاع عن مثل هذه العقائد، طالما أمكن وجودها، شخصي حصريا، مسألة عاطفة شخصية (وليس مجرد «تفضيل»)، وهي تشير إلى رؤية في الحياة، طريقة في «الوجود» عوضا عن أن تكون جملة من الالتزامات المعرفية أو الأنطولوجية.

ر.سي.سول.

*المزدوجة، الحقيقة.

S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript* (1846; Princeton, NJ, 1944).

*** الذاتي، التضليل [الكذب على الذات].** كل ما يتعلق بهذا المفهوم موضع جدل بين الفلاسفة، بدءا من تعريفه. لا ريب أن البشر يقومون بدور كبير وغالبا ما

يكون مقصودا في استدامة جهلهم وإرباكهم، ولكن ما قدر مشروعية الاعتبار التقليدي للأنشطة المدرجة تحت هذا الدور بأنها تضليل للذات؟

تعرّف المعاجم هذا المفهوم بطريقة غامضة بأنه فعل تضليل الذات أي حالة التضليل الممارس من قبل الذات. بحسبان أن التضليل يتضمن خداعا مقصودا، فإن مثل هذا التعريف يثير مسألة توضيح كيف يمكن للمرء أن ينوي أن يكون مضلَّلا من قبل نفسه وينجح في هذه المهمة. هل يمكن *للنفس أن تنقسم إلى جزء مضلِل وجزء مضلَّل، كما في رؤية فرويد في اللاوعي الذي يتكتم معلومات عن النفس الواعية؟ أم أنه يتوجب تبني مذهب سارتر المفارق، في كتابه *Being and Nothingness* أنه «يتوجب علي بوصفي مضلِلا، أن أعرف الحقيقة المحجوبة عني بوصفي مضلَّلا»؟

ينكر كثيرون هذه المذاهب بوصفها مستحيلة منطقيا أو نفسيا. يزعم البعض أن «تضليل الذات» يشير إلى أحد أربعة قيود أو أكثر تفرض على الإدراك الحسي، لا حاجة لتضمن أي منها مفارقة أن تكون مضلِلا ومضلَلا في آن: أولا الجهل الناجم عن قدرتنا المحدودة ضرورة على الاستجابة إلى المعلومات الوافدة؛ ثانيا، «التخدير النفسي» الذي يشكل استجابة لاإرادية للتعرض الطويل لحقائق يصعب تحملها حال مواجهتها في كل وقت. كما يحدث حين يحجب الطفل نفسه عن الاستجابة الكاملة للعنف الذي يشهده داخل أسرته أو على شاشة التلفويون؛ ثالثا، آليات الإنكار حيث قد ننتهي إلى أن نخدع بخصوص معلومات كان لمواجهتها أن تكون مؤلمة، رغم أننا لا نضلل أنفسنا على نحو واع؛ رابعا، عمليات تنكب أكثر وعيا مثل المماطلة، التعقيل، أو التقسيم إلى أجزاء مستقلة.

أنصار المذاهب السياسية والدينية يجادلون أيضا في طبيعة ما نخفيه عن أنفسنا. كلما كانوا أكثر حماسا في الترويج لحقائق بعينها، كانو أكثر عرضة لافتراض أن غير المؤمنين ليسوا مخطئين فحسب بل يحجبون عن أنفسهم معلومات ما كان منهم إلا أن يضطروا حال عدم حجبها إلى التسليم بأنها بدهية. عمليا، يفضي هذا الافتراض بسهولة إلى التقين وما هو أسوأ من ذلك، كما تبين مطاردة الساحرات في القدم وفي العصر الحديث.

ثمة جدل أخير حول التضليل الذاتي، مهما كان تعريفه، يتعلق بمرغوبيته. كثيرا ما قوبلت وصية الكاهن الدلفي «اعرف نفسك»، التي تؤسس كثيرا من الفلسفة، بالشك الكئيب حول ما كان لنا أن نجده لو حملناها محمل الجد. تعارضت الرغبة في الحصول على فهم أعمق لأنفسنا ودورنا في العالم مع الخوف من إثارة السخط أو الحظ العاثر عبر الإمعان في التقصي. البعض يزعم أيضا أن التضليل الذاتي الحكيم قد يسهم في الرفاهة الذهنية والمادية، كما لو أننا (لتوكيد ملاحظة جوناثن سوفت الساخرة، في *A Tale of a Tub*) نعرف السعادة على أنها «الشعور الدائم بأننا مضللون».

الجدل المستمر حول مرغوبية التضليل الذاتي إنما تكشف عن رؤيتين متعارضتين في أداء البشر لوظائفهم على النحو الأمثل؛ وهما بدورهما يثيران مفاهيم متعارضة لدور كل المقحمين في علاج: إلى أي حد وبأي وسيلة يتوجب تشجيع فهما أعمق للنفس، أو خلافا لذلك تكريس ما يعتبره المرضى المعتقدات الباطلة المعززة لحياة؟ إذا اختار الأطباء الطريق الأخير، فإنهم يواجهون مرة أخرى مفارقات التضليل الذاتي: إذ كيف يكونوا صادقين مع مرضاهم بخصوص نواياهم وبخصوص أي معتقد واهم يأملون في دعمه؟ ولكن إذا لم يكن ذلك بمقدورهم، لماذا يتوجب على مرضاهم الثقة فيهم؟

س.ب.

*الكذب.

Sissela Bok, "Secrecy and Self-Deception", in *On the Ethics of Concealment and Revelation* (New York, 1992).

Herbert Fingarette, *Self-Deception* (London, 1969).

Mike Martin (ed.), *Self-Deception and Self-Understanding: New Essays in Philosophy and Psychology* (Lawrence, Kan., 1985).

*** الذاتي، الوعي**. يقر أحد المذاهب في الوعي الذاتي أنه *الوعي بنوع خاص من الموضوعات، *«النفس». في المقابل يزعم أنه ليس بمقدور العين أن ترى نفسها، ولذا فإن النفس، بوصفها موضوع الوعي، عاجزة عن الوعي بذاتها بوصفها موضوعا. عند شوبنهور، اقتراح أن تكون ذات موضوعا لنفسها «هو أكثر التناقضات بشاعة». بطريقة أكثر حذرا، قد نجادل بأن لب الفكرة البدهية في الوعي الذاتي هو ما يمكن تسميته بالإدراك الذاتي الاستبطاني، وأنه ليس بمقدور المرء أن يدرك نفسه استبطانيا بوصفها موضوعا. دفاع سدني شوماخر عن مذهب الإدراك الذاتي الاستبطاني مفاده أنه في تلك الحالات التي يقال فيها إن المرء واع بذاته بوصفها موضوعا. حين يرى نفسه في المرآة مثلا. يتوجب باستمرار على المرء تحديد التعرف على المعروض على أنه هو نفسه. بحسبان أن التعرف يحمل

معه إمكان الخطأ في التعرف، فإن إقرارات المتكلم المؤسسة على مثل هذا الوعي «ليست محصنة ضد الخطأ عبر التعرف الخاطئ» نسبة إلى ضمير المتكلم. على ذلك، يبدو أنه يشترط في الوعي الذاتي الاستبطاني أن يكون قادرا على تأسيس إقرارات المتكلم المحصنة ضد هذا النوع من الخطأ.

القول بإن الإقرار الذي يتخذ الصياغة «أنا كذا» محصن ضد الخطأ عبر التعرف الخاطئ نسبة إلى ضمير المتكلم إنما يعني أن الخطأ التالي ليس ممكنا: يعرف شخص ما أن شخصا ما هو كذا، لكنه يخطئ لأن، وفقط لأن، الشخص اللذي يعرف أنه كذا ليس هو نفسه. مثلا، إذا رغب المرء في الحكم «أنا أتألم» على أساس شعوره بالألم، لا سبيل لأن يكون الشخص الذي يعرف أنه يتألم ليس هو نفسه. إذا كان العزو الذاتي للأوضاع الذهنية محصنا ضد الخطأ عبر التعرف الخاطئ، فإن الوعي التي يؤسس عليه قد يكون استبطانيا، ولكن لا سبيل لأن يكون وعيا بالنفس بوصفها موضوعا.

يعبّر كانت عن هذه الفكرة بالقول إن النفس في ذاتها لا تقبل أن «تحدس» أو تدرك حسيا عبر *الحس الداخلي. بحسبان أن معرفة الشيء عند كانت مفهوم وحدس به في آن، فإنه يخلص إلى أن معرفة النفس مستحيلة بذاتها. غير أنه لم يقبل فكرة هيوم أن الوعي الذاتي مجرد إدراك لحدث ذهني لاموضوع له، بل يجادل بأن الوعي بالذات قدرة على عزو أفكار المرء وخبراته إلى نفسه. يزعم أن خبرات العزو الذاتي تشترط بدورها خبرة ومعرفة بمواضيع مغايرة للنفس. ثمة تنويعة لهذا الموقف يقرها ستراوسن مفادها أن القدرة على عزو خبرات إلى النفس تتطلب القدرة على عزوها إلى مواضيع مغايرة للنفس.

ثمة مقاربة مختلفة نوعا ما تزعم أن الوعي الذاتي يتضمن ضرورة وعيا بجسم المرء. بحسبان أن العزو الجسمي، مثال «أحد رجلي فوق الآخر» تبدو محصنة ضد الخطأ عبر التعرف الخاطئ حين تؤسس على وعي بجسم المرء «من الداخل»، فقد يكون مثل هذا الوعي شكلا حقيقيا للوعي الذاتي. إذا كان الوعي الجسمي وعيا أيضا بالنفس بوصفها موضوعا، فقد لا تكون محاجة شوماخر حاسمة. من جهة أخرى، جادل البعض أن خصوصيات الوعي الجسمي تشكك في فكرة كونها وعيا بالنفس بوصفها موضوعا. أيضا فإن فكرة اشتراط الوعي الذاتي للوعي الجسمي محل جدل.

كي.سي.

*الاستبطان.

. Ryle, *The Cconcept of Mind* (Loondon, 1949).
Shoemaker, *Identity, Cause, and Mmind* (Caam-ridge, 1984).
.F. Strawson, *Individuals* (London, 1959).
. Wittgenstein, *The Blue and the Brown Books*)xxford, 1958).

*** الذرية، السيكولوجية.** الرؤية التي تقر أن محتو العقل يتكون في نهاية المطاف من كينونات متقومه بذاتها ولا تدين في وجودها إلى أي مكون ذهني آخر يوصل إلى الذرات السيكولوجية عبر تحليل الأفكا المركبة إلى أجزائها الأصغر. يتحقق هذا عبر تمييز سيكولوجي وليس عبر التحليل المنطقي (*الذري المنطقية). حين يعجز المفكر عن الاستمرار في عمل عزل الأجزاء، فإن ما يتبقى هو البسائط الذرية.

ب.سي.مر

). Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. P.H. Vidditch, 2nd edn. (oxford, 1978), I, i,

*** الذرية، الفيزيقية.** نظرية في العالم المادي تقر أن مكون من عدد لا متناه من الجسيمات غير القابل للانقسام تتحرك بشكل عشوائي في فراغ لا متناه طرحت هذه النظرية بداية من قبل ليوسبس وديمقريتس ثم تبناها ابيقور، وعبر إعادة اكتشاف *الابيقورية في عصر النهضة تطورت وغدت تعرف في القرن الساب عشر باسم «الفلسفة الجسيمية».

سي.سي.و.ت

C. BAILEY, *The Greek Atomists and Epicurus* Oxford).

*** الذرية، المنطقية.** عبارة استخدمها رسل (في مقالته «'Analytical Realism' (1911, p. 135))، لوصف مذهب حدد تعاليمه عام 1918 بقوله: العالم مكون من ذرات منطقية، «رقع صغيرة من الألوان والأصوات، أشياء لحظية... محاميل أو علاقات أو أشياء من هكذا قبيل: («Lectures on the Philosophy of Logical Atomism', 1918, p.179)، فضلا عن الحقائق المكونة من تلك الذرات. يرجع عهد الذرية بوصفها نظرية في المادة إلى الأقدمين. ذرية هيوم سيكولوجية: المكونات النهائية للعالم عبارة عن إدراكات (انطباعات وأفكار). يصف رسل ذراته بالمنطقية لأنها تحتاز على السمات المنطقية لا الميتافيزيقية الخاصة بالجواهر: إنها مواضيع الحمل الأكثر بساطة، لكنها لا تبقى. أيضا فإنه يسمي عملية اكتشاف الذرات «بالتحليل المنطقي». يستبان من إعمال الفكر أن البيكيادلي ليس كينونة بسيطة، والأحكام المتعلقة به إن هي أحكام عن مكوناته. ربما يكون هناك

سبب آخر جعل رسل يعتبر ذريته منطقية مفاده أن الأساليب المنطقية متضمنة في تشكيل المركبات من الكينونات البسيطة: الحقائق البسيطة تتشكل من حقائق ذرية، والأشياء المركبة فئات مشكّلة من ذرات.

أشياء رسل الذرية عبارة عن *معطيات حسية، وهي تشبه إدراكات هيوم قصيرة الأجل. لكن ذلك لا يعني أنها ذهنية. في التصور الذي طرحه عام 1928، يتحدث رسل متعاطفا، ولكن دون أن يلزم نفسه، عن أحدية محايدة، النظرية التي تقر أن الذرات ليست مادية ولا ذهنية، حيث لا يستبان التمييز إلا عبر أنواع مختلفة من سبل تشكيل المركبات من الذرات. الذرية المنطقية ليست ملتزمة بالمثالية.

يعبر عن الحقيقة الذرية بشكل مناسب باستخدام جملة تخلو من الروابط المنطقية. هكذا تقر «هذا أحمر»، حال صدقها، حقيقة ذرية، في حين أن «هذا أحمر أو أخضر» تخفق في ذلك. ليس بالمقدور التعويل فحسب على شكل الجملة. «توم متزوج» لا تقر حقيقة ذرية، كونها تعني «توم متزوج من امرأة ما»، وهذه حقيقة عامة تتضمن تكميم جزئي. لذا فإن الذرية المنطقية ترتبط بالحاجة إلى التحليل الفلسفي: رؤية الطبيعة الحقة للحقائق يتطلب تحليل الجمل إلى أشكالها المنطقية.

التصور الذري في الحقائق الأكثر تجريدا ذلك الذي يقول به فتجنشتين في *Tractatus*، وهو يقر أن كل الحقائق، أو كل الحقائق الأساسية، ذرية، وكل حقيقة ذرية مستقلة عن أية حقيقة ذرية أخرى. فمثلا ليست هناك حقيقة أية حقائق فصلية، حقائق تتخذ الشكل «س أو ص»؛ ذلك أن «س أو ص»، حال صدقها، إنما تصدق بسبب الحقيقة س أو الحقيقة ص. لا حاجة لافتراض أية حقيقة أخرى، باستثناء حقيقة أن س أو حقيقة أن ص، لجعل «س أو ص» صادقة. ثمة إشكاليات تواجه هذا المذهب تشتمل على: استقلالية الحقائق الذرية، طبيعة الحقائق السلبية، وما إذا كانت الحقائق العامة وحقائق المواقف القضوية قابلة لأن ترد إلى حقائق ذرية.

الراهن أن فتجنشتين نفسه تخلى عن هذا التصور بعد أن شعر أن أفضل المرشحات لتشكيل حقائق ذرية ليست مستقلة. ثمة تضارب بين هذا أحمر، و هذا أخضر، رغم أنه يبدو أنهما حقيقتان ذريتان. لقد جادل رسل بأن الحقائق العامة الكلية فذة، مناقضا بذلك رؤية فتجنشتين التي تقر أن كل الحقائق، أو كل الحقائق الأساسية، ذرية. حتى لو قمنا بتعداد كل الحقائق الذرية، سوف نترك شيئا ما لم نضف أن تلك هي كل الحقائق الموجودة، وهذه الحقيقة الإضافية ليست ذرية. أيضا جادل رسل بأن حقائق *المواقف القضوية، مثال حقيقة أن جون يعتقد أن هذا أحمر، ليست ذرية (كونها تشتمل على جملة كاملة، هي «هذا أحمر»)، كما أنها غير قابلة لان ترد إلى حقائق ذرية.

ر.م.س.

B. Russell, 'Analytic Realism', in *The Collected Papers of Bertrand Russell*, vi (London, 1992), 133-46; firtst Published as 'Le Realism analytique', *Bulletin de la Societe Fracaise de Philosophie* (1911).

, 'Lectures on the Philosophy of Logical Atomism' in *Bertrand Russell: Logical and Knowledge: Essays 1901-1950*, ed. R.C. Marsh (London, 1965)P first pub. in *Monist* (1918-19).

L. Wittgenstein, 'Elementary Propositions' (1932), in R. Rhees (ed.), *Philosophical Grammar*, tr. A. Kenny (Oxford, 1974), 210-14.

, *Tractatus Logicus Philosophicus* (1921), TR. D.F. Pears and Brian McGuinness (London, 1961).

* **الذكاء**. مجموعة من الخصال الذهنية، الخصال، والقدرات تحدث بدرجات وتركيز متفاوت. الكائن الذكي هو الكائن القادر على التعامل مع غير المتوقع. إنه كائن ذو ذاكرة قوية بشكل خاص وقدرة على فهم العلاقات وحل الإشكاليات بسرعة وأصالة استثنائيتين. رغم الكثير من الدراسات، لم يتفق علماء النفس بعد على تعريف حاسم للذكاء. لكن ذلك لم يجعل الحماس يفتر في تصميم وتطبيق اختبارات تستهدف قياس الذكاء، وعبارة إي.ج. بورنج «الذكاء هو ما تقيسه اختبارات الذكاء» ملائمة في هذا السياق. في السنوات الأخيرة، احتدم الجدل بين من يعتبر الذكاء مثبتا وراثيا، ومن يرى أنه نتاج لعوامل اجتماعية، ثقافية، وتربوية. لا ريب أن الوراثة والبيئة تسهمان بطرق يسهل الفصل بينها.

ج.هسل.

*العقلانية؛ العقل.

R.J. Sternberg, *Metaphors of Mind: Conceptions of the Nature of Intelligence* (Chicago, 1990).

* **الذاكرة**. أن تحتاز على ذاكرة هو أن تكون قادرا على تذكر الكثير من الأشياء، بدقة وسهولة. ولكن ما الذي يعنيه القيام بتذكر أي شيء؟ بيّن أن الماضي يقوم بدور بطريقة ما. المخلوق الذي لا ماضي له، على افتراض وجود كذا مخلوق، لا ذكريات له، حتى لو كانت لديه معرفة فطرية بحقائق تتعلق بالماضي، أو صورا حية ودقيقة على نحو لا يفسر لحوادث ماضية؛

يلزم هذا ببساطة عن منطق كلمتي «ذاكرة» و«يتذكر». قد يشير ما يتذكره المرء إلى المستقبل، رغم أنه يستحيل أن يكون ما يتذكره في المستقبل. قد يتذكر المرء أنه سوف يموت، لكنه لا يتذكره موته. ولكن لعله يستحيل على المرء أن يتذكر إلا ما سبق له معرفته. بالتوكيد أن هذا لا يكفي؛ المدرّس الذي ينسى ما علمه لتلاميذه ثم يتعلمه منهم لا يتذكر، رغم أنه لم يسبق له فحسب معرفة ما يعرفه الآن، بل إنه لم يعرفه الآن إلا لأنه سبق له أن عرفه. لذا فإن النظرية السببية البحتة في التذكر، التي تقر أنه أن تذكر شيئا هو أن تعرفه في الماضي وأن تسبب معرفتك إياه في الماضي معرفته له الآن، لا تكفي. ربما لا يستطيع المرء تذكر أية حقيقة لم تسبق له معرفتها، ولكن تذكري إقفال الغاز لا يتطلب سوى عزمي السابق على إقفاله . لا حاجة لي بالدراية بأي شيء. لكن العزم السابق يجب ألا يكون غير متعلق كلية بوضعي الراهن. ثمة حاجة إلى رابط ما، ورغم أن السببية قد لا تكفي، فما الذي يمكن إحلاله بديلا عنها حال التخلي عنها؟ وإذا أبقينا عليها، فما الصياغة التي يتعين أن تتخذها؟ لعلها تلك الخاصة بآثار باقية في الدماغ (ولكن انظر *Dismantling the Memory Machine*)C

غالبا ما يبدو أن الذاكرة، خصوصا تذكر حوادث ماضية لم تعرف فحسب بل اختبرت، تتضمن صورا ذهنية: حين أحاول تذكر شيئ فإنني أعتقد أنني نجحت حين أستطيع تشكيل *صورة ذهنية له. ولكن كيف يتأتى لي تمييز تذكره عن تخيله؟ ليست هناك خاصية كامنة في الصورة نفسها تمكّن من فعل التمييز، حتى لو وجدنا خاصية تشترك فيها فحسب كل الذكريات (المتعلقة)، إذ كيف يتسنى لمثل هذه الخاصية أن تخبرنا أن شيئا خارج الصورة (الحدث المعني) كان حقيقيا ولم يكن متخيلا؟ صحيح أن الذكرى قد تمثل أمامنا فجأة في شكل صورة ذهنية، ولكن ليست حيوية الصورة هو ما يجعلها ذكرى، ، وحين نحاول تذكر شيء ما، فإننا لا نبحث عن صورة لتخبرنا عن الماضي، إذ كيف لنا أن نعرف عما نبحث عنه؟ عوضا عن ذلك، يتوجب أن نعرف أصلا ما حدث كي نتمكن من تشكيل صورة ذهنية، أو نفحص الصور التي تمثل أمامنا. لكي نتذكر الحدث (في مقابل تذكر حقيقة أنه قد حدث) يتوجب أن نكون اختبرناه، ولذا ربما يتضمن تذكره إعادة إنتاجه بطريقة ما، وكيف يتسنى لنا إعادة إنتاجه إلا عبر الصور؟ قد يكون هذا هو مكمن أهمية الصور للذاكرة، ولكن نظل نقر أنه لا حاجة لأن تشكل الصور الذكرى. قد تكون غير دقيقة وغير تامة، وقد أعرف ذلك. يبدو أن مبلغ ما نستطيع قوله أنه محتم على تذكر الخبرة أ يتضمن نوعا من الصور التي يمكن اعتبارها مناظرة له بدرجة ما.

وكما يوضح هذا، للذاكرة أنواع متعددة. فضا عن الحقائق، الحوادث، الناس، الأماكن، والخبرات نستطيع أن نتذكر كيف بدت الأشياء، أين نجدها، ما نفعل بها، القيام بشيء، وكيفية القيام به؛ أحيانا تعز هذه الحالة الأخيرة (تذكر كيف) لمقارنتها بشكل خاص بنوع آخر يتضمن صورا (برجسون، رسل)، ولكن دو مبرر كاف، فيما قد نجادل (انظر مقالة هولند «he Empiricist Theory of Memory').

أي.ر.ل

شبه الذاكرة؛ الذاكرية، السببية.

I.A. Bursen, *Dismantling the Memory Machine* Dordrecht, 1978).

.F. Holland, 'The Empiricist Theory of Memory', *1ind* (1954); repr. in S. Hampshire (ed.), *Philosophy of 1ind* (New York, 1966).

يشتمل على نقاش للصور الذهنية.

.F. Zemach, 'A Defence of Memory', *Mind* (1968).

(الإشارة الواردة خطأ إلى ارمسون في صفح 535 يجب أن تكون لـ (1967) *Mind*؛ يرد ارمسون ف *Mind* (1971).

*** الذاكرية، السببية**. عند رسل *The Analysis of Mind*, London, 1921) " هي نوع من السببية ... ' يتكون فيه السبب التقريبي من مجرد واقعة راهنة، ب ينضاف إليها واقعة ماضوية». استحدث المصطلح عال النفس رتشارد سيمون الذي رأى «أن الظواهر الذاكرية من قبيل التذكر تحتم المصادرة على «آثار دخيلة متخلا في الدماغ» لأن «ما هو ماضوي عاجز عن التأثير في حاضر». غير أن رسل، الذي لا يعبأ بإمكان التأثير ع بعد، اعتبر هذا الاقتراح «ميتافيزيقيا أكثر مما يلزم».

جي.هي

*السببية؛ الذاكرة.

Heil, "Traces of Things Past", *Philosophy of Science* 978).

*** الذنب**. حالة تعزى إلى شخص قام بفعل أخلاق أو قانوني خاطئ، وهي تتميز عن الشعور بالذنب، لأ المذنب قد لا يختبر مثل هذا الشعور، في حين أ البريء قد تنتابه مشاعر بالذنب لا أساس لها. السؤا الحاسم هو: هل كان بالمقدور تنكب الخطأ الذي ق به هذا الكائن المسؤول أخلاقيا؟

يتضمن القبول الكامل وتحقق الذنب ندما ورغ في التكفير عن الخطأ المرتكب. يمكن للذنب المس

تدبر أمره أو الذنب المبرح أن يشكل عائقا أخلاقيا معطلا: غير أن محاولة التنصل من الذنب. باعتباره مرضيا أو مجرد نتيجة لظروف خارجية. قد لا تقل أذى نسبة للجدية الأخلاقية. الالتزام الناضج بالإلزامات الأخلاقية يؤثر على نحو معمق في مفهوم المرء لهويته، ويعمق الإحساس بالفشل المذنب في الولاء لها. غير أن الذنب ليس مجرد توبيخ للنفس؛ إنه لا ينفصل عن الوعي بالأذى، أو التجاهل، الذي طال الآخرين بسبب ما قام به المرء أو أحجم عن القيام به.

مفهوم الخزي اللصيق يتداخل ويتباين بشكل مثير مع سلوك الذنب المنطقي. الإحساس بالخزي حساسية لنقد الآخرين الأخلاقي. خصوصا حين يغوى المرء بالقصور عن معايير الاحتشام والاستقامة الأساسية. أن يشعر المرء بالخزي لا يعني فحسب أن يقر بذنبه الموضوعي، بل أن يكون أيضا واعيا على نحو يبعث على الشعور بالكآبة بالفشل الأخلاقي، مدركا فقد احترام الذات والآخرين، بحيث يتنكب نظراتهم. عدم الشعور بالخزي (في مقابل عدم ارتكاب الذنب) فقد لمثل هذه الحساسية: حين أكون مذنبا، يتوجب أن أخجل من نفسي.

ر.و.هـ.

*الصفح.

R. Spaemann, *Basic Moral Concepts* (London, 1989), chs. 6 and 7.

*** الذهبية، القاعدة.** قاعدة مصممة لترشيد الفكر تعد أساسية في معظم المواريث الدينية والأخلاقية البارزة. إنها إما تصاغ إيجابيا في شكل نصح «بأن تفعل بالآخرين ما تود أن يفعلوه بك» (Mathew 7; 12)؛ أو سلبيا، بحيث تحث على ألا تفعل بهم ما لا تأمل أن يفعلوه بك، كما في أقوال كونفشيوس أو هيلل. بيد أن بساطة هذه القاعدة تجعلها تثير أمثلة مخالفة تافهة: هل يتوجب على المغرمين بأكل الناموس المقلي أن يطعموه ضيوفهم بوصفه أكلة شهية خاصة؟ أو أن يعرّض المازوخيون معارفهم الواثقين فيهم لصنوف التعذيب المفضلة لديهم؟ غير أن مثل هذه الأسئلة تخطئ بيت قصيد القاعدة. إنه لا يقصد منها ترشيد الخيار العملي بشكل مستقل عن سائر مبادئ السلوك. إنها لا تقر شيئا بخصوص أية خيارات عينية، كما أنها لا تصدق على أية مبادئ أو فضائل أو مثل أخلاقية محددة.

إنها تتعلق بتفكير مستقبلي يعد ضروريا لممارسة حتى أكثر الأخلاق أولية: أن تحاول أن تضع نفسك في موضع من يتأثرون بفعلك، بحيث تقاوم النزوع الطبيعي شطر حسر النظر الأخلاقي. إنها تأمر المتلقين بأن يعاملوا الآخرين وفق الفهم والاحترام اللذين يفضلون هم أنفسهم أن يجدوهما، وفوق ذلك فإنها تأمر بإحجام المرء عن إحداث أذى في الآخرين يمقتون أن يطاله منهم.

كونها اعتبرت لزمن طويل قاعدة أساسية هو ما جعل الكثير من فلاسفة الأخلاق يقومون بمقارنتها بمبادئهم المتعلقة بالخيار والسلوك الأخلاقي. لقد اشتهر كانت برفضه إياها بوصفها تافهة وأكثر محدودية من أن تشكل قانونا عاما، وذلك في أحد هوامش كتابه *Foundations of the Metaphysics of Morals*، في حين يزعم جون ستوارت مل في كتابه " *Utilitarianism*أننا في القاعدة الذهبية التي يقول بها عيسى الناصرة، نعثر على روح أخلاق النفع بأسرها».

س.ب.

Hans-Ulrich Hoche, 'The Golden Rule: New Aspects of an Old Moral Principle', in D.E. Christiansen et al. (eds.), *Contemporary German Philosophy* (University Park, Penn., 1982), i.

Marcus Singer, 'Golden Rule', in Lawrence and Charotte B. Becker (eds.), *Encyclopedia of Ethics* (New York, 1992).

*** الذهنية.** خاصية الاحتياز على عقل، ولكن ما العقل؟ وفق استخدام الكثيرين *العقل العدة أو الآلية أو الأعمال الباطنية التي تفسر قدرة البشر على القيام بأشياء من قبيل الفعل، العقلانية، العاطفة، الإدراك الحسي، والتخيل. بهذا المعنى اكتشف أنه العقل أو الجهاز العصبي المركزي (تقريبا)، والخواص اللافتة لهذا العقل - الدماغ أضحت هدف أكثر المشاريع البحثية أهمية في زماننا. آخرون يستخدمون ذلك المصطلح اختصارا للحديث عن تلك القدرات والجوانب التي تختص بأنها بشرية على نحو خاص. هكذا دار جدل مفهومي حول طبيعة والأهمية النسبية التي تحتازها العقلانية، الشخصية، حرية الإرادة، الوعي، الوعي الاجتماعي، القدرة على التفكير المجرد، وما شابه ذلك. هذه توضيحات للاقتراحات المتعلقة بمفاهيم جارية تطورت عن التفاعل الاجتماعي استجابة لحاجات ومصالح عملية. إذا كان سرد هذه النوعيات يحدد ما هو يجعلنا بشرا، بحيث يميط اللثام عن الذهنية، فليس وفق المعنى الذي يتقصى البحاث وفقه الذهنية، فهم معنيون بما يجعلنا بشرا بطريقة سببية أو نظرية. إنهم يرغبون في تفسير عقولنا بالمعنى الجاري عبر اكتشافاتهم المثيرة بخصوص العقل بالمعنى العلمي.

بالمعنى النظري أو العلمي، لا يعلم معظمنا سوى القليل عن العقول. ولكن بالمعنى الوصفي الجاري، نعرف الكثير عنها، خصوصا عن عقولنا الخاصة بنا. أحيانا تقتصر الفلسفة على الإفصاح عن خوف غير مبرر من الخلط حين تنشد وضع قيود على ما يستطيع البحاث تبيانه، لكن بعضا من تحذيراتها قد يكون مرحبا بها. ربما تكون نماذج العقل العلمي المتلاحقة والعابرة مؤسسة على التقانة المتوفرة، من قبيل الساعات، الإنسان الآلي الهيدروليكي، بدّالات الهواتف، *الحواسيب، و*البرامج. الإشارة إلى أن هذه قد تقصر عن إثارة قدرات بشرية نقد منصف. الصواريخ البشرية لا تعرض مقاصد كما نعرضها، الآلات الحاسبة الصغيرة لا تفصح عن ذكاء رياضي كالذكاء البشري، وهكذا. لذا فإننا بمقارنة أداء الآلات بالأداء البشري قد نقوم بشحذ ألفتنا الجارية بما يتضمنه هذا الأداء البشري. إن وصف الذهنية الجارية ضروري لمحاولة نمذجة طريقة عملها، كما أن هذا الوصف يفيد من تلك المحاولة.

من المغري أن نقدم العون للنماذج الميكانيكية عبر مرشدين داخليين أو كائنات فرعية كي تتمكن من تفسير ما يقوم به الناس. لا ضرر ينتج عن هذا بوصفه أداة شغر ـ مكان لغوية تلمح إلى المنطقة التي تحتاج إلى مزيد من البحث في الآلية. لكنها مدمرة حين تصبح المؤثرات الداخلية *أنوات ديكارتية، نوع المتحكمين الميتافيزيقيين اللامرئيين الذي يسخر منه رايل بوصفه *الشبح في الآلة. تكمن المشكلة في أنه لا سبيل للوصول إلى هذه الأشياء (عمليا على الأقل)، فشكلها أو موضعها ليس محددا، وثمة خطر يكمن في إهابتها نوع القدرات التي طرحت الآلية أصلا لتفسيرها، بحيث تحدث ازدواجية في المشروع التفسيري.

الأمر الذي أقحم أسطورة الأنوات الديكارتية أننا نفترض أن معرفتنا بعقولنا اللاعلمية ناتجة عن نوع من الإدراك الداخلي المستمر. يسهل أن نعتقد أن كوننا واعين يكمن في استبطان ما يحدث في أجزائنا التفكيرية، الشعورية، والإرادية. آنذاك يبدو كما لو أن لدينا جميعا خطا ساخنا إما مع الأنا الديكارتية أو للآلية التي يفترضها بحاث الدماغ في آخر نماذجهم. يبدو أن مفهوم العقل بمعناه الجاري والعقل العلمي يتقاربان، رغم أنه يسهل القول إننا لا نستطيع الاتصال إلا بجزء صغير من عقولنا، قمة الجبل الجليدي التي تظهر فوق السطح. كما لو أن السيدة التي تخبرك عما في عقلها والباحث الذي يخبرك عن الكيفية التي يعمل بها عقلها يتحدثان عن الموضوع نفسه (منظورا إليه بالطبع من «منظورين» مختلفين.)

أعتقد أن هذه الرؤية الحسية في الوعي الذي تعتبره *استبطانا رؤية خاطئة. حين نتحدث عن دوافعنا، نقر معتقداتنا، نعبر عما نشعر به، نعلن عن مسار تدبرنا، نكشف النقاب عن خيالاتنا، فإننا لا نقوم إطلاقا بوصف عقولنا بالمعنى العلمي «من منظور ذاتي»، بل نوفر المزيد من الشواهد على كيفية عمل عقولنا بالمعنى الجاري. المعنى الذي يمكن به للأفكار الجارية أن تُكشف أو تخبأ يختلف عن المعنى الذي يمكن وفقه لآليات الدماغ أن تكشف أو تخبأ، وتأويلنا للسلوك المحير الذي يقوم به أصدقاؤنا لا يدخل في منافسة مع تفسيرات بحاث الدماغ. وفق رؤيتي، يظل إصدار أحكام تقويمية على المناوشات التي تحدث بين المفهومين الجاري والعلمي للذهنية عملا فلسفيا مهما.

جي.إي.ر.س.

*العقل، السنتاكس، والسيمانتكس؛ العقل ـ الجسم، إشكالية؛ العقل، إشكاليات فلسفة؛ العقل، تاريخ فلسفة؛ الباطن، الحس.

D.C. Dennett, *Brainstorms* (Brighton, 1979).

R. Descartes, *Meditations on First Philosophy* (1642), in many edns. and translations, e.g. E. Anscombe and P.T. Geach, *Descartes: Philosophical Writings* (London, 1954).

G. Ryle, *The Concept of Mind* (London, 1949).

*** الذهنية، التجارب.** يستخدمها الفلاسفة وعلماء التنظير لفحص مترتبات النظريات وتقصي حدود المفاهيم. إنها تمارين مضبوطة للخيال تصور فيها حالات الاختبار من منظور تكريس اتساقها المفهومي أو تساوقها مع نظرية مطروحة. مثال ذلك، في تقويم مناقب نظريات بديلة في *الهوية الشخصية، عادة ما يطرح الفلاسفة تجارب ذهنية تتصور نتائج إجراءات يبدو أنها تفضي إلى دمج أو شطر الأشخاص. مثال، تنصيف الدماغ ثم زرع النصفين الدماغيين في جسمين منفصلين.

يعترض بعض الفلاسفة بحماس على الاستخدام الفلسفي للتجارب الذهنية كونها تستعيض بالخيال عن الواقع، ولكن بحسبان أن البراهين الفلسفية غالبا ما تعنى بإثبات ما هو ممكن على وجه الضبط، يصعب رؤية كيف تستطيع الاستغناء عنها كلية.

إي.جي.ل.

R.A. Sorensen, *Thoght Experiments* (New York, 1992).

*** الذهنية، الحوادث.** تحديد ما يعد حدثا ذهنيا مهمة صعبة. فعالية اختبارات من قبيل كون الحدث

لاماديا، ذاتيا، خصوصيا، أو معروفا بطريقة معصومة عن الخطأ مسألة تشكل موضع جدل حاد. يبدو أن معيار *المتناولية المميزة أكثر مناسبة للحس، وليس لاكتساب النوايا، المعتقدات، أو الرغبات. معيار القصدية الذي يقول به برنتانو أكثر مناسبة. يتطلب هذا الاختبار ألا تلزم مترتبات تتعلق بالوجود أو الماهية عن عزو الحوادث الذهنية. السقوط في بحيرة وبيجون يستلزم أنها موجودة، لكن تشكيل العزم على العثور عليها لا يستلزم ذلك (ولا يستلزم خلافه). مرة أخرى، ضربي عليا يستلزم أنني ضربت كلاي (فكلاي هو علي)، لكن الأمر ليس كذلك إذا اكتسبت رغبة في ضرب علي (فقد لا أدري أنهما متماهيين). لذا فإن الوقوع والضرب ليسا فعلين ذهنيين؛ في حين اكتساب العزوم والرغاب حوادث ذهنية.

يعدّ الاحتياز على عزم (في مقابل تشكيله) أو على اعتقاد (في مقابل اكتسابه) *أوضاعا ذهنية لا حوادث، ولكن إذا كانت المعايير السالفة مناسبة للحوادث الذهنية فإنها تناسب أيضا الأوضاع الذهنية.

أو.ر.جي.

*الثنائية؛ الوظيفية؛ المادية؛ الفيزاقانية.

Donald Davidson, *Essays on Actions and Events* (Oxford, 1980).

*** الذهنية، السببية.** رؤية رائجة تقر أن الحوادث أو الأوضاع ا لذهنية، مثال الرغبات والمعتقدات، تسهم سببيا في الحركات الجسدية المتضمنة في الفعل. يرى ديكارت أن الأوضاع الذهنية ليست مادية، رغم أن موضع التفاعل هو الغدة الصنوبرية.

ضد هذا، غالبا ما يتم اليوم تبني رؤية مفادها أن مفهوم التدخل غير الفيزيقي ليس مترابطا منطقيا، لأن العالم المادي نسق مغلق. هكذا جادل ديفدسون، وفق هذا المنظور، بأن إنتاج الأوضاع الذهنية لآثارها المادية يحتم أن تكون هي نفسها مادية.

على ذلك، ثمة ثلاثة اعتراضات على تصور ديفدسون: (1) كونه ينكر وجود قوانين *سيكوفيزيائية بالمعنى الدقيق، (2) تحتاز الأوضاع الذهنية، وحتى الفيزيقية، على خصائص ذهنية، و(3) الأوضاع الذهنية تفسر الفعل عبر خصائصها الذهنية، ما يحتم تحديد دور سببي لها. ليس بمقدور تصور ديفدسون أن يستوفي هذا المطلب الأخير بسبب (1)، وقد تركز معظم النقاش الراهن على محاولة حسم هذه القضية.

ينكر البعض (1) حيث يرون أن ثمة قوانين سيكوفيزيائية، رغم أنها تستدعي تعبيرات من قبيل «مع تغيير ما يلزم تغييره» (فودر). وهذه رؤية رفضها شيفر. ينكر كرين وميلور افتراض النسق المغلق الفيزيقاني، حيث يجادلان بأن القوانين السيكوفيزيائية لا تقل أصالة عن قوانين الفيزياء. ثمة مذهب بديل (هوندرتش) يقر *نظرية اتحاد مفادها أن الأوضاع الذهنية والعصبية تعمل معا بوصفها زوجين في الإجراءات في السببية.

لدى درتسكي نظرية بنية ـ سببية: إنه يعتبر الذهني خاصية نزوعية تختص بها المعتقدات ويرى أنها تعمل، ليس على شاكلة الحدث العصبي الذي يثير الحركة الجسدية المناسبة، بل بوصفه سببا بناء يسهم في إعداد الحدث العصبي المناسب (ارتباطات الحركة الجسدية. إلى حد كبير تظل السببية الذهنية مثار جدل نشط راهن.

أو.ر.جي.

*المشيئة؛ الإرادة.

Donald Davidson, *Essays on Actions and Events* (Oxford, 1980).

*** الذهني، لازبية.** يقر زعم لازبية الذهني أو الفعالية الذهنية أن الإشارة إلى الحوادث الذهنية جزء ضروري من أي تفسير تام للسلوك وحدوث سائر الحوادث الذهنية. ظهر معقولا أن نقوم باعتبار إسهام الحوادث الذهنية سببيا، وفي تلك الحالة يكون الزعم بأن الذهني لازب تسليما بالفعالية السببية وإنكارا *للفينومولوجية المصاحبة.

ب.جي.ب.ن.

*الذهنية، السببية.

T. Honderich, *A Theory of Determinism* (Oxford, 1988), ch. 2.

*** الذهنية، الأوضاع.** مفهوم يشكل موضع خلاف. يرى كثير من الفلاسفة أن المعتقدات، الرغبات، المقاصد، الخ. أوضاع حقيقية، لكنهم يختلفون كثيرا حول طبيعتها، حيث يقر البعض أنها أوضاع ليست مادية (ديكارت) ويقر آخرون أنه محتم أن تكون أوضاعا مادية إذا كان لتفاعلها مع الأعضاء الحسية والحركات الجسمية أن يكون ممكنا. يرى الماديون المتشددون (تشرشلاند) أنه يمكن الاستغناء عن الحديث عن مثل هذا الأوضاع في صالح أوصاف عصبية، بينما يزعم آخرون (دنت) لا واقعية الأوضاع الذهنية، لكنهم يقرون ضرورة استخدام حدود سيكولوجية. أما رايل فيرى أن مزاعم الاعتقاد مزاعم عن *نزعات سلوكية، في حين جادل آرثر كولنز مؤخرا بأنها مزاعم مخاطرة ابستمولوجية. «أعتقد أن س» تعني «س وأنا محق، أو ليس س وأنا مخطئ» . دون إشارة إلى أية أوضاع.

بخصوص مسائل معايير الأوضاع الذهنية، راجع المدخل الخاص بالحوادث الذهنية. الخلافات سالفة الذكر تشمل مفهوم الحوادث الذهنية، لأن معظم الحوادث الذهنية تعتبر وصول أو توقف الأوضاع الذهنية.

أو.ر.جي.

*الثنائية؛ الوظيفية؛ المادية؛ الفيزيقانية.

Arthur Collins, *The Nature of Mental Things* (Notre Dame, Ind., 1987).

Peter Smith and O.R. Jones, *The Philosophy of Mind* (Cambridge, 1986).

* **الذوق.** *الحساسية التقديرية عند الملاحظ الذي يختبر البهجة حين يتأمل دون مصلحة مواضيع طبيعة ومن خلق البشر بدءا من زخات النيازك فوق «ديث فالي» (وادي الموت) وانتهاء بأداء در روزنكافلير. نشأ هذا المفهوم عن استخدام بوتشور الدومينيكي لـ "la delicatessen" عام 1687 كي يشير إلى أهمية الانفعال في التقدير الجمالي وأفضلية الاستجابة الفردية على معايير الصحة التقليدية. في إنجلترا، اعتبر الذوق في البداية حس داخلي شبه إدراكي للجمال لا يتضمن حكما (هتشسون). توقع هيوم استحداث معايير لعزل الجوانب التي تمتع الملاحظ الأكثر سكونا وخبرة. جادل كانت بأن أحكام الذوق ذاتية وسليمة بشكل عام. في القرن العرشين أعيد تعريف الذوق بوصفه حساسية تفريقية لنوعيات جمالية تختص بها الأعمال الفنية يمتلكها مدرك ذو بصيرة. يستثار الإدراك الصحيح عبر معرفة بالتاريخ والبيوجرافيا والمقصد (كروتشه)، أو يعزز باستخدام التشبيه والاستعارة من قبيل «لوحاته نيران، تمور، وتحرق، وتتوهج». (فرانك سبلي).

ب.ت.

Harold Osborn, *Aesthetics and Art Theory* (New York, 1970).

ر

* **الرادكالية، الفلسفة.** حركة تشكلت عام 1971 لمعارضة ضيق أفق الفلسفة الغربية وتحجرها في بريطانيا، خصوصا في أكسفورد. أقامت جماعة الفلسفة الراديكالية مؤتمرات وطنية متنوعة، لكن تأثيرها الأساسي كان عبر مجلة *Radical Philosophy* التي أنكرت باستمرار الولاء إلى أي مذهب مفرد، ووصفت نفسها بأنها مجلة الفلسفة الاشتراكية والنسوية. رغم أنها لم تكن مجلة ماركسية، فإن كثيرا ممن أسهم فيها كانوا يواصلون موروثا ماركسيا. من ضمن انشغالاتها الأخرى الالتزام بالعمل البيني، اهتمام موسع بالفلسفة القارية، وإصلاح ممارسات الفلسفة الأكاديمية السيئة.

بحسبان أن بعض اهتماماتها الأساسية تشكل عناية الكثير من الفلاسفة المبرزين، قد نتساءل عما إذا كانت فكرتها عن نفسها، بوصفها معارضة لضيق أفق الفرع المهني، تظل صحيحة (وإن كانت محاولة فلاسفة كيمبردج رفض إعطاء دريدا دكتوراه فخرية تقترح أن هذا حكم مبتسر).

ك.م.

*أكسفورد، فلسفة.

R. Edgley an R. Osborne, *A Radical Philosophy Reader* (London, 1985).

* **رادكلف رتشاردز، جانيت (1944–).** فيلسوفة إنجليزية نشرت عملها *The Sceptical Femnist* عام 1980 وهو عمل يطرح دفاعا قويا عن النسوية الليبرالية ضد خصوم النسوية والنسوية الرادكالية. عندها يتوجب على *النسوية ألا تعنى بمصالح جماعة بعينها من الناس (النساء) بل بدفع نوع بعينه من الإجحاف. تتعين المهمة الأساسية للكتاب في عرض التفكير الخاطئ الذي يؤسس لذلك الإجحاف. رغم تأثيره، يقال إنه كتاب ساذج أكثر مما يجب في فهمه لاضطهاد المرأة، ومتطرف إلى حد كاف من حيث العلاج الذي يقترحه. ليس هناك نقاش كاف لعدم المساواة في توزيع القوى الذي يجعل الإجحاف مستديما، كما أن هناك قبولا لفكرة أن عمل المرأة أقل تحقيقا لذاتها وأقل قيمة من العمل خارج البيت. نسوية رادكلف منطقية أكثر منها أيديولوجية، عقلية أكثر منها احتفائية.

س.م.

*العدالة.

* **الرأسمالية.** هو النظام الاقتصادي الحديث المنتج للسلع المؤسس على السوق المتحكم فيه من قبل «رأس المال»، بمعنى أن القوة الشرائية توظف في تأجير العمل مقابل الأجر. ماركس هو أول من استخدم هذا المصطلح على نحو جلي، وبطريقة تنتقص من قدره، غير أنه يعد عند مشايعي هذا النظام لفظة جديرة بالثناء.

ترجع أصول الرأسمالية عند ماركس إلى مصادرة ممتلكات فلاحي وحرفيي أوربا غصبا في نهاية العصور الوسطى، ما أدى إلى الفصل بين البرجوازية أو طبقة رأس المال، التي تمتلك وسائل الإنتاج، عن طبقة البروليتاريا العاملة. لأن البروليتاريا لا تمتلك مثل هذه الوسائل، فإنها لا تستطيع العيش إلا ببيع قوة العمل التي تحتاز إلى أعضاء الطبقة *البرجوازية. ملكية وسائل الإنتاج تعطي البرجوازية ميزة مساومية على البروليتاريا تتضح في في شكل أرباح وفائدة رأس المال، ناجمة عن *استغلال عمال الأجر. يقر أحد التعاليم المركزية في الاقتصاد الماركسي أن الرأسمالية كانت مسؤولة عن تضخم القدرات البشرية الإنتاجية. ثمة تعليم آخر يقر أن رأس المال ينزع بطبيعته نحو التراكم، بحيث تتركز قوة

المجتمع عند الطبقة الرأسمالية التي تسعى دوما إلى جعل طبقة العمال المستغلة تحت سيطرتها الاقتصادية. إمكان صنع مجتمع أرقى وحياة أفضل من القبيل الذي مكنت منه الرأسمالية لا يمكن تعميمه على الأغلبية إلا إذا تحرر العمال من هيمنة رأس المال.

ينكر أنصار الرأسمالية تهمة استغلال عمال الأجر، مستشهدين بالوظائف الاقتصادية الضرورية التي يؤديها الرأسماليون، مثل العمل الإشرافي والإداري، الادخار، وتحمل المخاطر. يرد نقاد الرأسمالية بقولهم إنه ليس ثمة سبب يستوجب قيام الرأسمالية بتأدية تلك الوظائف. لا حاجة إلى أن يشرف على العمال من قبل من تعارض مصالحهم مصالح العمال؛ عادة ما يتحمل الرأسماليون أعباء عوز أقل من تلك التي يتحملها العمال في سبيل الادخار الاجتماعي، وإذا كان الرأسماليون يحصلون على مكافأة نظير تحملهم المخاطر، فإن النظام الاقتصادي الرأسمالي لا يمنح العمال مكافأة مناظرة، رغم أنهم يغامرون بفقد حيواتهم حال فشل المشروع. إن الرأسماليين لا يحصلون على «مكافأة» نظير القيام بتلك المهام، وفق رؤية خصوم الرأسمالية، إلا لأن النظام يمكنهم من تحكم أكبر في الإنتاج والادخار والمخاطرة، ما يجعلهم يتمكنون من قطف ثمار التعاون الاقتصادي، التراكم، والحظ السعيد. الربح والفائدة على رأس المال ليستا مكافأة على الإدارة والادخار والمخاطرة، بل نتائج لقدرة الرأسمال الاجتماعية على استغلال العمال.

على هذا يرد الرأسماليون بقولهم إن فشل الاتحاد السوفيتي إنما يبين أن الرأسمالية هي السبيل الأكثر فعالية في إدارة النظام الاقتصادي الحديث. بيد أن التسليم بهذا لا يعني إطلاقا أن الرأسمالية ليست استغلالية، بل فقط أننا لم نعثر بعد على نظام اقتصادي فعال لا يقوم على استغلال العمال. لا ريب أن حقيقة أننا لم نعثر بعد على مثل هذا النظام حقيقة مقلقة، لكنها لا تشكل سببا وجيها للشعور بأي ولاء شطر النظام الرأسمالي ولا يؤثر في السبب الماركسي الأساسي لبحث عن بديل.

أي.و.و.

*ضد ـ الشيوعية.

Harry Braveman, *Labor and Monopoly Capital* (New York, 1974).

Milton Friedman, *Capitalism and Freedom* (Chicago, 1982).

Karl Marx, *Capital*, tr. Ben Fowkes and David Fernbach (London, 1976).

Alec Nove, *The Economics of Feasible Socialism* (London, 1983).

Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy* (New York, 1951).

Paul Sweezy, *Theory of Capitalist Development* (London, 1962).

*** راشدال، هاستنجز (1858–1924).** فيلسوف إنجليزي ناصر نظرية تعرف باسم «النفعية المثالية». كان زميلا في نيو كوليج، بأكسفورد، وقد أهدى عمله الأساسي *The Theory of Good and Evil* إلى ذكرى أستاذيه ت.ه. جرين وهنري سدجوك. الإهداء مناسب، لأن صيغة *النفعية التي يطرحها مدينة إلى عناصر من أعمالهما. في حين يرى أن مفهومي *الخير و*القيمة ذواتا أسبقية منطقية على مفهوم *الحق، فإنه لا يقتصر على إهابة الأخير مغزى أداتيا. تدين فكرته عن الخير إلى جرين أكثر مما تدين إلى أنصار النفعية اللذية. «ليست فكرة الحياة مجرد صف لخيرات متمايزة جنبا إلى جنب، بل كل، كل خير فيه يصبح مختلفا بحضور خيرات أخرى». عتم على نحو مجحف عليه بوصفه فيلسوفا أخلاقيا من قبل ج.إي. مور.

ر.س.د.

H. Sidgwick (with additional ch. By A.G. Widgery), *Outlines of the History of Ethics* (London, 1946).

*** راضاكرشانان، سارفيبالي (1888–1975).** فيلسوف مثالي درّس في أكسفورد وكان رئيس الهند خلال الأعوام 1962–67. اشتهر بتفسيراته الأنيقة *للفلسفة الهندية والهندوسية بالإنجليزية، وهو رجل دولة متعدد المواهب يشايع بوجه عام *فيدانتا الأحدية، محاولا تأويلها على أنها نوع من الدين العالمي. أنكر المثالية البركلية والهيجلية وناصر رؤية غائية متفتحة دينيا في المادة، الحياة، العقل تقر أنها تتطور وفق غاية إلهية أو فكرة تهب للوجود معنى. أوّل الفلسفتين الهندية الكلاسيكية والغربية المحدثة بطريقة توفيقية، حيث جادل بأن الواقع النهائي كل متغير لكنه «مرتب» ليس بمقدور العلم فهمه إلا بشكل ناقص. العالم في متناول الخبرة الحدسية المباركة التي يخبرنا متصوفو كل الأديان بطرق متشابهة على نحو لافت أنها غير قابلة لأن توصف بالألفاظ.

أي.سي.

*العلم، الفن، والدين.

S. Radhakrishnan, *The Idealist View of Life* (London, 1988).

*** رامانيوجا** (Ramanuja). نصير جنوب هندي لتأويل مؤله ملتزم بالفلسفة الفيدية يسمى باللاثنائية المتحفظة. تصادر رامانيوجا على ثلاثة أنواع من الواقع الله، المادة، والأنفس الفردية . حيث تعول الماد

والأنفس على الله. الله، وهوشخص ذو صفات ممتازة لامتناهية، هو نفس الأنفس، والكون جسمه الذي لا ينفصل عنه. لا تكمن أعلى درجات التحرر في المماهاة مع الله (كما في اللاثنائية) بل في التمتع بوضع متعة شبيه بوضع الله بمعرفة ارتهان المرء الأبدي بالرب. تعارض رامانيوجا، وفق ابستمولوجيا خطأ واقعية على نحو متميز، مثالية *سانكارا، التي تعتبر العالم وهما «ليس واقعيا وليس غير واقعي». توجه رامانيوجا إلى هذه النزعة الوهمانية تهم التناقض، حيث تثير أسئلة صعبة من قبيل: «وهم من هو؟ محتم ألا يكون وهم الله لأنه معصوم عن الخطأ، وألا يكون وهمنا لأننا نتائجه وفق اللاثنائية».

أي.سي.

*الهندية، الفلسفة؛ فيدانتا.

Julius Lipner, *The Face of Truth: A Study of Meaning and Metaphysics in Ramanuja* (Albany, NY, 1986).

*** رامزي، فرانك ب. (1903–1930).** عالم رياضيات ومنطق وفيلسوف أنتج في حياته القصيرة إسهامات مهمة، على قصرها، في تنويعة واسعة النطاق من المواضيع، اشتملت على نظرية الاحتمال، علم الاقتصاد، وأسس الرياضيات. كان من أوائل الذين فهموا ولاحظوا أهمية كتاب فتجنشتين *Tractatus*، وأحد القلائل من الفلاسفة المعاصرين الذين كان فتجشنتين يحترم آراءهم. غير أنه كان ناقدا لأفكاره في ذلك الوقت.

أنجز أعمال رائدة في نظرية *الاحتمال الذاتاني، حيث جادل بأنه يتوجب على درجات الاعتقاد العقلاني أن تطابق مبادئ حساب الاحتمال. طور نهجا لاستبعاد الإشارة إلى الكينونات النظرية في العلم بتشكيل ما يعرف الآن باسم «جمل رامزي». تعين تحليله للتعميمات في اعتبارها تعبيرات عن قواعد لتوقع الخبرة عوضا عن أن تكون قضايا يمكن أن نحدد لها قيم صدقية. أيضا كان نصيرا لنظرية *التزيد في الصدق.

إي.جي.ل.

F.P. Ramsey, *The Foundations of Mathematics and Other Logical Essays* (London, 1931).

*** رؤية... بوصفه...** : في أعمال فتجشنتين الأخيرة، يستبان اهتمام بظاهرة مثيرة لفت علماء نفس الجشتالت الانتباه إليها؛ ظاهرة رؤية (سمع، ...) كذا بوصفه كذا. *البطة ـ الأرنب مثال: صورة يمكن أن ترى إما كبطة أو كأرنب. يتعلق جزء من عناية فتجنشتين بهذه الظاهرة بإنكاره التصور الساذج في *الإدراك الحسي؛ لقد اعتبر تأويل ما يرى أقل انفصالا عن الرؤية نفسها مما ذهب إليه الفلاسفة الامبيريقيون. إننا نرى متصلة من سلسلة الأعداد بوصفها «أكثر طبيعية» أو «أبسط» من أخرى؛ نرى تجميعا يرتهن بأشياء في فئة بحسبان أنها «تمفصل الطبيعة من مفاصلها»، وأخرى لا تقوم بذلك، وهكذا. استخدامنا للمفاهيم «برؤية... بوصفه كذا».

ر.ب.ل.ت.

*الوهم، البراهين من.

L. Wittgenstein, *Philosophical Investegations*, Tr. G.E.M. Anscombe, 3rd edn. (Ooxford, 1967).

*** المراوغ، الحاضر.** هو الفترة الفاصلة المتناهية من *الزمن التي تشمل خبرات يعي العقل أنها تحدث «الآن» وتشكل الحدود الفاصلة بين الماضي المتذكر والمستقبل المتوقع. كونها تستغرق مجرد لحظة أمر يمكن أن تثبته قدرتناعلى إدراك حركة مستمرة. رغم أن مفهوم الزمن المراوغ ذاتي، فإن نظريات الزمن «الديناميكية» تعتبره محتازا على مناظر موضوعي.

إي.جي.ل.

R.M. Gale (ed.), *The Philosophy of Time* (New York, 1967).

*** رايت، تشاونسي (1830–75).** براجماتي أمريكي متحمس *للتطور. أعجب داروين إلى حد أن الرجل الإنجليزي أعاد طباعة أعماله في الموضوع ونشر كتابا يشكل دحضا لمزاعم النقاد. على ذلك كان ناقدا حادا لسبنسر، خصوصا لطريقة محاولته تشكيل فلسفة في العالم من مزيج تطور تقدمي، موروث لاماركي في الخصائص المكتسبة، وسوء فهم للقانون الثاني في الديناميكا الحرارية. لم يكن غزير الإنتاج، وكان في التدريس الخصوصي أفضل منه في إلقاء المحاضرات، لكنه أثر في الكثير من البراجماتيين الذين نالوا شهرة أكبر، خصوصا جيمس. أكثر إسهاماته أصالة هو تحليل *السببية، حيث ميز بين الأسباب التي تفسر داخليا نتائجها وتلك التي تظهر فيها أشياء جديدة. بخصوص هذا النوع الثاني، من البيّن أنه كان يلمّح إلى مذاهب في *الانبثاق (مثل ذلك الذي يقول به الكسندر) حققت رواجا بعد خمسين عاما من وفاته. مسألة ما إذا كان لمفكر رائق التفكير أن يقبل مثل هذه الفلسفة الغائمة، مسألة أخرى.

م.ر.

E.H. Madden, *Cauncy Wwright* (New Yoork, 1964).

C. Wright, *Philosophical Ddiscussions* (Nnew Yoork, 1877).

*** رايت، كرسبن (1942–).** فيلسوف بريطاني كتب

بغزارة عن أعمال لودفيج فتجنشتين، فريجه، المناظرة بين الواقعيين وخصومهم، الغموض، والارتيابية.

أكثر ما ميز أعماله محاولة تطوير موقف ضد واقعي والدفاع عنه، مفاده أن ما يصدق محتم بطريقة ما أن يكون قابلا لأن يعرف. في هذا الخصوص تأثر كثيرا بدمت، الذي كان مهتما بمشروع مماثل. غير أن ثمة اختلافا بين رؤيتيهما، وثمة فروق محددة تتعلق مثلا بالنتائج التعديلية المترتبة عن نظرية ضد واقعية في الدلالة نسبة إلى المنطق.

في أعماله عن فتجنشتين، عني خصوصا بالاعتبارات المتعلقة بتتبع القواعد وطور تأويلا مركبا يختلف، لكنه مشابه بطرق عديدة، مع تأويل كربكي.

هـ.و.ن.

*الواقعية، وضد الواقعية.

Crispin Wright, *Realism, Meaning and Truth*, 2nd edn. (Oxford, 1993).

*** رايخ، فيلهلم (1897–1957).** فيلسوف نمساوي ومنظّر اجتماعي شهرته بنظرية) orgonوهي طاقة يفترض أنها تنفذ خلال الكون وتحتاز على قوى شفائية) عتمت أفكاره المبكرة، التي كانت بعضها مهمة فلسفية.

لاريب أن أكثر أفكاره الفلسفية أهمية هي «الواقي العضلي» التي نتجت عن مفهومه «للواقي الشخصي»، الذي يعيّن به المواقف الدفاعية المزمنة المتبناة من قبل المرء لحماية نفسه ضد الإصابة الخارجية (كالإيذاء والرفض من قبل الآخرين). حتى في دراسته النفسية المبكرة، التي جمعت في *Character Analysis* (1933)، يكرر رايخ الإشارة إلى التوترات المزمنة التي لاحظها على وجوه وحركات كثير من مرضاه. حين كان يدرّس في جامعة أوسلو في الثلاثينيات قام بدراسة منظومية لأسس الحالات العصبية في الجسم، مثل القلق في الأكتاف المحنية والعيون المحجبة، الغضب في الحنك المتوتر، الاشمئزاز في تعبيرات بعينها للفم، وما شابه ذلك. بعد ذلك أنكر المقاربة اللفظية الصرفة التي تنتهجها الفرويدية وأساليب تحليلية أخرى. في الماضي، لاحظ قبل اكتشاف الواقي العضلي ومناهج تحلله أنه ليس بمقدور الأساليب التحليلية أن تحقق سوى قدر ضئيل من النجاح. لكنه يتخلى الآن عن نظرياته الثنائية في الجسم والعقل المقبولة ضمنيا أو صراحة من قبل الكثير من علماء النفس ومعظم المحللين النفسانيين. بدلا من *الثنائية تراه يدافع عن نظرية في *الهوية: الواقي العضلي والواقي الشخصي متماهيان وظيفيا بمعنى أنهما يخدمان الوظيفة نفسها، التي تتعين في تعمية الانفعالات مثل الغضب والقلق. من الخطأ اعتبار الصرامة العضلية مجرد ملازم أو أثر للموقف الشخصي المناظر: «إنه جانبها الجسمي وأساس استمرارها في الوجود».

طور رايخ نظريات اجتماعية في الثلاثينيات حين كان يحاول استحداث توليفة من *الماركسية و*التحليل النفسي. عارض ما وصفه «بعلم النفس الفرداني الإقطاعي» عند فرويد، فأنكر أن يكون مجتمع بعينه نتاج بنية نفسية بعينها. العكس صحيح: «البنية الشخصية نتاج مجتمع بعينه». يمكن لأيديولوجيا المجتمع أن تؤسس نفسها في بنية شخصية بعينها، بحيث تقوم مؤسسات المجتمع بإنتاج هذه البنية الشخصية. طرحت هذه الأفكار في (1936) "Character and Society"، وفي كتابين *The Mass Pychology of Facism* (1933)، *The Sexual Psychology* (1936).

ب.إي.

Paul Eddwards, "Wilhelm Reich", in Paul Edwards (ed.), *Encyclopedia of Philosophy* (New York, 1967).

يشتمل على معلومات بيوجرافية ونقاشات لكل نظريات رايخ الأساسية.

*** راولز، جون (1921–).** فيلسوف اجتماعي وسياسي أساسي. تعلم في برنستون، ودرّس في كورنل وهارفارد، وفي عام 1971 نشر كتاب *A Theory of Justice*. الفكرة الأساسية هنا هي *العدالة. بوصفها إنصافا. الأمل في تشكيل مؤسسات اجتماعية لا تهب مميزات عشوائية أخلاقيا طيلة الحياة لأشخاص على حساب آخرين. إن هذا لا يدين التمييز العرقي والجنسي والديني بوصفه إجحافا فحسب، بل يدين أيضا أشكالا متعددة من الإجحاف الاجتماعي والاقتصادي؛ هذه رؤية في *الليبرالية مساواتية على نحو بيّن، وهي مؤسسة على نوع جديد من *العقد الاجتماعي. ليس عقدا اجتماعيا فعليا بل فرضيا.

يطلب منا تصور أنفسنا في *موقف أصلي للمساواة، لا نعرف فيه معظم الحقائق الاجتماعية المهمة عن أنفسنا. العرق، الجنس، الدين، الطبقة الاجتماعية، القدرات الطبيعية، بل حتى مفهومنا للحياة الخيرة. خلف *حجاب الجهل هذا، يطلب منا اتخاذ قرار بخصوص هوية المبادئ التي نستطيع أن نتفق عليها وفق رغبة تحقيق أهدافنا ومصالحنا، مهما كانت. ولأننا نجهل وضعنا في المجتمع ومفهومنا للخير، فإننا نقاد عبر هذه القصة المتخيلة إلى عناية متساوية بقدر كل

واحد منا، وهنا يقر راولز أننا سوف نعطي أولية في اختيار المبادئ إلى تجنب أسوأ مستقبل ممكن للحياة، بحيث نؤكد بداية الحفاظ على التحرر الشخصي والسياسي ثم نؤكد تحسين أوضاع التفاوت الاجتماعي والاجتماعي.

المبادئ التي يدافع عنها هي: (1) لكل فرد الحق في القدر الأعظم من التحرر المتساوي المتسق مع قدر مساو من التحرر للجميع؛ (2) (أ) ثمة تفاوت اجتماعي واقتصادي في حالة المناصب مفتوح للجميع وفق شروط المساواة في الفرص، و(ب) لا يكون مثل هذا التفاوت مبررا إلا إذا أفاد منه الأسوأ حالا (*مبدأ الاختلاف). للمبدأ الأول أولوية على الثاني، وكلاهما لا يحكم التخيرات السياسية المفصلة بل البنى الأساسية . السياسية، الاقتصادية، والاجتماعية . التي تحدد فرص الناس في الحياة. يحول *التحرر المساواتي دون العنف والتمييز والاضطهاد السياسي. *المساواة في الفرص تضمن حصول ذوي القدرات والبواعث المتساوية على فرص نجاح متساوية، مهما كانت الطبقة التي ينتمون إليها أثناء ولادتهم. يسمح مبدأ الاختلاف للقدرات المتفاوتة بإنتاج مكافآت مختلفة طالما كان هذا ضروريا أداتيا لخير الجميع، خصوصا الأقل حظا (مثلا عبر توفير الحوافز التي تحث على الإنتاجية).

يعارض راولز *النفعية، حيث يرى أنه يتوجب عدم السعي وراء القدر الأعظم من الخير الكلي عبر وسائل تفرض مثالب مجحفة على الأقليات، بما فيها الفئات التي تعوزها المهارة. وبوجه عام، يزعم راولز أن للحق أولوية واستقلالية عن الخير، ولا سبيل لتعريفه بوصفه ما يزيد إلى الحد الأعظم من الخير. ثمة شروط تفرض على العلاقات الاجتماعية بين الناس وسبل معاملتهم الممكنة تحظى بأسبقية على إنتاج نتائج مرغوب فيها. هذا يعارض فكرة أن الحقوق أعراف بشرية عادلة تبرر أداتيا عبر فائدتها في ترجيح الرفاهة العامة.

في مقالات عديدة أعقبت هذا الكتاب، جمعها في *Political Liberalism* (New York, 1993)، يطور راولز نظريته في *العدالة وعلاقتها بنظرية الأخلاق العامة والابستمولوجيا الأخلاقية، حيث يوظف ما يسميه «التوازن التأملي» الذي يتحقق به تساوق رؤانا الأخلاقية عبر تعديل متبادل بين أحكام أخلاقية مفردة، ومبادئ عامة، ومكونات نظرية مثل العقد الاجتماعي الذي ينمذج أفكار الأخلاق.

ت.ن.

*المساواة؛ الإجحاف.

B. Barry, *Theories of Justice* (Berkekley, Calif., 1989).
N. Daniels (ed.), *Reading Rawls* (New York, 1975).
Thomas Pogge, *Realizing Rawls* (Ithaca, NY, 1989).

*** رايل، جلبرت (1900–76).** أستاذ وينفليت في فلسفة الميتافيزيقا وزميل في مجدلين كوليج، أكسفورد (1948–71)، محرر المجلة الدورية *Mind* (1948-71). ربما الشخصية الأكثر وضوحا، خصبا، وتأثيرا في فترة مزدهرة على نحو لافت من الفلسفة البريطانية، وفي سنوات أسبق المحرك الفاعل في إحياء المشهد الفلسفي، خصوصا في أكسفورد.

في العشرينيات أفضت به أولى محاولات «تقليب الترب» إلى دراسة الفينومونولوجيا القارية، لكنه في حوالى عام 1930 شغل أساسا بمسألة ماهية الفلسفة نفسها. إذا كانت، كما شعر أنه اكتشف، موضوعا حيا وليس مجرد دراسة مدرسية لنصوص كلاسيكية، فما إشكالياتها؟ وما مكمن عنايتها؟ وما المنهج الذي يعد فلسفيا على نحو مميز؟

تقر أول أفكاره أن الفلسفة بحث عن دلالات التعبيرات . وهذه فكرة قريبة لتلك التي تقر أن الشغل المناسب للفلسفة هو *«التحليل» (قارن جي.إي. مور و*الوضعية المنطقية). غير أن الفلسفة ليست مجرد بحث في معاني المفردات، ثم ما الحالات التي يستدعيها «التحليل» الفلسفي؟ يخلص رايل إلى نتيجة، لم يتخل عن أساسياتها، مفادها أن موضع عناية الفيلسوف ليس الدلالة بشكل مباشر بل نوع بعينه من عوز المعنى . ليس بما تعنيه العبارات بل بعلة عوز بعض التوليفات للمعنى. من السمات المميزة لأعماله المبكرة مقالة "Systematically Misleading Expressions" (1932)، حيث يجادل بأن بعض أشكال التعبير العادية ليست «مناسبة» للأوضاع التي ترصدها، ما يجعلها تستدعي استيعابها بطريقة خاطئة في أشكال أخرى من التعبير، بحيث تثير إرباكات بل حتى هراء، تتعين وظيفة الفلسفة في تخليصنا منها.

بعد ذلك بقليل، خصوصا في مقاله "Categories"، يتخلى رايل عن الفكر ة المبهمة نسبيا الخاصة بكون التعبير «غير مناسب» للأوضاع التي يرصدها في صالح مبدأ يقر إمكان تصنيف التعبيرات إلى «أنماط» أو «مقولات»، وأن المتاعب الفلسفية إنما تنشأ عن التعامل مع تعبير من *مقولة ما كما لو أنه ينتمي إلى مقولة أخرى. وفق هذا، يتعين مصدر المتاعب في «خطأ مقولي» [أو تصنيفي]؛ الوظيفة العلاجية التي تقوم

بها الفلسفة هي عرض حالات سوءة التحديد المقولية والإصلاح من شأنها، حيث تتميز هذه الحالات بأنها تفضي إلى «نوع بعينه» من عوز المعنى، أو على حد تعبيره «منافاة العقل».

يواصل رايل التركيز على هذه الفكرة البرنامجية بشكل مكثف وشهير في كتابه الأساسي *The Concept of Mind* (1949)، وهو كتاب جدير بالإعجاب رغم أنه ليس متسقا كلية. يقر مبدؤه الأكثر مرونة أن مختلف سبلنا المتعددة في الحديث عن «العقل» قابلة لأن تكون مضللة، أن الفلاسفة، خصوصا الذين يسميهم «بالديكارتيين»، قد ضللوا، سيما حين قاموا بتصوير العقل على أنه مناظر شبحي للجسم، «شيء» لامادي بطريقة غامضة «في» الجسم المادي، ، ومشهد أو فاعل مسؤول عن الأوضاع والحوادث والأفعال اللامادية. غير أنه عادة ما نصادف مبدأ أكثر تطرفا، يبدو أنطولوجيا، يقر أنه خلافا لما تقترحه سبل الحديث العادية، ليست هناك سوى أشياء مادية وحوادث مادية، وأن كل كلام يبدو أنه «عن» العقول ليس في حقيقته سوى طريقة في الكلام عن الأجسام. غالبا ما ينكر رايل، وغالبا ما يقر نقاده، أن كتابه يحض على *السلوكية. الراهن أنه ينكرها ولا ينكرها، في فقرات مختلفة.

يعتبر رايل أحيانا رجل كتاب واحد *The Concept of Mind*، لكن هذا الاقتراح الاستبعادي لا يستطيع مقاومة صدور كتاب من مجلدين *Collected Papers* (1971) يشتمل على 57 مقالة (أضاف إليها عددا قليلا آخر من المقالات في فترة لاحقة) كتبها خلال فترة تربو على نصف قرن، لا تترك سوى القليل من المجالات الفلسفة دون ذكر أو إحياء. يجدر أيضا أن نذكر كتابيه *Dilemmas* (1954)، *Plato's Progress* (1966).

ج.جي.و.

*الشبح في الآلة.

W. Lyons, *Gilbert Ryle: An Introduction to Philosophy* (Brighton, 1980).

O.P. Wood and G.W. Pitcher (eds.), Ryle: *A Collection of Critical Essays* (New York, 1970).

* **رايكنباخ، هانز (1891–1953)**. رغم أنه وثيق الصلة بحركة الوضعية المنطقية، كان ناقدا لتحققيتها ضيقة الأفق، وفضل اعتبار نفسه نصيرا «*للامبيريقية المنطقية». النظرية الأكثر أهمية وتأثيرا هي نظريته في الاحتمال و*الاستقراء. كان من أشد أنصار التأويل التكراري للاستقراء، حيث كان يرى أن تعيين الاحتمالات أمر امبيريقي عوضا أن يكون متعلقا بتحديد قبلي. تقدير احتمال الحصول على الرقم ستة من نرد يتوجب أن يفهم على أنه النهاية التي تقاربها سلسلة طويلة من الرميات بدلا من أن يكون النتيجة البسيطة لتقسيم موزع بالتساوي لمجموع النتاجات الممكنة الكلي. وفق هذا الفهم للاحتمال، يتوجب تحليل الاستقراء بدوره امبيريقيا. هذا يعني استحالة وجود إثبات نهائي للاستقراء؛ ولكن عبر التكرارات الملاحظة نستطيع حساب الاستراتيجيات أو الآراء الأكثر جدارة بالثقة، بافتراض أن الاستقراء ناجح بالفعل.

عني رايكنباخ كثيرا بإشكاليات *المكان والزمان، حيث شعر أن فيزياء عصره توجّه شطر العرفية. ترتهن مفاهيم المساواة والتزامن وما في حكمهما بالعرف والتعريف قدر ما ترتهن بالضرورة الامبيريقية. الحديث مثلا عن تساوي سلاسل متعاقبة من الزمن يتطلب تعريفا عوضا عن تحديد امبيريقي، إذا لا سبيل لفهم النتيجة إلا نسبة إلى نسق مفرد ما. وعلى نحو مشابه، شعر أنه في تعامله مع *ميكانيكا الكم، يتعين عليه التخلي عن موروثات المفكرين الأوائل الصارمة، على اعتبار أن مسائل طبيعة الإلكترونات الموجية والجزيئية المفترضة وما في حكمها تتطلب ما هو أكثر من المنطق التقليدي. لذا، رغم أن أجوبة الفيزياء قد تكون ذات معنى، يتوجب نسبة إلى العالم الواقعي أن تعد غير محددة بمعنى ما من حيث وضعها الصدقي.

م.ر.

H. Reichenbach, *The Rise of Scientific Philosophy* (Berkeley, Calif., 1951).

W. Salmon, "Should we Attempt to Justify Induction?", *Philosophical Studies* (1977).

* **الربوبية.** الاعتقاد الفلسفي في إله يثبت بالعقل والشواهد (خصوصا البرهان الغائي) دون قبول المعلومات الخاصة التي يفترض أنه قد أوحي بها في الإنجيل أو القرآن مثلا. من ثم فإن الربوبية تشتمل على الاعتقاد في خالق أسس العالم وعملياته لكنها لا يستجيب لعبادة البشر أو حاجتهم. في القرن الثامن وصفت بهذه اللفظة مذاهب متباينة تباين العقلانية الدينية الإيجابية التي قال بها صمويل كلارك، وشبه الإلحادية السلبية التي قال بها انتوني كولنز. الربوبي النموذجي هو فولتير.

جي.سي.أي.ج.

*الإلحادية والغنوصية.

Peter Byrne, *Natural Religion and the Nature of Religion* (London, 1989).

Peter Gay, *Deism: An Anthology* (New York, 1968).

* **مربع التقابل.** تقليديا تعتبر «كل الناس فانون»

و«لا إنسان فان» *متضادين، ما يعني أنه يستحيل صدقهما وإن أمكن بطلانهما؛ أما «بعض الناس فانون» و«بعض الناس ليسوا فانين» فتعدان *داخلتين تحت التضاد، ما يعني استحالة بطلانهما واحتمال صدقهما. «كل الناس فانون» و«بعض الناس ليسوا فانين» (مثل «لا إنسان فان» و«بعض الناس فانون») *متناقضتان، بمعنى أنه محتم أن تبطل إحداهما وتصدق الأخرى. مربع التقابل شكل تقليدي يلخص هذه «التقابلات»:

كل إنسان فان ← تضاد → لا إنسان فان

↓ ↗ ↖ ↓

تداخل تناقض تداخل

↓ ↙ ↘ ↓

بعض الناس فانون ← دخول تحت التضاد → بعض الناس ليسوا فانين

في المنطق التقليدي، «بعض الناس فانون» مستلزمة من قبل «كل الناس فانون»، و«بعض الناس ليسوا فانين» مستلزمة من قبل «لا إنسان فان». رغم أنه من غير المعقول تضمين هذا التداخل بوصفه نوعا من التقابل، فإنه يضمّن أحيانا في هذا الشكل أيضا.

س.و.

*التقيلدي، المنطق؛ التداخل.

C. Williamson, "Squares of Opposition", *Notre Dame Joournal of Foormal Logic* (1972).

* **الرابط.** كلمة أو سلسلة من الكلمات تشكل جملة تقريرية مركبة حين تجمع مع جملة أو جمل تقريرية. مثال ذلك، تولّف «و» بين جملتين بحيث تشكل جملة أكثر تركيبا. تصنف الروابط وفق عدد الجمل التي تجمع بينها: «يبطل القول بأن» رابط أحادي الموضع؛ «و» رابط ثنائي المواضع. أيضا تصنف الروابط إلى روابط دال ـ صدقية وروابط ليست دال ـ صدقية. يكون الرابط دال ـ صدقيا إذا كانت قيمة (أو قيم) صدق الجملة (أو الجمل) التي يولّف بينها الرابط تحدد كلية قيم صدق الجملة التي تشكل بذلك التوليف؛ خلافا لذلك لا يكون الرابط دال ـ صدقيا .

أي.د.أو.

*الدالة الصدقية.

R.M. Sainsbury, *Logical Forms* (Oxford, 1991), ch. 2.

* **الربطية.** نهج في *الذكاء الاصطناعي وعلم الإدراك المعرفي يستهدف إنتاج نماذج واقعية بيولوجيا للدماغ والعملية الذهنية؛ يسمى أحيانا *) PDPالمعالجة الموزعة الموازية).

في التصورات القديمة (أو الإدراك معرفية)، يعتبر الدماغ مداولا للرموز. في) PDPأو في التصورات الربطية)، يعتبر الدماغ نسيجا مركبا من عدد هائل من الشبكات. وحدات الشبكة (التي يمكن مقارنتها بخلايا الدماغ العصبية) معالجات بسيطة، والروابط بينها، التي يوجد منها عدد هائل، تحتاز على قوى مختلفة. معالجة المعلومات متوازية، بمعنى أن كثيرا منها يحدث في الوقت نفسه، وهي موزعة، بمعنى أن كل رابط مفرد يشارك في تخزين العديد من المعلومات المختلفة.

ثمة جدل حول مدى أهمية هذا النهج الجديد، وحول أثره على مجادلات فلسفة العقل.

جي.هورن.

William Rasmsey, Stephen P. Stich, and David E. Rumelhart (eds.), *Philosophy and Connectionist Theory* (Hillsdale, NJ, 1991).

* **الارتباطية.** نظرية في طبيعة ومصادر الأفكار والعلاقات بين الإحساسات والأفكار في العقل. الارتباطية البريطانية مدرسة في الفلسفة وعلم النفس ازدهرت في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. نظرية *الأفكار مستمدة في معظمها من أعمال جون لوك، تنضاف إليها مبادئ الارتباط التي أقرها ديفيد هارتلي، ديفيد هيوم، جيمس مل وجيمس ستوارت مل، والكسندر بين، فضلا عن آخرين. لقد تأثر هؤلاء الفلاسفة، وكثير من أسلافهم ومجايليهم، في بريطانيا والقارة الأوربية (أمثال تومس هوبز، ريفد جي. قي، اتيين كونديلاس)، بحقائق من قبيل: أن الاختلافات بين الأفكار تبدو مرتبطة باختلافات في الخبرة الحسية، ما يجعل نظرية الأفكار الفطرية منافية للعقل؛ أن حضور الشيء في الذهن. الفكرة المحسوسة عن الشمس مثلا. غالبا ما يستمر حتى حال غياب الشيء، الشمس نفسها؛ وأن بعض الأفكار تبدو مرتبطة بطريقة محتمة بأفكار أخرى، بحيث تحضر الواحدة منها إلى الذهن مباشرة عقب الأخرى. أفضل طريقة لتفسير هذه الحقائق إنما تتعين في المبادئ المتعلقة بكيف ترتبط الإحساسات، الأفكار عن الإحساسات، والأفكار نفسها بعضها ببعض.

ربما يتضمن كتاب ديفيد هرتلي *Observations on Man, his Frame, his Duty, and his Expectations* (1749) أول تصور منظومي في مذهب الارتباطية. يظهر أنه طوره تطويرا مستقلا عن تصور هيوم. لقد أكدت أعمال هيوم وأعمال المساهمين الآخرين في الارتباطية من الفلاسفة البريطانيين، مثل كتاب جيمس مل *Analysis of the Phenomena of the Human Mind* (1829)، وكتاب

الكسندر بين The Senses and the Intellect (1872)، Emotion and Will (1859)، أن الشكل الأساسي للارتباط هو مجرد التجاور بين أفكار الإحساسات في الخبرة. (بين هو مؤسس مجلة Mind عام 1876). أما تصور هرتلي الأسبق عهدا، فيقتفي خصائص أنماط أفكار الإحساسات إلى الحركات الفيزيقية «الترددية» التي تحدث في الدماغ، وإلى نوع، موضع، ومسار اتجاهات التأثير من الدماغ. غير أن أنصار الارتباطية المتأخرين تخلّوا عن هذا التصور الفسيولوجي.

يصف جيمس مل «قطار المشاعر»، الذي تتكون منه حياتنا بأنه ناشئ عن «قانون ارتباط الأفكار العام الذي هو مجرد ترتيب في الحدوث بنوعيها المتتابعة والمتزامنة». لا تنشأ الأفكار الحسية المفردة في العقل، فكرة عن أخرى، بسبب ارتباطات منطقية بينها، ولا بسبب قدرة ذهنية يحتازها العقل. إن جيمس مل، شأن سلفه هيوم، ينكر قانون الارتباط المميز الذي يتخذ شكل العلل والنتائج، إذ إن هذا الارتباط إنما يرد إلى تجاور بين الأفكار. وكذا الشأن بين الأفكار، فهو ليس قانونا إلا من حيث إن هناك بين الأفكار ارتباطا منظما أو مألوفا، وهو راجع إلى مجرد تجاورها أو حدوثها المتزامن.

أمعن بين في تنظيم القوانين الارتباطية، ففصّل في مذهب في التوازن السيكوفيزيائي، وبسط الأساس الفسيولوجي للعمليات السيكولوجية الذي طرحه تصور هرتلي في ارتباط الأفكار بوصفه حالة خاصة من نظرية نيوتن في التردد.

من مصادر الارتباطية المتعينة في استخدام لوك لعبارة «ترابط الأفكار» (في نقاش للأخطاء الفكرية ومصادر المعتقد المحابي الناجم عن ترابط غير منطقي بين الأفكار)، أصبحت الترابطية مذهبا في العلاقات الديناميكية في «تيار الوعي» والنشاط الذهني بوجه عام. يعزو المؤرخون الفضل إلى الترابطية في تدشين علم النفس التجريبي، في مقابل علم النفس التأملي، علم النفس الفلسفي. في الفسفة، شن الفلاسفة البريطانيون المتأثرون بكانت ثم بهيجل (مثل ت.ه. جرين، ف.ه. برادلي، برنارد بوسانكويت) هجوما عنيفا على الترابطية. على ذلك، في علم النفس الفلسفي المعاصر المتأثر بالنموذج الربطي أو نموذج *المعالجة الموزعة المتناظرة المتعلق بقيام الدماغ بوظائفه. ثمة مبادئ في النشاط الذهني تحاكي كثيرا الترابطية قد تمت ملاحظتها وربما استثمارها.

د.ج.

E.B. de Condillac, *Traite des sensations* (1754).

Reved J. Gay, 'Dissertation on the Fundamental Principle of Virtue', preface to Archbishop King, *Origin of Evil*, tr. Archdeacon Law (c. 1731).

John Stuart Mill, *System of Logic, Ratiocinative and Inductive* (1843).

*** الترابط، نظرية، في الصدق.** نظرية في *الصدق تقر أن الجملة تكون صادقة إذا كانت «ترتبط» مع جمل أخرى. خلافا لذلك تكون باطلة. تتركز بعض الانتقادات حول معنى كلمة «ترتبط». يبدو أن كون الجملة «تتسق مع» جمل أخرى شرطا أضعف مما يجب، وأن كونها «تستلزمها ومستلزمة من قبلها» شرطا أقوى مما يجب. ثمة انتقادات أخرى تتعلق بحقيقة أنه يتوجب فيما يبدو تحديد قيم بعض الجمل بشكل مستقل إذا لزم تقويم جمل أخرى عبر الترابط. رغم أن هذه النظرية تعد أكثر معقولية نسبة إلى الأنساق الاكسوماتية، حيث يتخذ «الارتباط» الشكل المحدد الذي يتعين في القابلية لأن يشتق من المبادئ، فإنها تُبسط بحيث تغطي الجمل العارضة. يرجع هذا غالبا إلى عرف مفاده استحالة أو عدم أرجحية إثبات صدق جمل مفردة أو بطلانها. أحيانا ترجع إلى عرف مفادها إمكان وجود فئات متعددة من الجمل المترابطة التي تنجح بالقدر نفسه في وصف العالم بطريقة صحيحة.

س.و.

*الواقعية وضد ـ الواقعية.

A.C. Graylying, *An Introduction to Philosophical Logic* (Brighton, 1982), ch. 5.

S. Wolfram, *Philosophical Logic* (London, 1989), ch. 4.3.

*** المرتبة، الفئة، أوالـ ن ـ ية.** هي فئة (من أي حجم، مثال زوجين مرتبين، 2 ئية) يحدث فيها الترتيب والتكرار فرقا. مثال ذلك، على اعتبار أن رسل عرف أعمال ليبنتز، والعكس غير صحيح، وكل منهما عرف عمله، فإن علاقة «عرف عمل» تقوم بين الأزواج المرتبة ⟨رسل، ليبنتز⟩، ⟨رسل، رسل⟩، ⟨ليبنتز، ليبنتز⟩، ولا تقوم بين ⟨ليبنتز، رسل⟩. في المقابل، فإن الزوجين غير المرتبين {رسل، ليبنتز} لا يختلفان عن {ليبنتز، رسل}، كما أن {رسل، رسل} هو {رسل}.

سي.أي.ك.

G.J. Massey, *Understanding Symbolic Logic* (New York, 1970), app. A.

*** رتشارد، مفارقة.** تعزى إلى جولز رتشارد، وهي تنشأ عن افتراض تعبيرات في اللغة الإنجليزية (مثلا) تشير إلى أعداد يمكن عدها في قائمة هجائية (لامتناهية) ق. وفق هذا يمكن تعريف عدد قطري. عدد يختلف

عن العدد الـ ن في ن في موضعه العشري الـ ن . (تماما كما في إثبات كانتور أن الأعداد الحقيقية غير قابلة للعد) في عدد متناه من الحروف الإنجليزية. ولكن يتوجب على هذه العبارة أن تكون في القائمة ق، في الفقرة ف مثلا، ومن ثم يتوجب أن تحدد عددا يختلف عن العدد الذي تحدده، في الموضع الـ ف. يبين هذا التناقض استحالة وجود قائمة كهذه. غير أن مسألة ما إذا كانت مثل هذه السلسلة تحدد عددا غير قابلة للتحديد استرادادیا.

جي.سي.

Jules Riichard, "Les Principes des mathematiques et le probleme de ensemles", *Revue generale des sciences pures et appliquees* (1905); tr. In Hijenoort J. van (ed.), *Source Boook in Mathematical Logic 1879-1931* (Cambridge, Mass., 1964).

* **رتشر، نيكيلوس** (1928–). فيلسوف أمريكي معاصر غزير الإنتاج على نحو لافت كتب مايربو على خمسين كتابا بغية تشكيل نسق شامل: المثالية البراجماتية. يروم هذا النسق معرفة الواقع، ونهجه (1) مثالي لأنه يعتبر إسهام العقل الباحث البناء أساسيا للمعرفة، ولأنه يعتبر *الارتباط معيار الصدق؛ (2) من أنصار الخطئية كونه يقر عجز المعرفة عن توفير ما هو أكثر من مقاربة ناقصة للواقع؛ و(3) براجماتي لأنه يقر أن سلامة المزاعم المعرفية إنما ترتهن بنفعها في تعزيز الغايات البشرية. يستهدف الجزء الابستمولوجي تحسين المعرفة البشرية، في حين يعنى الجزء الخاص بفلسفة القيم باشتقاق قيم من الحاجات والمقاصد البشرية وتقويم المزاعم المعرفية في ضوئها. بوجه عام، يتسم تطوير رتشر *للمثالية البراجماتية بنطاق واسع من التعاطف والمعلومات.

جي.كيك.

*الأمريكية، الفلسفة؛ البراجماتية؛ الزائفة، الفلسفة.

يلخص رتشر موقفه العام في الكتاب ذي الثلاثة أجـزاء *System of Pragmatic Idealism* (Princeton, NJ, 1992-3). الجانب التساوقي من موقفه معروض بطريقة أكـثـر تـفـصـيـلا فـي *The Coherence Theory of Truth* (Oxford, 1973). بخصوص المعلومات البيوجرافية انظر كـتـابـه: *Ongoing Journey* (Lanham, Md., 1986). رتـشـر هـو مـؤسـس ومـحـرر الـمـجـلات الـعـلـمـيـة *American Philosophical Quarterly*, *History of Philosophy Quarterly*, *Public Affairs Quartely*.

* **الراسخية**. خاصية عدم القابلية للإصلاح. تدافع إحدى الاستجابات *للارتيابية الابستمولوجية عن وجود فئة من القضايا تختص بهذه الخاصية. إنها قضايا لا سبيل لأن نخطئ بخصوصها. يعتبر بعض الفلاسفة مثل هذه الرواسخ قاعدة يقينية لمعرفتنا بالعالم بأسرها. يقال إنها تشتمل على إقرارات تتعلق بالإحساسات والمظاهر الراهنة، مثل «أنا أتألم» و«تبدو خضراء لي». غير أنه يمكن أن نجادل بأن مثل هذه القضايا قد تبطل حتى حال كون المتحدث أمينا، وذلك بسبب خطأ في التعرف أو التعبير.

و.إي.أي.

William Alston, *Epistemic Justification* (Ithaca, NJ, 1989)

.

* **الرجحانية**. مفهوم ذو أهمية مركزية في فلسفة علم بوبر ضد الاستقرائية، لكنه يحتاز أيضا على أهمية مستقلة عنها. وفق رؤية في العلم تجد فيه نموذج النشاط العقلاني، يبدو أنه من الطبيعي اعتبار هدفه إنتاج نظريات صادقة. غير أن *النظريات الماضوية استبين بطلانها، ولا نستطيع دون تبجح افتراض أن نظرياتنا المقبولة في الوقت الراهن سوف تتنكب مثل هذا المصير. كيف يكون من العقلاني السعي وراء غاية لا تتحقق؟ كيف يكون هناك تطور علمي في هذه الظروف؟ تقترح إحدى الإجابات أن للعلم غاية أكثر محدودية تتعين في تطوير نظريات تقارب بطريقة أدق *الصدق، أي تحتاز على رجحانية متزايدة. غير أن هناك عدة إشكاليات متضمنة في تعريف وتطوير مقياس أو آليات ترتيب للرجحانية.

جي.ل.

W.H. Newton-Smith, *The Rationality of Science* (London, 1981).

* **الرجولية**. حقيقة أن مصطلح «الرجولية» لم يستخدم إلا من قبل القليل من الناس، ولم يكد يستخدم من قبل أي فيلسوف، إنما تصّعب من تعريفه. في معناها العام، تشير كلمة *النسوية إلى تكريس مصالح أو حقوق النساء، والتعريف المعقول للرجولية ملزم بأن يشير إلى تكريس مصالح الرجال أو حقوقهم. (يجدر أن نشير إلى أن هذا يختلف جدا عن تكريس صفات النسائية أو الرجولة، كما قد يفهمان، اللذين يمكن أن يسميا بالنسوية والرجولانية.) وفق هذا التعريف، يصبح المصطلحان المتناظران أكثر غموضا من أن يكونا مفيدين كثيرا. التعريف الأكثر مناسبة لكليهما سوف يكون شيئا من القبيل التالي: «الاعتقاد أن النساء/الرجال قد مورس التمييز ضدهم على نحو

منظومي، وأنه يتوجب إبطال هذا التمييز». بيّن أن هذا التعريف «للنسوية» مفهوم بشكل سائد، وأن هذا مقصد العدد القليل من الناس الذين يطبقون مصطلح «رجولي» على أنفسهم. وبالطبع، وفق هذين المعنيين، ليس ثمة نزاع بينهما، بل إن البعض يسعد باعتبار نفسه نصيرا للاثنين. في حالات غالبة، الاعتقاد أن جنسا بعينه يواجه في الوقت الراهن تهديدا أخطر من التمييز يفضي إلى قبول أحد ذينك اللقبين ورفض الآخر.

بصرف النظر عن طريقتنا في فهم ذينك المصطلحين، توجد اليوم حركة صغيرة من نشطاء «حقوق الرجال». يقر زعمها الأساسي وجود تمييز خطير يرتكب في الوقت الراهن ضد ذكور أفراد بسبب جنسهم. ينقسم أولئك النشطاء إلى صنفين، تقليدي وتقدمي ـ ليبرالي. يرى الأولون أن الأدوار الجنسية الموروثة، رغم أنها «تمييزية» بالمعنى المحايد الخاص بمعاملة الجنسين بشكل مختلف، كانت بدرجة أو أخرى منصفة للاثنين، لأن العوائق التي واجهها الجنسان، فيما يرون، كانت متقاربة (على الأقل في هذه الثقافة، في هذا القرن)، ولأن الأدوار الجنسية التقليدية تعكس بدرجة أو أخرى التقسيم الأمثل للمكاسب والأعباء، أفضل ترتيبات للأطفال وللمجتمع ككل. ما يميز تقليديي «حقوق الرجال» عن التقليديين بوجه عام هو اعتقادهم أن النسوية المعاصرة ليست ضارة بالمجتمع فحسب بل تعد مجحفة إجحافا متطرفا ضد الرجال أيضا.

في الطرف الآخر. رغم محاولة الكثيرين اعتبار الحديث عن حقوق الرجال رد فعل، «حركة ارتجاعية». يعتبر نشطاء حقوق الرجال التقدميون المعاملة التفاضلية التقليدية مجحفة بشكل متطرف لأعضاء الجنسين. الأدوار والقوالب *الجنسية الموروثة ليست مرهقة للجنسين معا فحسب، بل مجحفة لهما ويتوجب إلغاؤها. (خلافا للتقليديين، لا حاجة بهم إلى إقرار أن الأدوار مرهقة بالقدر نفسه، وهم ينزعون إلى اعتبار مجموعتي حالات الإجحاف غير قابلتين للمقارنة وفق الوحدات نفسها.) هكذا رحب أشياع الرجولية التقدميون بالكثير من الجهود النسوية التي رامت تغيير المجتمع، لكنهم أضافوا أن النسوية لا تواجه سوى نصف الإشكالية. فضلا عن ذلك، فإنهم يقرون أن الكثير من الجهود النسوية التي تستهدف ظاهريا القضاء على الجنسية إنما تقوم بالفعل بتكريسها ضد الرجال. يصدق هذا خصوصا، فيما يقولون، على الثمانينيات والتسعينيات، حيث ترك الاتجاه السائد في النسوية جذوره الضمية في صالح جهود عزلية مؤسسة على تصور مضطهِد ـ مضطَهد متطرف في العلاقة بين الجنسين.

هكذا تقوم أشكال الرجولية المعاصرة بتكريس المساواة بين الرجال والنساء كما يتصورها أنصارها. وبالطبع، فإن مسألة ما إذا كانوا مخطئين بخصوص ماهية المساواة الأخلاقية، أو ما إذا كانوا في مستوى ما غير أمينين بخصوص كون هذا هو هدفهم، مسألة أخرى. وكذا الأمر نسبة إلى النسويين. إن هذا يفضي بنا إلى صيغ متطرفة للنسوية والرجولية، تلك التي تكرس درجة من الأفضلية الذكورية أو الأنثوية، والمؤسسة غالبا على الاعتقاد في دونية الجنس الآخر. كثير من النسويين المعاصرين يعتبرون الرجال أدنى رتبة أخلاقيا وحتى ذهنيا، كونهم قد تنشؤوا في طبقة قامعة، أو حتى بسبب طبيعتهم. وبالطبع فإن التاريخ الطويل من هيمنة الرجال منذ أزمنة الصيد والتجمع تضمن بوجه عام تعاليم خاصة بالدونية الذهنية، رغم أن السجل مختلط، والدونية الأخلاقية عند النساء. يناقش نيكولاس ديفدسون نوعا متطرفا من الرجولية والرجولانية يسميها «الاسترجالية». وفق منظورها للعالم، فيما يقول ديفدسون،

ما يوجع المجتمع هو «التأنيث». يتطلب تحسين المجتمع التقليل من سطوة القيم الأنثوية والزيادة من سطوة القيم الذكورية... يعتبر الأنثويون أنفسهم أنهم يدافعون عن آخر القلاع ضد مجتمع محايد أو مؤنث... [في أفلام من قبيل *Rambo* و *Commando*] يصبح العالم سهلا. أبطال الأفلام إنما يكافحون بغية تنكب أخطار سببها فقد المجتمع للمبدأ الذكوري.

إن ديفدسون يكتشف تشابها دقيقا بين الرجولية المتطرفة والنسوية المتطرفة، ملاحظا أن «الربط التناظري بين الاسترجالية الهيلينية في مجتمع الجنسية المثلية [الذكورية] والنسوية الحديثة في مجتمع سحاقي لم يحدث اعتباطا».

ومها يكن من أمر، يصرح معظم نشطاء حقوق الرجال وحقوق النساء بإيمانهم *بالمساواة، رغم اختلاف رؤاهم فيها. الراهن أنهم لا ينقسمون وفق المعايير الجنسية تماما. ففضلا عن النسويين (أو أنصار النسوية») الرجال، ثمة نساء كثيرات. بعضهن يحتفظن بلقب «أنصار النسوية» وبعض آخر ينكرنه. دافعن عن حقوق الرجال. لقد شكلت جماعات من قبيل Women's Freedom Network (معظم أعضائها من الليبرتاريين)، و Women's International Network (الليبرالية) في الولايات المتحدة أساسا لمعارضة الأضرار التي يرون

أنها لحقت بالجنسين بسبب الاتجاه السائد في النسوية المعاصرة. الجمعيات النسائية التقليدية، من قبيل Eagle Forum (الولايات المتحدة) و REAL Women (كندا) تعارض غالبا التمييز ضد الرجال، أو على الأقل ضد تنويعات راهنة يناصرها النسويون.

لا يتسع المقام لوصف المسائل الأساسية المتعلقة بحقوق الرجال بشكل ملائم (ناهيك عن الدفاع عنها أو ضدها). تشتمل تلك المسائل على التميز ضد الآباء في قضايا كفالة الأبناء (وفق عدد النشطاء، هذه هي أكبر المسائل)؛ التمييز ضد الرجال في القانون الجنائي، التجنيد الإلزامي للرجال، ومختلف المؤسسات الاجتماعية الأخرى؛ التمييز المعاصر ضد الرجال في الاستخدام، التأمين والتقاعد، وأمور اقتصادية أخرى (انظر فاريل *The Myth of Male Power* و توماس *Not Guilty* كعينة ممثلة لتناول مسائل حقوق الرجال.)

يصف النقاش السابق الرجولية على اعتبار أنها مجموعة من المعتقدات السياسية، لا باعتبارها فلسفة بالمعنى المجرد. غير أنه بالمقدور أن نجادل بأنه إذا استثنينا الدفاع (الحقيقي وليس المزعوم) عن أفضلية الرجال، ليست هناك فلسفة رجولية. اعتبر المعتقد التقليدي الذي يقر أنه لو ترك للطبيعة أن تأخذ مسارها، لقام الرجال بمعظم الأدوار القيادية (انظر جولدبرج *Why Men Rule*) ولقامت النساء بأدوار التنشئة. يمكن وصف هذا المعتقد بطريقة أفضل باعتباره فلسفة عامة في الطبيعة البشرية عوضا عن أن يكون معتقدا يتعلق بالذكور والذكورية. عادة ما يصف أنصار حقوق الرجال الليبراليون فلسفتهم بأنها مساواتية عوضا عن كونها ذات توجه أنثوي أو ذكوري. غير أنه وفق منظور طريقة الاستدلال هذه، إذا ما استثنينا صورا من النسوية المدافعة عن أفضلية أنثوية وراثية، ليست هناك فلسفة *نسوية حقيقية، أو على الأقل ليست هناك فلسفة تتعلق على نحو متفرد بالإناث أو الأنثوية. الرغبة المبررة بفتح فرص للنساء، لم يحصل عليها في الماضي سوى الرجال (أقلية صغيرة منهم)، للمساهمة في فلسفة صورية، وفق ما أرى، أفضت إلى معتقد رغبوي بأن (أ) الفلسفة الماضية، بسبب كونها مورست من قبل ذكور أفراد، تعد على نحو خاص ما ذكورية في طبيعتها، و(ب) ثمة نوع مميز من الفلسفة أنثوية على نحو خاص من حيث طبيعتها. بالرغم من كل أحاديث أخلاف جيليجان عن «سبل النساء الخاصة في الرؤية»، وفق قراءة هذا الكاتب الرجولي ـ النسوي الليبرالي للشواهد، «*الابستمولجيا النسوية وما شابهها مجرد وهم كبير.

ف.تشر.

Nicholas Davidson, *The Failure of Feminism* (Buffalo, NY, 1988).
Warren Farrell, *The Myth of Male Power* (New York, 1993).
Steven Goldberg, *Why Men Rule* (Chicago, 1993).
David Thomas, *Not Guilty: The Case in Defence of Men* (London, 1993).

* **الرخو، المعيّن.** حد يعين أشياء مختلفة في *عوالم ممكنة مختلفة. بكلمات أدق، يعين الحد أشياء مختلفة حال اختلاف ظروف مغايرة لمعناه. *الوصف المحدد، «الرئيس الخامس والثلاثون للولايات المتحدة»، معين رخو. إنه يعين فعلا جون ف. كيندي. ولكن لو أن رتشارد نيكسون فاز في الانتخابات عام 1960، لكان هو الرئيس الخامس والثلاثين. لو حدث ذلك لعين الوصف «الرئيس الخامس والثلاثون» نيكسون بدلا من كيندي. لذا «كان يمكن للرئيس الخامس والثلاثين ألا يكون الرئيس الخامس والثلاثين» صادقة وفق تأويل ما. المعين الرخو يقابله *المعين المحكم، الذي يعين الشيء ذاته في كل العوالم الممكنة. *الاسم العلم، مثال «جون ف. كيندي» معين محكم. حتى لو كسب نيكسون انتخابات عام 1960، مثلا، يظل «جون ف. كيندي» يعني جون ف. كيندي. أما «كان بالإمكان ألا يكون كيندي كيندي» فهراء بيّن.

و.أي.د.

Saul Kripke, *Naming and Necessity* (Cambridge, Mass., 1980).

* **الرد، القابلية، مبدأ.** مخطط مبدأ في النظرية المتشعبة الخاصة *بالأنماط التي قال بها رسل. شكلت هذه النظرية لتجنب أغاليط دائرية كان اعتبرها رسل أساس الخطأ تنويعة من الأغاليط من ضمنه *مفارقة الكاذب و*مفارقة رسل.

تفرض النظرية المتشعبة تصنيفا ثنائيا على الدوال القضوية (الجملية). أولا، ترتب مثل هذه الدوال في هرمية وفق نمط أطرافها. مثال ذلك، ثمة دوال للأفراد، دوال لدوال الأفراد، وهكذا. ثانيا، تقوم النظرية بوضع الدوال التي تتخذ نوعا بعينه من الحدود في شكل طبقات وفق نوع التعبير الذي يحدد الدالة (هذا هو التشعب).

يحظر رسل التكميم غير المقيد على كل الدوال التي تتخذ نوعا بعينه من الحدود. غير أن هذا الحظر يقيد قوى النظرية التعبيرية. يطرح رسل مبدأ القابلية للرد. تضمّن الدوال الحملية، التي تختار من قبل

تعبيرات خالية من المتغيرات المقيدة، في أدنى رتب الدوال القضوية. يضمن مبدأ القابلية للرد أن التكميم المشروع على كل الدوال الحملية ينجز غاية حظر التكميم على كل الدوال بصرف النظر على رتبها. حين يطبق المبدأ على دوال أفراد فإنه يقر أنه نسبة لكل من هذه ا لدوال، ثمة دالة حملية مكافئة صوريا لها (أي تتفق معها في ربط الحدود بالقيم).

أي.د.أو.

B. Russell and A.N. Whitehead, *Principia Mathematica* (Cambridge, 1910), i, ch.2 of the Introduction and *12.

* **الردية.** واحد من أكثر المصطلحات استخداما وإساءة في الاستخدام في المعجم الفلسفي، ومن المناسب أن نميز بين ثلاثة أقسام.

الردية الأنطولوجية تشير إلى الاعتقاد بأن كل الواقع يتكون من عدد أدنى من الكينونات أو *الجواهر. يمكن أن تقتصر الإشارة إلى كينونات من نوع بعينه (كما في «كل العضويات قابلة للرد في النهاية إلى جزيئات»)، ولكن غالبا ما يقصد منه الزعم المعني الأكثر ميتافيزيقية الذي يقر وجود جوهر واحد أو «مادة العالم» وأنه مادي. لذا فإن الردية الأنطولوجية تتكافأ مع نوع من *الأحدية، حيث تنكر وجود قوى حياة غير مرئية وما في حكمها، زاعمة أن العضويات ليست أكثر (ولا أقل) من آلات عاملة مركبة. غير أنه بمقدور المرء أن يرد الأشياء المادية إلى جوهر آخر، مثال *الوعي. بدلا عن ذلك، قد يعتقد المرء في وجود جوهرين أو أكثر غير قابلة للرد. آنذاك يكون الهدف رد سائر الجواهر إلى هذه الجواهر الأساسية.

الردية الميثودولوجية تزعم فيما يتعلق بالعلم أن «الأصغر أفضل». أفضل استراتيجية علمية هي دائما محاولة التفسير عبر كينونات يتزايد قدر دقتها. لا ريب أن هذا كان علامة نجاحات العلم الأعظم، وليس في الفيزياء فحسب. الانتصار الميثودولوجي الردي الأساسي في السنوات الأخيرة هو البرهنة على أن وحدة الوراثة الكلاسيكية، هي الجزيئ متناهي الصغر، (الدنا). غير أنه يتعين أن نذكر أن «الأصغر» في هذا السياق حد نسبي، كما يتعين أن نحذر من عقد مماهاة مباشرة بين الردية الميثودولوجية و«الردية الدقيقية» المستخدمة بشكل سائد، خصوصا إذا كانت هذه الردية الأخيرة تستلزم وجوب أن يتم التفسير عبر كينونات دقيقة.

قد يحاول عالم النفس رد حركات اجتماعية أساسية إلى مشاريع وسلوكيات أفراد بشريين؛ دون أن ينكر(محقا) أنه من المنافي للعقل محاولةردها أيضا إلى جزيئات أو ما هو أقل من ذلك.

رغم نجاح الردية الميثودولوجية، فقد أثارت جدلا عنيفا، كونها تنكر مزاعم (الماركسيين خصوصا) الذين يجادلون بأن العالم مرتب هرميا، وأن كينونات المستويات الأعلى غير قابلة لأن تحلل كلية عبر كينونات المستوى الأدنى. وقد تعرض لجدل خاص ما يسمى «بالردية البيولوجية»، المرتبطة بوجه عام بالحركة الاشتراكية، حيث يفترض أن الطبيعة البشرية قابلة للفهم التام عبر علم الوراثة. قد نرتاب فيما إذا كان هناك من جادل حقا بإننا نحن البشر مجرد دمى تحركها لوالب مزدوجة؛ غير أننا لا نستطيع أن ننكر أن بعض علماء البيولوجيا الصغار استدرجوا إلى تحليقات الخيال (الخطرة اجتماعيا) بخصوص التحكم الممارس على حيواتنا من قبل بيولوجيانا.

ردية *النظرية تثير السؤال عن علاقة النظريات المتلاحقة في المجال المعني، بين نظرية نيوتن وأينشتين مثلا. هل ما يحدث دائما هو إحلال لواحدة بدلا عن الأخرى، حيث تطرد الجديدة القديمة، أو أن ما يحدث أحيانا هو استيعاب أو «رد نظري»، حيث يكون الأقدم عهدا نتيجة منطقية للجديد؟ لقد جادل كثيرون، كما في حالة نيوتن ـ أينشتين وأيضا في واقعة علم الوراثة الكلاسيكي ـ الجزيئي، بأننا نحصل على رد ولا نحصل على إحلال. لقد اشتط هذا النوع من التفكير في الثلاثينيات حين ألزمت حركة «وحدة العلم» نفسها بالاعتقاد بأن كل العلوم سوف ترد (وينبغي أن ترد) في النهاية إلى نظرية أعلى (محتم أن تكون شيئا في الفيزياء).

غير أن هذا الضرب من التفكير تعرض إلى تحد كبير من قبل مفكرين من أمثال الفيلسوف المؤرخ توماس كون، الذي أنكر إمكان رد النظرية لأن النظريات «غير قابلة للقياس وفق الوحدات نفسها». وعلى اعتبار أن هذه الرؤية في الرد مرتبطةعلى نحو آصر بتصور للنظريات العلمية يعتبرها أنساقا فرض ـ استنباطية، وبحسبان أن هذا التصور يكاد لا يفضله أحد، يتفق كثير من فلاسفة اليوم مع زملائهم العلماء على أن المهم ليس علاقة النظرية الجديدة بالقديمة بل المناقب النسبية التي تتميز بها النظريات المتعاقبة عبر الزمن. يرتبط هذا أيضا مع اعتقاد الذين حولوا انتباههم الفلسفي من العلوم الفيزيائية إلى البيولوجيا وعلم النفس. رغم أن قليلا سوف ينكرون الزعم الأنطولوجي بأن العضويات، بما فيها البشر، مصنوعة من المواد التي صنع منها سائر العالم المادي، فإنه لا يلزم عن هذا

ضرورة أن نماذج التفسير واحدة في كل أرجاء العالم العلمي أو أن الرد النظري ممكن أو مفيد دائما.

م.ر.

*الردية الذهنية؛ الميثودولوجيا؛ العلمي، المنهج؛ البساطة.

E, Nagelm *The Strucure of Science* (New York, 1961).
M. Ruse, *Philosophy of Biology Today* (Albany, NY, 1988).

*** الردية الذهنية.** الردية بخصوص الموضوع المعطى س هو الزعم بإمكان «رد» الحقائق المتعلقة بـ س إلى ـ أي يمكن تفسيرها باعتبارها ـ حقائق تتعلق بموضوع مختلف على نحو مناسب ص («أساس الرد»). الردية في فلسفة العقل هي الزعم بأن الحقائق المتعلقة بالذهنية قابلة لأن ترد إلى حقائق مادية، أي حقائق عن المادة والعمليات المادية.

ما الذي يتطلبه تنفيذ ردالعقل إلى الجسم؟ وفق *ثنائية ديكارت، توجد العقول بوصفها «جواهر ذهنية»، موضوعات خارج المجال المادي كلية. حسب هذه الرؤية، الحقائق المتعلقة بالذهنية غير قابلة للرد بطريقة مادية، لأنها حقائق عن كينونات لامادية. لذا فإن أول متطلبات رد العقل ـ الجسم، يتعين في إنكار أن تكون العقول موضوعات لامادية. يمكن القيام بذلك إما بمماهاة العقول بالأدمغة أو ببنى مادية مناسبة أخرى، أو بعزو الخصائص الذهنية إلى العضويات وربما أنواع أخرى من الأنساق المادية، عوضا عن عزوها إلى عقول لامادية. في الحالين، الأنساق المادية هي التي تحتاز على خصائص سيكولوجية.

تتعلق الخطوة الأخرى في رد العقل ـ الجسم بالخصائص الذهنية (مثال الشعور بالألم، الإحساس بقطعة قماش خضراء اللون، الاعتقاد بأن الثلج بارد) ومناظراتها في علم النفس المنظومي. إذا كانت خ خاصية ذهنية، فإن الرد المادي لـ خ يتطلب فيما يعتقد عادة «ملازما ماديا» لـ خ، أي خاصية مادية تتطابق معها خ ضرورة. حين نكتشف نسقا سائدا للملازمات المادية الخاصة بالخصائص الذهنية، يمكن فيما يعتقد أن تماهى الخصائص الذهنية بملازماتها المادية.

رامت *السلوكية المنطقية رد الخصائص الذهنية بتعريفها عبر السلوكيات والميول السلوكية. رغم أن الذهنية تبدو وثيقة الصلة بالسلوك، يسود الآن الاعتقاد بأن المفاهيم السيكولوجية تتأبى من حيث المبدأ على التعاريف السلوكية. إخفاق الردية السلوكية جعل المفكرين يأملون في رد الذهني ماديا عبر قوانين امبيريقية تربط بين الخصائص الذهنية والمادية. يتم الرد الناموسي للخصائص الذهنية عبر توفير ملازم مادي مطابق ناموسيا م لكل خاصية ذهنية خ؛ بحيث تكون «تتعين خ في الوقت ت إذا وفقط إذا تعينت م في ت» قانونا. وفق نظرية *الهوية في العقل، لكل خاصية ذهنية ملازم عصبي يتوجب أن تماهى معه؛ إذا كان الألم يرتبط دائما وفق قانون ما بإثارة أنسجة c، يمكن أن يماهى الألم رديا بهذه الإثارة، وكذا الشأن نسبة إلى سائر الخصائص والأنواع الذهنية.

يزعم أن أهمية رد العقل ـ الجسم مزدوجة: الاقتصاد الأنطولوجي ووحدة النظرية. بالاستغناء عن العقول كجواهر من نوع خاص وبالتخلص من جوانبها النفسية غير القابلة للرد، تنجح في تبسيط نظريتنا الأنطولوجية. عبر اعتبار الخصائص الذهنية خصائص عصبية مركبة واعتبار العضويات المادية حواملها، يمكن لعلم النفس أن يتكامل مع العلوم البيولوجية والفيزيائية المؤسسة.

ثمة نوعان من الاعتبارات مسؤولان عن تردي الردية. الأول هو الاسمية السيكوفيزيائية، الزعم بأنه ليست هناك قوانين تربط بين الظواهر الذهنية والمادية، ومن ثم ليست هناك قوانين من النوع المطلوب من قبل الرد الناموسي للأولى إلى الثانية. الثاني هو تنوع (أو تعدد) تحققية الخصائص الذهنية. إذا كان الخاصية الذهنية قابلة للتحقق المتعدد عبر تنويعة من الخصائص المادية في أنواع أو بنى متنوعة، فلا سبيل لمماهاتها بخاصية مادية مفردة. لقد جعل هذان الاعتباران كثيرا من الفلاسفة يفضلون فيزيقانية لا ردية، المذهب الذي يقر أنه بالرغم من أن أفراد هذا العالم ماديون، بعض خصائص هؤلاء الأفراد، خصوصا خصائصهم النفسية، غير قابلة للرد إلى خصائص مادية. (*إشكالية العقل ـ الجس؛ *الفيزيقانية؛ *الوظيفية.) غير أن اعتبار التحققية المتغيرة للذهني عائقا للردية الذهنية مسألة تظل تثير جدلا. قد نجادل بأن التحققية المتغيرة تستلزم في الواقع القابلية للرد، أي إمكان ردود متغيرة (أو «ردود موضوعية») نسبة إلى أنواع العضويات أو نمط النسق المادي المعني.

جي.ك.

*البساطة.

D. Davidson, "Mental Events", in *Essays on Actions and Events* (Oxford, 1980).
H. Feigl, *The 'Mental' and the 'Physical'* (Minneapolis, 1967).
J. Fodor, "Special Sciences, or the Disunity of Science

as a Working Hypothesis", *Synthes* (1974).
J. Kim, "The Myth of Nonreductive Materialism", in *Supervenience and Mind* (Cambridgem 1993).

*** الاسترداد، التعريف عبر** . يبدأ التعريف الاستردادي بتحديد فئة جزئية من الأشياء التي ينطبق عليها ثم تحديد سائر الأشياء التي ينطبق عليها عبر علاقتها بشيء سبق أن انطبق عليه التعبير. هكذا قد يعرف الحد «سلف» استراداديا على النحو التالي: (1) كل من والدي المرء سلف له؛ (2) كل والد لأحد أسلاف المرء سلف له؛ (3) لا شيء آخر سلف للمرء.

إي.جي.ل.

B.C. van Fraassen, *Formal Semantics and Logic* (New York, 1971).

*** الترادف.** التماهي في *الدلالة. تكون حالات الورود المختلفة للتعبير نفسه (كلمة، عبارة، أو جملة) مترادفة ما لم يحتز التعبير على أكثر من دلالة. ورود تعبيرات مختلفة، في اللغة نفسها أو لغات مختلفة، قد يكون ترادفا أيضا، (pail/bucket)، (I am cold/j'aifroid)، [والد/ أب]، (gift/present). التعبيرات التي تنطبق في موقف ما على الشيء أو الأشياء نفسها ليست مترادفة ضرورة، مثال «أنا» و«أنت» حين تقال الأولى من قبل شخص والأخرى تقال له أو «ماء مغل» و«ما مصفى» حين يغلي الماء ولا شيء آخر يصفى. وبالمقابل، أحيانا يحتم على تعبيرات مترادفة أن تسري على أشياء مختلفة، كما في «أنا» حين تقال من قبل متحدثين مختلفين. الرؤية التي يقرها البعض أن ترادف التعبيرات هو نفس المماهاة الضرورية في التطبيق تبدو غير صحيحة.

س.و.

B. Mates, *Synonymity*, University of California Publications in Philosophy (Berkeley, Calif., 1950), repr. In L. Liinsky (ed.), *Semantics and the Philosophy of Language* (Urbana, Ill., 1952).

*** رزيو سوفستكوس.** (risue sophisticus) حيلة مضادة حددها جورجياس لوينتيني (حوالى 483–376 ق.م.) على أنها «تقوض جدية الخصم» بالضحك، وهزله بالجدية. تطبق خصوصا من قبل فيلسوف بلغ من العمر عتيا يعلق على بحث ذي تعقيد يصعب تتبعه كتبه زميل صغير السن يواصل دراسته بعد الدكتوراه. بخصوص الأمثلة انظر *Professional Foul* إلخ. لتوم ستوبارد.

جي.سي.أي.ج.

*** رسل، برتراند (1872–1970).** رسل الإيرل الثالث، فيلسوف بريطاني، عالم رياضيات، فائز بجائزة نوبل (في الأدب عام 1950)، وهو مدافع نشط عن الحقوق المدنية، وشخصية عامة. ترجع أهم أعماله الفلسفية إلى العقدين الأولين من القرن، وهي تشتمل على العمل الممتاز *Principia Mathematica* (1910-13) الذي اشترك في كتابته مع آلفرد نورث وايتهد. في الفترة ما بين الحربين، اشتهر عند عموم الناس بسبب بعض الكتب المؤثرة المتعلقة في الأخلاق والمدنية زعم أنه كتبها بحثا عن المال. عقب الحرب الثانية، كان عضوا بارزا في الحملة الداعية لنزع السلاح النووي (وقد سجن بسبب اشتراكه في إحدى مظاهراتها)، كما ساعد في إقامة مؤتمرات باجويش، التي كانت تجمعات دولية ضمت مثقفين متميزين، علماء أساسا، كرسوا أنفسهم لنقاش سبل تحقيق السلام العالمي والحفاظ عليه. أثارت سيرته الذاتية اهتياجا بسبب صراحتها الانتقائية، وبسبب الصورة غير المغرية التي بلّغها عن تطور الإنسان المتأخر وإن كان تطورا مكثفا عاطفيا.

كان فيلسوفا متنوعا إلى حد رائع، إذ يصعب العثور على حقل في الفلسفة لم يسهم فيه. أفضل أعماله الفلسفية، *History of Western Philosophy* يمثل اتساع اهتماماته وفهمه، ويبين أنه لا ضمان لعدم تعلق أي مجالين في الفلسفة على نحو متبادل.

يمكن تصنيف أعماله إلى ثلاثة أقسام: أولا *فلسفة المنطق، وهي ليست حقلا فلسفيا بقدر ما هي نهج أثر في معظم أعماله؛ ثانيا، أسس الرياضيات؛ وثالثا، الابستمولوجيا والميتافيزيقا. اهتمامه بالفلسفة كان من ضمن اهتماماته المبكرة، وفكرته الأساسية التي عني بها مع نهاية القرن الماضي وعرضها لأول مرة في كتابه *Principles of Mathematics* (1903)، مفادها أن الرياضيات مجرد منطق. تطوير هذه الفكرة أفضى به إلى قضايا أساسية في المنطق وإلى مقاربة سماها *«المنطق الفلسفي»، اتسمت بها معظم فلسفته.

المنطق الفلسفي. تتعين إحدى السبل الناجعة في الشهرة الفلسفية في إيجاد منهج، إذ حتى الفلاسفة الذين يختلفون كلية مع نتائج صاحب المنهج قد يوقرون اسمه بالعمل ضمن نهجه. حوالى عام 1914 استحدث رسل عبارة «المنطق الفلسفي» لوصف نهج في الفلسفة سبق أن استخدمه لعدة سنوات؛ إعادة طرح القضايا الإشكالية في *«صورتها المنطقية»، باستخدام لغة ذات البنية الصورية الخاصة بكتابه *Principia Mathematica*. كانت دوافعه متنوعة، ولم يفصل فيها بشكل واضح. لقد شعر أن اللغة العادية تحافظ على «خرافات آكلي

اللحوم المتوحشة» ("Mind and Matter", 143))، وسائر الأخطاء، الأخلاط، وحالات الغموض، وتجعل من المستحيل طرح تعبير صحيح عن بعض الحقائق الفلسفية الأساسية. فمثلا، إنها تخلط، في كلمة «يكون»، المكمم الجزئي، (كما في «السرنديبية كائنة»، التي تتوجب صورنتها باستخدام «»())، المماهاة (كما في «هسبريوس [يكون] هو فوسفوريوس»، التي يتوجب صورنتها باستخدام «=»)، والحمل (كما في «سقراط يكون إنسانا»، التي تختفي «يكون» فيها في تسلسل محمول الإنسانية واسم سقراط في الصياغة ("Fa"؛ ويصعب جدا أن نقول في اللغة العادية أن الوجود ليس خاصية لأفراد. من أمثلة طريقة اللغة العادية في تجسيد خرافات آكلي اللحوم أن تعبيرات من قبيل «سقراط» تجعلنا نفكر في الناس وفي أشياء أخرى كجواهر ميتافيزيقية بسيطة، في حين أنها مركبة.

أفضل تطبيق معروف لمنطق رسل الفلسفي هو تطبيقه على إشكالية العبارات الدالة. الناتج تصور عام للتكميم، يشتمل على «*نظرية الأوصاف» التي تطرح بطريقة مشوشة في مقاله الشهير .(1905) "On Denoting" الإشكالية إنما تكمن في كيفية فهم عبارات من قبيل «رجل»، «كل رجل»، «لا رجل»، و«الرجل». في كتابه Principles of Mathematics (1903)، يفترض رسل أنه يتوجب النظر إليها بالطريقة نفسها التي رأى بها آنذاك أسماء مثل «سقراط»، ومحاميل مثل «أحمر»: بوصفها تقوم مقام كينونة ما في العالم. غير أنه يستحيل اكتشاف كينونة مناسبة، والكتاب الذي صدر عام 1903 يخفق بوضوح في إنجاز ذلك. تقر نظرية 1905 أنه يتوجب عدم اعتبار تلك العبارات محتازة على أية كينونات نظرية. إنها تشتمل على مكمم، «بعض»، «كل»، «لا»، والمكمم عنده يرتبط «بدالة قضوية»، مثل «... سعيد» كي يشكل جملة (مثال «بعض الناس سعداء»). المكمم المرتبط بمحمول من قبيل «رجل» (في مقابل الدالة القضوية) في العبارة «رجل ما» ليست وحدة في اللغة يمكن فهمها، ؛ إنها غير تامة ضرورة «ولا تحتاز على معنى بذاتها». الجملة «قابلت رجلا ما» تحلل كالتالي: «يوجد س حيث س بشر وأنا قابلت س». يبين التحليل أن ما يناظر كلمة «ما» قد أصبح «يوجد س ما حيث» وهي ترتبط بالدالة القضوية «س بشر وأنا قابلت س». في التحليل، ليس هناك وحدة تناظر «رجل ما». (انظر المدخل الخاص بـ «أوصاف، نظرية» بخصوص تطبيق المنهج على عبارات من قبيل «الرجل»).

كي نستشعر أهمية أثر عمل رسل على التكميم، يجب أن نتذكر افتراضه المرجعي الذي يقر أن الطريقة الأساسية التي تحتاز الكلمة وفقها على دلالة هي أن تقوم مقام شيء ما. تبنى رسل هذا النهج نسبة لكلمات عديدة، تعبيرات بسيطة، مفردة، وعامة، مثل «هذا» و«أحمر»، وقد أفضت به إلى رؤية مناظرة في العالم: المكونات الأساسية، الذرات المنطقية، هي الأشياء التي تناظر مثل هذه الكلمات. المكممات، إذا كان رسل محقا، عبارت مثل «ملك فرنسا»، تعمل بطريقة مختلفة، فهي لا تقوم مقام أي شيء على طريقة الكلمات الأساسية.

يشتمل المنطق الذي وظفه رسل في منطقه الفلسفي على أداة الفئات، التي طورت أصلا في فلسفته للرياضيات، وقد استخدمها لتوفير صور منطقية بغية تحليل مختلف الأشياء الامبيريقيية، مثل الأجسام المادية. (انظر الجزء التالي الخاص بـ «الابستمولوجيا والميتافيزيقا»).

نهج المنطق الفلسفي، رغم أنه احتاز على أهمية كبيرة في القرن العشرين، ضعفت أهميته فيما أخشى. كان رسل نفسه يجد متعة أرستقراطية مؤذية في زعمه أن الصور المنطقية مختلفة جدا عن الصور السطحية، وأن غير المدربين لن يتمكنوا من استيعاب التركيب الحقيقي في أفكارهم. في فترة أحدث، الاهتمام بتوفير تفسير لكيفية عمل العقلْ جعل الكثير من الفلاسفة يرون أنه يتوجب على المرء أن يركز على الأعمال التفصيلية في اللغة الطبيعية، عوضا عن معاملتها على أنها تجل مشوش للغة مؤسسة أكثر ترتيبا من الصور المنطقية.

الرياضيات. تشتمل نزعة رسل *المنطقانية في فلسفة الرياضيات على مبدأين: (1) يمكن ترجمة الحقائق الرياضية إلى حقائق المنطق البحت؛ هكذا لا تحتاز الرياضيات على موضوعها المميز (مثال الأعداد). (2) الحقائق الرياضية، بمجرد أن تعرض في صورتها المنطقية المناسبة، يمكن أن تثبت بالمنطق وحده. يتعلق الزعم الأول بنوع الدلالة الذي تحتازه الجمل الرياضية؛ أما الثاني فيتعلق بكيفية فهمها.

الفكرة الأساسية خلف الترجمة هي أنه يمكن اعتبار *الأعداد فئات فئات، ويمكن اعتبار العمليات الحسابية فئات فئات - نظرية، يمكن تعريفها عبر التداخل، الاتحاد، وهكذا. هكذا يمكن اعتبار العدد واحد فئة لكل الفئات أحادية العناصر، والعدد اثنين فئة كل الفئات ثنائية العناصر، وهكذا. وفق هذه الاشتراطات، كلمات الأعداد، مثل «واحد» و«اثنان» ترد كصفات ويمكن لورودها أن يعتبر ضمن المنطق البحت

عبر التكميم والهوية. (هكذا نجد أن «هناك كلبان» تعني «شيء ما س هو كلب، وشيء ما ص هو كلب، ولا شيء يتميز عن س أو ص هو كلب».) إضافة واحد واثنين (كمثال) يعتبر فئة فئات كل منها اتحاد عنصر من واحد مع عنصر من اثنين (يتوجب إغفال الحالات التي يحتاز فيها عنصر من الواحد على عنصر مشترك مع عنصر من اثنين): بكلمات أخرى، فئة الفئات ذات العناصر الثلاثية.

تفترض الترجمة أن المنطق يشتمل على نظرية الفئات. وبوجه عام، يمكن الجدل في ذلك، ويحصل الجدل على أهمية خاصة من حقيقة نبّه إليها رسل في بداية القرن، مفادها أن نظرية الفئات، على الأقل كما تفهم في ذلك الوقت، متناقضة. هذا جعلها غير مناسبة لأي مقصد جاد، ومن ثم غير مناسبة بوصفها أساسا للمنطق أو الرياضيات.

ينشأ التناقض عن الافتراض الصحيح بداهة (يسمى في اللغة الصورية بمبدأ الشمولية) الذي يقر أن كل شرط متسق يحدد فئة. هكذا يبدو أنه من الصحيح أن نقر أن شرط أن يكون الشيء رجلا يحدد فئة الرجال، في حين يحدد عدم كون الشيء رجلا فئة غير الرجال، وكون الشيء دائريا ومربعا يحدد فئة الأشياء الدائرية المربعة، أي الفئة التي لا عناصر لها (الفئة الخالية). وفق هذا الافتراض، يتوجب أن تكون هناك فئة، تحقق شرط عدم كون الشيء عنصرا في نفسه، أي فئة ع تتكون فقط من تلك الأشياء، التي تشتمل على فئات، التي ليست عناصر من أنفسها. هل ع عنصر في نفسها؟ إذا كانت كذلك، فإنها تحقق شرط عدم كونها عنصرا في نفسها، ومن ثم فإنها ليست عنصرا في نفسها؛ أما إذا لم تكن كذلك، فإنها سوف تكون عنصرا في نفسها، لأنها تحقق هذا الشرط. لذا ليست ثمة فئة من هذا القبيل. تكمن الإشكالية في كيفية التوفيق بين هذا والحدس المؤسس لمبدأ الشمولية، وهو حدس يبدو أنه يرغمنا على قبول وجود فئة من هذا القبيل.

بعد تقصي بدائل أخرى في السنوات المبكرة من هذا القرن، خلص رسل في النهاية (1908) إلى رؤية مفادها أن الفئات يمكن الاستغناء عنها كلية: نظرية «اللافئات» كما سماها. تقر الفكرة أنه رغم اشتمال نظريته على تعبيرات يبدو أنها تقوم مقام فئات، فإنها لا تقوم مقامها حقيقة. هذا لا يكفي بذاته لضمان درء نوع *المفارقات الموضحة من قبل فئة رسل، إذ ثمة مفارقة مماثلة يمكن صياغتها دون ذكر الفئات (مثلا، على أساس خاصية غير قابل للتطبيق الذاتي). على ذلك، فإن نظرية اللافئات في الفئات مكنت رسل من تجنب الحدس المؤسس لمبدأ الشمولية. في نظريته في *الأنماط، لا يتسنى تطبيق أشياء من قبيل «س رجل»، التي يسميها «دوال قضوية»، على نفسها. مفاد الحدس المؤسس أن التطبيق الذاتي يتضمن نوعا من *الحلقة المفرغة، ومن ثم يمكن حظره على نحو مبرر، بحيث لا تثار المفارقات القديمة.

في عام 1931 نشر جودل إثبات على أنه لا نظرية متسقة مثل نظرية رسل في (*Principia Mathematica* أي نظرية مبادئها قابلة للعد على نحو استردادي) تحتاز على كل حقيقة رياضية بوصفها مبرهنة. يبدو أن هذا جعل رسل يعتقد أن نزعته المنطقانية قد أخفقت. غير أنه في الواقع لم يخفق سوى مكّون واحد، الزعم أن كل حقيقة رياضية يمكن إثباتها عبر وسائل منطقية. يظل السؤال قائما ما إذا كان الحقيقة الرياضية يمكن أن يعبر عنها عبر حدود منطقية صرفة، وما إذا كانت تشكل وفق هذا التعبير حقيقة منطقية؛ فقد لا تكون كل حقيقة منطقية حقيقة رياضية.

الابستمولوجيا والميتافيزيقا. أهم مواقف رسل في هذا الحقل هو نزعته الذرية المنطقية، التي نجد أفضل تفاصيلها في محاضراته التي ألقاها تحت هذه العنوان عام 1918. مفاد الفكرة الرئيسة أن العالم يتكون من أشياء مثل قطع قماش صغيرة من الألوان، خصائصها، والحقائق (الذرية) التي تكونها. نهجه مرشد من قبل الاعتبارات التالية: (1) لا نستطيع أن نعرف بطريقة غير استدلالية سوى ما هو إثبات ضد شيطان ديكارت. (2) يتوجب تفضيل رؤية في طبيعة الأشياء تسوغ حدسنا بأننا نعرف الأشياء على الرؤية التي تفشل في ذلك. (3) يتوجب أن يستعاض بالمكونات المنطقية عن الكينونات المشتقة.

إشكالية «معرفة العالم الخارجي» تعرض نفسها له بطريقة تقليدية خالصة: «أعتقد بوجه عام أن نوع المنهج الذي طبقه ديكارت صحيح: أنه يتوجب البدء بالشك في الأشياء وألا تحتفظ إلا بما لا تستطيع الشك فيه بسبب وضوحه وتميزه». ((*Lectures*", 182" لقد أفضى به هذا إلى رؤية مفادها أن الأشياء المادية المستمرة مثل الجبال، التي تعتبر بالطريقة العادية «جواهر»، غير قابلة لأن يحافظ عليها: ليس ثمة تصور مناسب في كيفية درايتنا بمثل هذه الأشياء وفق هذا الاعتبار يمكن توفيره. الاعتباران الأولان جعلاه إذن يفضل رؤية بديلة في طبيعة الجبال، رؤية يمكن أن نفسر وفقها معرفتنا البادية

بها، وهذا يتوفر عبر تطبيق الاعتبار الثالث: يتوجب اعتبارها مكونات منطقية من كينونات معروفة بطريقة غير استدلالية؛ وعلى نحو أكثر تحديدا، فئات عناصرها الوحيدة هي «مدركات حسية»، أشياء تشبه *المعطيات الحسية يمكن أن تعرف بطريقة مباشرة ومحصنة ضد الشيطان.

يمكن الارتياب فيما إذا كانت هذه الرؤية في الجبال تطرح تفسيرا أفضل في كيفية معرفتنا بها من تلك التي تطرحه الرؤية العادية. يفسر الجبل على أنه فئة كبيرة جدا من المدركات الحسية، وليس ثمة خبرة لشخص تشتمل عليها كلها. لذا لا أحد يمكن أن يعرف أية قضية تتخذ الصورة «هذا الجبل كذا وكذا» بمجرد معرفة المعطيات الحسية التي احتازها. ثمة مبادئ جديدة في المعرفة متضمنة، وهذه المبادئ ليست أكثر وجاهة حين تشتمل على استقراءات تخلص إلى وجود مدركات حسية لا يألفها المرء إطلاقا منها حين تشتمل على استقراءات تخلص إلى كينونات مادية مستديمة ليست في متناول الخبرة إطلاقا.

لا تتضمن الذرية المنطقية تصورا في كل الأفراد عبر الفرديات الذرية فحسب، بل تشتمل أيضا على كل الحقائق عبر مثل هذه الفرديات. تتكون الحقيقة الذرية من عالم مكون من عدد مناسب من الأفراد. يحدث التقابل مع الحقيقة الجزيئية، التي يعبر عنها عبر تعبيرات منطقية مثال «و» أو «ليس». لقد أراد رسل أن يعتقد أنه لا توجد في النهاية سوى حقائق ذرية: ما أن يتم تثبيت هذه، سوف يتم تثبيت كل شيء. لذا ليست هناك حقيقة متفردة تقرر «س أو ص»، إذ أن هذا يحدث بفضل وجود الحقيقة س أو وجود الحقيقة ص. غير أن رسل يجادل بأنه يتوجب إضافة الحقائق العامة، رغم أنها ليست ذرية. هب أن هناك ثلاث قطط، ق1، ق2، ق3، وأن كلا منها جائعة. هذا لا يضمن وجود حقيقة أن كلهن جائعات. لضمان هذه الحقيقة العامة يتوجب أن نضيف إلى حقيقة أن ق1 جائعة و حقيقة أن ق2 جائعة و حقيقة أن ق3 جائعة، حقيقة أن ق1، وق2، وق3 هي كل القطط الموجودة، وهذه بذاتها حقيقة عامة. كان رسل مشغول أيضا بأنه قد تكون هناك حاجة لإضافة حقائق سلبية. حقيقة أن سقراط ليس حيا تضمنها حقيقة أنه ميت، وربما تكون هذه حقيقة ذرية. كي نعمم هذا، يجب أن نقول شيئا من القبيل التالي: وجود أية حقيقة سلبية يضمنه وجود حقيقة غير متسقة معها، لكن هذا «يجعل عدم الاتساق أساسي وحقيقة موضوعية، وهذا ليس أبسط بكثير من السماح بالحقائق السلبية».

على ذلك، فإن استدلال رسل هنا مشوش. إنه يسعد باستخدام الفصل حين يفسر ما يجعل الفصل صادقا، ولذا يتوجب أن يجوز استخدام السلب أو عدم الاتساق، حين يفسر ما يجعل السلب صادقا. لم يكن الهدف الأساسي طرح تفسير لدلالة الثوابت المنطقية، بل عرض بعض العلاقات الميتافيزيقية.

نزعة رسل الذرية المنطقية، خصوصا نهج البناء المنطقي، تشبه بطريقة ما *النزعة الفينومولوجية، باستثناء أنه لم يعتبر الذرات (المدركات الحسية) ذهنية. في مراحل أخرى من تطور فكره، تبنى رؤى مغايرة. هكذا يحاول في كتابه *The Problems of Philosophy*، ومرة أخرى في كتابه *The Analysis of Matter*، تحديد نوع المعرفة (البنيوية الصرفة) بالأشياء المادية المستديمة التي يمكن اكتسابها حتى إذا كانت مختلفة ميتافيزيقيا عن الأشياء التي نستطيع أن نعرفها بطريقة غير استدلالية. إنه يطرح المصادرة الرئيسة التي تقر أن الخبرات مسببة من قبل أشياء ليست خبرات. سم الأسباب أشياء مادية. وهو يقول، مفترضا ضمنا مبدأ من قبيل أن الأسباب المتشابهة تؤدي إلى نتائج متشابهة، إنه بمقدور المرء أن يشتق خصائص الحوادث المادية أو العلاقات القائمة بينها. المستديمات المادية مكونة من حوادث مادية. مفاد كل ذلك أننا نعرف بنية المادة، دون أن نعرف طبيعتها الداخلية. تترك هذه الاستراتيجية المجال متاحا للارتيابية بخصوص الطبيعة الحقة للمستديمات المادية، غير أنه يفترض أن تستحوذ على قدر كاف من تأويل العلم الذي يستلزم أن معظم المعتقدات العلمية صادقة.

على ذلك، ثمة نهج آخر نجده في *Human Nature: Its Scope and Limits* (1948). هنا يجادل بأن المناهج البديلة لا تفي كل قدراتنا المعرفية حقها. ما لم يكن لدينا معرفة قبلية ببعض الحقائق العارضة الأساسية، يسميها «مصادرات الاستدلال العلمي»، فإن العلم هراء» (ص.524). تقر إحدى المصادرات: «نسبة إلى أي حدث س، يحدث تكرارا أنه يقع في أي وقت قريب، يوجد في مكان مجاور حدث مشابه جدا لـ س» (ص. 506). إن رسل يضمّن أن لدينا بالفعل معرفة قبلية بمثل هذه الحقائق، من نوع يفسره عبر «التوقع الحيواني». إن نوع المعرفة هذا متوفر لغير مستخدمي اللغة ويمكن الجدل بأنه ليس قضويا. هذه ملكة معرفية غالبا ما تغفل في محاولة تبيان كيف يمكن تنكب الارتيابية. في هذا العمل المتأخر، يبين رسل علامات تشي بانفصاله عن الابستمولوجيا الديكارتية المثيرة للمشاكل في صالح الابستمولوجيا الطبائعية.

لقد استبين أن أكثر المواضيع تأثيرا من أعمال رسل هي تلك المتعلقة *بالدلالة والتكميم. يصعب تخيل أي عمل جديد في هذا الحقل لا يواجه فكرة رسل بأن الألفاظ الرئيسة تحتاز على دلالة عبر القيام مقام كينونة مناظرة، وأن المكممات والتعبيرات التكميمية تعمل بطريقة مختلفة تماما.

ر.م.س.

*الذرية المنطقية.

B. Rusell, "On Denoting", Mind (1905); repr. in *Bertrand Russell: Logic and Knowledge. Essays 1901-1950*. ed. R.C. Marsh (London, 1965).

"Mathematical Logic as Based upon the Theory of Types", *American Jurnal of Mathematics* (1908); repr. in *Bertrand Russell: Logic and Knowledge. Essays 1901-1950*. ed. R.C. Marsh (London, 1965).

The Problems of Philosophy (London, 1912).

"Lectuaress on the Philosophy of Logical Atomism", Monist (1918-1919); repr. in *Bertrand Russell: Logic and Knowledge. Essays 1901-1950*. ed. R.C. Marsh (London, 1965).

"Mind and Matter", *Nation and Atheanaeum* (1925); repr. in *Portraits from Memory* (London, 1958).

The Analysis of Matter (London, 1927).

R.M. Sainsbury, *Russell* (London, 1979).

*** رسل، مفارقة.** مفارقة مركزية في نظرية الفئات. معظم الفئات ليست عناصر في نفسها، لكن بعضها كذلك، مثل فئة اللارجال، فهي ليست رجلا، التي تعد عنصرا في نفسها. هب ع فئة كل الفئات التي ليست عناصر في نفسها. إذا كانت موجودة، فهي عنصر في نفسها إذا وفقط إذا لم تكن عنصرا في نفسها؛ وهذا تناقض. لذا فهي ليست موجودة. هذا مفارق، لأنه يتعارض مع رؤية تبدو محتمة تقر أن أي شرط متسق يحدد فئة. (حتى الشرط المتناقض، مثل كون الشيء دائريا ومربعا، الذي يحدد الفئة الخالية). تستهدف الاستجابات النمطية، مثل نظرية *الأنماط عند رسل، إيجاد بعض القيود على الفئات التي (1) تكون مرضية بداهة، و(2) تستبعد ع، و(3) تشتمل على كل الفئات التي يحتاجها الرياضيون.

ر.م.س.

B. Russell, "Mathematical Logic as Based upon the Theory of Types", *American Jurnal of Mathematics* (1908); repr. in *Bertrand Russell: Logic and Knowledge.* Essays 1901-1950. ed. R.C. Marsh (London, 1965).

R.M. Sainsbury, *Paradoxes* (Cambridge, 1988), ch.5.

*** مُرضية.** «مرضية» تعني «روم أو تحقيق نتيجة مقبولة، ولكن أقل من أن تحقق القدر الأعظم أو الأمثل المرغوب، نسبة إلى الشخص أو الجماعة». طرح المصطلح أصلا من قبل علماء الاقتصاد، والنماذج المرضية في *علم الاقتصاد، البيولوجيا، وعلوم أخرى تفسر الظواهر دون افتراض أن الطبيعة أو الناس فعالين أو عاقلين بأقصى درجة. في علم الأخلاق ونظرية الخيار العقلاني، يشير المصطلح إلى اختيارات وأفعال تروم أو تحقق رفاهة أو تلبية حاجة كافية، وليس بالدرجة الأقصى أو الأمثل، في ضوء إمكانات موقفية أخرى. أحيانا يكون التخير المرضي عقلانيا أو منصوحا به أخلاقيا في حالات كون الحسابات الضرورية لتحقيق المقاصد بالدرجة القصوى صعبة أو مكلفة إلى حد يحول دون القيام بها. ولكن رغم أن مثل هذه التبريرات ذرائعية على نحو بين، يقر بعض رجالات الأخلاق أن التخيرات أو الأفعال المرضية قد تكون جديرة بذاتها بالإعجاب أو عقلانية كتعبير عن الاعتدال في رغبات المرء ومن ثم كفاية ذاتية جديرة بالإعجاب.

م.س.

*النفعية.

M. Slot, *Beyind Optimizing* (Cambridge, Mass., 1989).

*** الرفاهة.** تؤول على نحو متنوع على أنها «العيش والترفه بشكل جيد» أو «الازدهار»، ويرتبط مفهومها بأفكارنا عما يشكل *السعادة الإنسانية ونوع العيش الذي يتوجب عيشه. يقال إن الرفاهة في آن شرط للحياة الخيّرة وما تحققه هذه الحياة.

غير أن عبارة «الحياة الخيّرة» غامضة بين الحياة الخيّرة أخلاقيا ونوع الحياة التي يتوق إليها معظم الناس، حيث تقوم الراحة والمتعة بدور كبير. الراهن أننا قد نشك حتى فيما إذا كان نوعا الحياة هذان متنافيين. وأن الرفاهة تنتمي حصرا إلى الأخير، أو سوف تكون جانبا مركزيا مفاجئا من الأول. يبدو أن هذا الغموض يمكن أن يعتبر مؤشرا لدرجة غموض الرابط عندنا بين الخير الأخلاقي واحتياز الصحة، الثروة، والسعادة، وسائر مكونات الرفاهة.

على ذلك، اعترض بعض الفلاسفة على المثنوية المقترحة بين ما هو خيّر أخلاقيا وما هو ممتع. هكذا يصر أرسطو مثلا، في نقاشه لـ *(*eudaimonia*)، على أن الحياة الأخلاقية أساسية للازدهار الإنساني، وبالعكس، أن كون المرء خيّرا ليس ممكنا إلا للشخص المرفّه. هكذا تتداخل الرفاهة عنده مع الجوانب الأخلاقية وغير الأخلاقية من الحياة. يلزم عن ذلك أنه يستحيل قصر المفهوم المناسب للحياة الخيّرة على التصور الأخلاقي أو غير الأخلاقي الضيق. سوف يكون تصورا مركبا جدا، قريبا للإجابة التي يقولها الوالد حين يسأل «ما

نوع الحياة التي تحبذها لأبنائك؟»، بكل التفاصيل المعقدة التي قد تنطوي عليها تلك الإجابة.

فضلا عن ذلك، بسبب استحالة أن يستمتع الشخص الخيّر بالرفاهة في ظروف الفقر أو الاضطهاد، يتضح أن الرفاهة مفهوم سياسي أيضا. يتوجب إذن تحليله عبر حدود أخلاقية وسياسية، بحيث يتم يركز الاهتمام على الارتهان المتبادل بينهما. في حين يتفق الفهم المشترك مع هذه الرؤية، ينزع مفهوم الرفاهة لأن يكون موضعا لكثير من الجدل، وفريسة للمفاهيم المتضاربة لما يمكّن الإنسان من الازدهار المطروحة من قبل مختلف الفلسفات الأخلاقية والسياسية.

على ذلك، يبدو أنه بالإمكان تحديد، كما يفعل راولز وهندورتش، الأهداف الأساسية التي تعد شروطا ضرورية، إن لم تكن كافية، للرفاهة، ومن ثم تحديد التدبيرات السياسية التي تسهلها. هكذا تكون مسألة توزيع الرفاهة مسألة عدالة اجتماعية أساسا. ولصعوبة تبرير الإجحاف في الرفاهة حتى حين يبدو ممكنا في الخيرات الاقتصادية الاجتماعية، ربما تكون أفضل طريقة لمقاربة هذه المسألة عبر مبدأ المساواة الذي يعطي أولوية للسياسات التي تروم جعل ذوي الوضع الأسوأ أحسن وضعا من حيث الرفاهة.

ب.و.

Aristotle, *Nicomachean Ethics.*

J. Griffin, *Well-Being* (Ooxford, 1986).

T. Honerich, "The Question of Well-Being and the Principle of Equality", *Mind* (1981).

J. Rawls, *A Theory of Justice* (Cambrige, Mmass., 1971).

*** الرفاهانية.** رؤية تنوط بالحكومة مهمة رعاية مواطنيها.

أقر منظرو الديمقراطية الليبرالية (من أمثال آدم سمث) في القرن السابع عشر والثامن عشر أن للحكومة وظيفة سلبية إلى حد كبير تتعين في ضمان الأمن من الخطر الداخلي والخارجي ووظيفة رفاهية بالحد الأدنى، مثال توفير مشاريع الأعمال الكبرى التي لا يقدر الأفراد على تدبيرها أو ضمان معايير الحد الأدنى للتعليم. أصبحت الرفاهانية وظيفة كبرى للحكومة في بريطانيا عقب تقرير بيفردج (1942) الذي دافع عن مسؤولية الدولة عن رفاهة الأفراد «من المهد إلى اللحد». تبنت دول أوربية أخرى فكرة الرفاهانية بدرجة أقوى أو أضعف، وقد كانت لألمانيا ريادة الضمان الاجتماعي الحديث في ثمانينيات القرن التاسع عشر ومفهوم *Wohfahrstaat* في عشرينيات القرن العشرين. غير أن الولايات المتحدة كانت أقل تأثرا بتلك الأفكار. في الوقت الراهن يبدو أن هناك تخليا عن الرفاهانية في المملكة المتحدة وأجزاء أخرى من أوربا، جزئيا بسبب صعوبة تحمل الإنفاق على أمور رفاهة من قبيل الخدمات الصحية، وجزئيا لأسباب أخلاقية أعم، كون الرفاهانية تقوض النسيج الأخلاقي للناس وتشكل أبوية واسعة النطاق، أو كونها، وفق وصف خصومها، تشكل «الدولة المعزة (الظئر)».

ر.س.د.

*المحافظة.

R. Hattersley, *Choose Freedom: The Future For Democratic Socialism* (Harmondsworth, 1987).

R. Nozick, *Anarchy, State and Utopia* (Oxford, 1974).

*** التركيبية، القبلية، الأحكام.** التصنيف «تركيبي قبلي» حين ينطبق على الأحكام، أو الأحكام الصادقة، إنما يعزى إلى كتاب كانت ***Critique of Pure Reason*** (Introduction, BB 1-19). إنه صورة هجينية مكونة من التمييزات المنفصلة بين الحقيقة التحليلية -التركيبية والحقيقة البعدية ـ القبلية. يرى كانت أننا نستطيع معرفة بعض الحقائق قبليا عوضا عن معرفتها بعديا، وبطريقة مستقلة عن الخبرة الحسية، مثال الحقائق الرياضية، وأن هناك تباينا منفصلا يتوجب اشتقاقه بين الحقائق التحليلية والتركيبية. تتضمن الحقائق التحليلية أحكاما يكون فيها المحمول متضمنا في حد الموضوع أو بشكل بديل تلك التي يفضي سلبها إلى تناقض. يمكن تشكيل أربع صور هجينية على نحو نظري من هذه التصنيفات المنفصلة، رغم أن كانت اعتقد أن أحدها (البعدي التحليلي) مستحيل وآخران (تركيبي بعدي وتحليلي قبلي) حالات نمطية تعوزها الأهمية. الهجين الباقي، الحقيقة التركيبية القبلية، ابتكار مهم، لكنه مثير للجدل وقابل لعدة تأويلات. عند الوضعيين المنطقيين يعد التصنيف متناقضا، فقد اعتبروا التصنيفين الأساسيين متكافئين؛ عند كواين ثمة خلل في التصنيف بسبب غموض التمييز بين التحليلي والتركيبي ولأنه مؤسس على مفهوم «التضمن الدلالي» غير المعرّف. في فترة أحدث، اعتبرت تصنيفات كربكي المنفصلة بين الحقيقة الضرورية ـ العارضة و القبلية ـ البعدية موازية لابتكار كانت. يتفق كربكي مع كانت على أن أحد التصنيفات الأساسية (التحليلي ـ التركيبي) دلالي، أو منطقي، في حين أن الآخر (بعدي ـ قبلي) معرفي، غير أن هناك اختلاف في مفهومهما للهجائن الناتجة. يركن برهان كانت على الحقيقة التركيبية القبلية إلى فكرة مفادها أنه

ليست كل الحقائق القبلية تدين بمنزلتها إلى خاصيتها التحليلية. إذا سمحنا للحقيقة القبلية بألا تكون تحليلية ضرورة، ثمة مجال للحقيقة التركيبية القبلية.

جي.هـ.ب.

*التحليلية والتركيبية، الإقرارات؛ القبلي والبعدي.

I. Kant, *The Critique of Pure Reason*, tr. Norman Kemp Smith (London, 1929).

S. Kripke, *Naming and Necessity* (Oxford, 1980).

W.V. Quine, "Two Dogmas of Empiricism", in *From a Logical Point of View* (Cambridge, Mass., 1953).

*** قارب [مركب] نيوراث.** «نحن أشبه ما نكون ببحارة أعادوا تشييد قاربهم في عرض البحر، دون أن يتمكنوا من تفكيكه على رصيف جاف وإعادة تشييده باستخدام أفضل المكونات». هذا التشبيه الذي يعزى أصلا إلى نيوراث، ثم تبناه كواين، إنما يصور النزعتين ضد ـ *التأسيسانية و*المذهب الطبيعي. عند نيوراث، يتجاوز هذا التشبيه الابستمولوجيا. يشتمل مذهبه البراجماتي على العلوم الاجتماعية ويبلغ المجتمع والسياسة: لقد شيدت المعرفة والحياة دون أسس.

ن.سي.

ت.يو.

N. Cartwight, K. Fleck, J. Cat, and T. Uebel, *On Neurah's Boat* (Cambridge, 1994).

Otto Neurah, 'Protokollsatz', Erkenntnis (1932-3), repr. as 'Protocol Statements', in Otto Neurah, *Philosophical Papers 1913-1946*, ed. and tr. R.S. Cohen and M. Neurah (Dordrecht, 1983).

*** المركزي، مادية الوضع.** نظرية في العقل استقلت بذاتها بعد أن اتضح ضعف *سلوكية رايل. خصوصا بسبب عجزها عن أن تنهض بعبء التفسير غير الأجوف للفعل. وفق رايل، كون جون يعتقد أن الأسبرين يريح من الصداع يعني أنه أنى ما شعر جون بالصداع يتناول أسبرين. لكن هذا يستلزم أن تفسير لماذا يتناول جون الأسبرين عندما يشعر بالصداع بالقول إنه يعتقد أن الأسبرين يريح من الصداع يتماثل تماما مع تفسير تناوله للأسبرين عندما يشعر بالصداع بالقول إنه يتناول الأسبرين أنى ما شعر بالصداع. يتوجب أن يكون تصور رايل مخطئا لأنه يستلزم أن ما يبدو تفسيرا مهما مجرد تكرار للكلمات نفسها. يقر منظرو الأوضاع المركزية، سمارت وآرمسترونج أساس، وجود أوضاع ذهنية باطنة تشكل استجابات لمؤثرات خارجية وتفسر سببيا سلوكيات لاحقة. النظرية امبيريقية، فهي تقر أن مسألة المماهاة بين الذهني والمادي إنما تحسم عبر اكتشافات مستقبلية، تماما كاكتشاف أن الضوء تفريغ شحنات كهربية، أو أن الماء عبارة عن مركب من الجزيئات يد2 ا. غير أن فكرة مماهاة أنماط الأوضاع الذهنية بأنماط أوضاع مادية أفسحت الطريق لنظرية التماهي بين *النماذج العينية لتلك الأوضاع.

أو.ر.جي.

D.M. Armstrong, *A Material Theory of Mind* (London, 1968).

*** الترميزات المنطقية.** لم ننجح بعد في التخلص من الاضطراب الرمزي الذي عصف بتاريخ المنطق الحديث المبكر. ثمة تنويعة واسعة من الترميزات تستخدم في الوقت الراهن حتى في أبسط أنواع الحساب المنطقي، حيث ينشأ التنوع عن عدد من الاهتمامات المتنافسة، بدءا من الاقتصاد في الطباعة وانتهاء بتسهيل عملية تحديد بنية الصيغ المنطقية وتشكيل الإثباتات. ثمة بعدان للتنويعة: نسق علامات الترقيم ورموز المفردات المنطقية وغير المنطقية. ثمة ثلاث منظومات أساسية لعلامات الترقيم تستخدم للحول دون حدوث غموض سنتاكتي: استخدام الأقواس، ترميز النقطة الخاص بـ *Principia Mathematica*، والترميز البولندي الخالي من الأقواس الذي استحدثه لوكاشيفتز. عادة ما تكون الفروق في المفردات غير المنطقية غير مهمة في اختيار الحروف ونوعها. فيما يلي جدول، نسلم بأنه انتقائي، لتنويعة في المفردات المنطقية، حيث يبدأ كل سطر بالرموز السائدة، وينتهي بالترميز البولندي.

السلب - P, (P, (P, P', P, Np

الفصل P (Q, Apq

الوصل P & Q, P (Q, P . Q, PQ, Kpq

الاستلزام المادي P Q, P (Q, Cpq

التلازم المادي P " Q, P (Q, P (Q, Epq

المكمم الكلي (x) Fx, ((x)Fx, (x Fx, (x Fx

المكمم الجزئي (x) Fx, (x Fx, (Ex) Fx, Ex Fx, (x Fx)

عامل الضرورة (، L

عامل الإمكان (، M

أي.د.و.

*ملحق للرموز المنطقية.

R. Feys and F.B. Fitch, *Dictionary of Symbols of Mathematical Logic* (Amsterdam, 1969).

*** الرواقية.** تراث فلسفي أسسه زينون سيتيوم وطوره كلينش وكريسيبوس، ويسمى «*stoa poikil*» أو «الرواق الملون» في أثينا حيث قاموا بالتدريس. آخر شخصية أساسية في العصور القديمة تبنت الرواقية مذهبا أوليا هو الأمبراطور ماركوس أوريليوس، في القرن الثاني بعد

الميلاد. غير أن تأثير أفكار المدرسة استمر وأصبحت كلمة «رواقي» تعبيرا شائعا للإشارة إلى تقبل النوائب دون شكوى.

تضع الرواقية علم الأخلاق في سياق فهم العالم ككل، حيث العقل المتحكم الأعلى في السلوك الإنساني والأكوان المنظمة إلهيا. تصور الرواقية للألوهية وعلاقتها بالعالم مهم تاريخيا، حيث أسهم في سياق تطور الفكر *الأفلاطوني المحدث والمسيحي خصوصا في *النزعة التبرير - شرورية. غير أن الآراء الرواقية في الأخلاق هي التي تحظى بالأهمية القصوى عندنا اليوم، وهي التي أكدت لاحقا. الطبيعة المنظومية للفلسفة الرواقية إنما تعكس حقيقة رؤية المدرسة لطبيعة العالم نفسه، التي رامت في الواقع تفسيره دون ركون إلى عالم آخر أفلاطوني. بعض المفارقات التي شاهت سمعة الرواقية بسببها تم تبنيها قصدا بغية العرض اللافت. غير أن النسق عجز في النهاية عن تفسير كل شيء دون تناقضات داخلية.

تشير نظرية الأخلاق في الرواقية إلى أنه إذا رأي رجل غاية في الحكمة، أي رجل فاضل، طفلا يهدده خطر الغرق مثلا فسوف يحاول إنقاذه؛ ولكن إذا فشل فسوف يقبل ذلك دون شعور بالأسف أو الألم ودون أن تنقص سعادته. ولأن كل ما يحدث تحكمه عناية إلهية، فلا بد أن فشله خيّر، حتى لو لم يفهم ذلك. الفضيلة الأخلاقية هي الخير الوحيد، والأذى هو الشر الوحيد، ولذا فإن موت الطفل ليس شرا بذاته. فضلا عن ذلك، بحسبان أن الفضيلة الأخلاقية هي الخير الوحيد، وأن كون الرجل فاضلا على نحو كامل يلزم قيامه بأفضل ما يمكنه، لا شيء يجب أن يأسى عليه. (اقتبست هذا المثال من لونج، في كتابه *Hhellenistic Phhilosophy*، 197-8، وهو ليس مؤسسا على أي نص قديم مفرد، لكنه يوضح المتضمنات.)

قد تكون هذه رؤية منفرة وقد تكون حتى غير قابلة للفهم، خصوصا أن الرواقيين يجعلون «التأسي بالطبيعة» مركز الأخلاق، ويفسرون تطور الوعي الأخلاقي عبر تطور تحقيق الفرد لما هو طبيعي بالنسبة له *(oikeiosis).* غير أن السياق والدافع مهمان. لقد أكد المجتمع اليوناني القديم كثيرا الإنجاز المادي، ورغم توكيد سقراط أهمية الخيرية الأخلاقية، وكد أرسطو أهمية الخيرات الجسدية والمادية، فضلا عن الفضائل، نسبة إلى السعادة البشرية *(eudaimonia).** الراهن أن بعض الفضائل الأرسطية تشترط موارد لا يستهان بها ومنزلة اجتماعية راقية. لقد استجاب الرواقيون لهذه

الرؤية في إطار السعادة البشرية، عبر توكيد أن الأمر المهم الوحيد هو محاولتنا القيام بما هو فعل صالح؛ الصحة والثروة مفضلان على المرض والفقر، ويجب أن نسعى وراءهما طالما لم نسيء للآخرين بقيامنا بذلك، لكن تحققهما خلف نطاق سيطرتنا. لم ينصح الرواقيون بالانسحاب والإحجام عن الفعل (المدرسة الرواقية خلافا لغيرها كانت في مركز المدينة)؛ لكن الرجل الحكيم، بينما يقوم بأفضل ما يمكنه في الظروف الراهنة كما يراها، مهيئ لقبول النتاج النهائي الذي تشاءه العناية الإلهية، ومن ثم هو الوحيد الحر. إن مثله مثل رامي السهام الذي لا يبالي بإصابة الهدف قدر مبالاته بمحاولة إصابته، وحكمته تشتمل على فهم الفرق بين ما هو تحت سطوته وما ليس كذلك. (كون كريسيبوس ظل دوما تساوقيا، يقر أن أفعالنا محتمة مسبقا علينا لكنها تظل في نطاق مسؤوليتنا، مسألة أخرى؛ المهم عنده أن الأفعال تظل أفعالنا).

وحده الرجل الحكيم على نحو كامل هو الخيّر. وهو بندرة الفونقس؛ الآخرون كلهم مجنونون وأشرار، وكل الجرائم سواسية. مثل توكيد أن الفضيلة هي الخير الوحيد، قد نعتبر هذا طريقة مجهدة للإفصاح عن نقطة مهمة؛ كل نقص نقص، وبمقدور المرء أن يغرق على عمق ذراع كما بمقدوره أن يغرق على بعد 500 قامة. تقل حدة المفارقة بمراعاة تلك الفئة التي لم تصبح بعد فاضلة لكنها «تنجز تطورا». الأفعال التي يتوجب قيامها بها «مناسبة» (غالبا ما تقرأ "*kathekonta*الواجبات»)؛ إن هذه الأفعال لا تعد فاضلة إلا بعد أن يقوم بها الرجل الحكيم. يجب تجنب *الانفعالات تؤول بطريقة فكرية؛ الأسى، الألم (الذي هو نوع من الأسى)، والخوف، التي تعكس حكما باطلا بخصوص ما هو شر، (وكذا شأن تلك التي تعكس حكما باطلا بخصوص ما هو خيّر، مثل حب الشرفاء والأغنياء). لقد احتفظ الرواقيون بالمصطلح اليوناني السائد *pathe* من أجل مثل هذه الانفعالات. غير أنهم سمحوا للرجل الحكيم بمثل هذه «المشاعر الخيّرة» من قبل «اليقظة» أو الحنان، حيث الفرق أنها مؤسسة على استدلال عقلي سليم (رواقي) يتعلق بما هو مهم وما ليس كذلك. هكذا يكون الحكيم *apathes* دون *pathe*، ولكن ليس بمعنى)"*apathetic*"لامبال). خبرة النزاع الداخلي التي أولها أفلاطون على أنها صراع بين الأجزاء العاقلة وغير العاقلة في النفس اعتبرها الرواقيون تأرجحا سريعا بين أحكام متناقضة.

باعتبار الطبيعة مرشدا أخلاقيا (مثل الكلبيين

أسلافهم، رغم أن هؤلاء قد اعتبروا التأسي بالطبيعة لا يعني أكثر من رفض المؤسسات الخاصة بالدولة المدينة)، أسس الرواقيون موروث *القانون الطبيعي. ارتبطت الرواقية في العصر الروماني بالمعارضة الشيوخية لحكم الأباطرة الفردي من أمثال نيرون ودوميتيان. لقد كانوا أنصارا لمذهب *وحدة الوجود؛ لم يقم الله بتنظيم كل شيء كي يكون في أفضل حال فحسب، لكنه حاضر في كل شيء بوصفه *روحا، حيث تفهم الروح بطريقة مادية (كهواء ناري)، لأن المادي وحده الذي يوجد، ويحدد خاصية كل شيء وفق درجة «توتره» المادي. توجد الروح في الكائنات الحية كنفس، وفي النبات «كطبيعة»، وفي الأشياء الجامدة «كوضع» لها .(hexis) غير أن الخيّر يوجد بطريقة خاصة في السماوات النارية، وفي فترات محددة يصبح العالم كله نارا (كتأليه لا كتدمير)، قبل أن تكرر تاريخها المحتم.

طور الرواقيون *منطق القضايا، وخاضوا في جدل ابستمولوجي مع *الأكاديمية المرتابة، واستبقوا جزئيا تمييز فريجه بين *المعنى والمشار إليه. بالرغم من محاولاتهم المؤثرة للتوفيق بين العناية الإلهية و*الشر، أخفقوا في طرح تفسير مناسب لعلة جعل العناية الإلهية معظم الناس سيئين، رغم أن الفضيلة هي الخير الوحيد. في النهاية تبدو الإيمانية أكثر إقناعا من وحدة الوجود، وعلم نفس صراع عوضا عن وحدة النفس. اضمحلت الرواقية بتطور الأفلاطونية المحدثة.

ر.و.س.

A.A. Long, *Hellenistic Philosophy* (Llondon, 1974).
and D.N. Sedley (eds.)m *The Hellenistic Philosophers* (Cambridge, 1987), Texts and commentary.

*** الروح.** تتأرجح دلالة الأرواح بين *العقول و*النفوس والأبخرة. الفكرة الأساسية في الروح هي فكرة فاعل غير متجسد، كنفس خالدة أو قدرة فكرية غير مادية. في القرن السابع عشر وقبل ذلك كان هناك اعتقاد في الأرواح بوصفها مواد شبه غازية وسطا بين المادة والعقل. رغم كل ثنائيته، فإن ديكارت يستخدم الفكرة في *Les Passions de l'ame.* حين نتحدث الآن عن الروحي فإننا لا نشير إلى أي من تلك بل نشير عادة إلى نوع العاطفة التي تنتاب المرء تجاه الله أو أي عامل يتجاوز حياة المرء المادية. ثمة صورة مشتركة بين تلك الدلالات الثلاث يبدو أنها تتعين في التطهر، لإنتاج أكثر صفاء من أصل خام.

أي.م.

*بنيوما.

Richard Burton, *The Anatomy of Melancholy* (1621).

*** رورتي، رتشارد (1931–).** فيلسوف عقل أمريكي، أصبح في فترة لاحقة ناقدا مبرزا لدعاوى الابستمولوجيا التقليدية. أنجز أولى درجاته الأكاديمية في شيكاغو، حصل على الدكتوراه في ييل، ودرّس في برنستون في الفترة ما بين عامي 1961 و1982، ثم انتقل إلى جامعة فيرجينيا وعمل أستاذا للإنسانيات. بدأ بوصفه فيلسوفا تحليليا مقتدار ولكن بطريقة تقليدية، إلى أن صدر كتباه *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979)، حيث حظيت فكرته القائلة بإمكان طرح حكم في معتقداتنا من منظور موضوعي ترانسدنتالي باهتمام كبير.

يكرر مفاد فكرته الرئيسة اعتراض مثالي القرن التاسع عشر على نظرية *التطابق في الصدق؛ عدم وجود سبيل مغاير للمعتقدات نفسها للاتصال بحقائق التطابق التي يفترض أن يكمن فيها صدق معتقداتنا. وجد روتري دعما لإنكاره وجود أساس واثق للمعرفة جزئيا في الموروث البراجماتي وجزئيا في تطورات راهنة تنحو إلى الاتجاه نفسه؛ هجوم سلر على «أسطورة المعطى» وهجوم كواين على التحليلية.

ذهب بنقده لفكرة وجود أسس واثقة يمكن للابستمولوجيا وفقها الحكم على معتقداتنا بوجه عام إلى حد يشبه رفض دريدا المتطرف «للحضور الميتافيزيقي»، الذي لا يقتصر على إنكار وجود أسس مطلقة، بل يقر عدم وجود معتقد أكثر أساسية من أي معتقد آخر من هذا خلص إلى أنه يستحيل على الفلسفة إثبات أي شيء وأنه يتوجب فهمها كمحاورة يمكن أن تكون تنويرية مع زعم مشابه بخصوص الحسم لمحاورات النقد الثقافي والأدبي. يتم الركون هنا إلى هيدجر، فتجنشتين، وديوي بوصفهم أنصارا لهذا التقويض لمفهوم الفلاسفة المعتاد لنشاطهم.

أي.كيو.

*المثالية؛ المحدثة، البراجماتية.

Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (London, 1979).
Consequences of Pragmatism (London, 1982).
Alan R. Malachowiski (ed.), *Reading Rorty* (Oxford, 1990).

*** روزنزويج، فرانز (1886–1929).** فيلسوف يهودي. بخصوص مسألة اتباع ابن عمه روزنسكوت - هسي في الديانة بالمسيحية، وجد أنه لا يستطيع أن يصبح مسيحيا إلا «بوصفه يهوديا». حضر شعائر يوم

التكفير (1913) في معبد تقليدي في برلين، وفوجئ بروحية إيمانه السلفي. أفضت به الدراسة المكثفة للمصادر اليهودية ولهرمان دوهن إلى اليهودية الفلسفية التي قال بها في كتابه *The Star of Redemption* الذي يبدأ بكروت بريدية أرسلت من الجبهة في الفترة 1915-16. يجادل هنا بأنه يستحيل تفسير (أو رد) الله، العالم، والإنسان الواحد منهم إلى الآخر، لكنهم مرتبطون في حوار بين *الأنا والأنت (وهذه عبارة مشتقة من نقد فويرباخ لهيجل)، عبر «دروب» الخلق، الوحي، التخليص من الخطيئة، بطريقة شبيهة بتشكيل حجاب داوود، النجمة السداسية في عنوان كتابه. إنه يستكمل بالوحي الذي يأتي بالإنسان إلى نفسه الحقيقية. يستجيب الإنسان إلى حب الله بحب الله، الذي يترجم إلى حب جيرانه، بحيث يساعد في تخليص العالم من الخطيئة. دراساته لفكرهيجل السياسي (1920) التي ظهرت في مجلدين وتراجمه لشعر هالفي وترجمته (صحبة مارتن ببر) للتوراة تبين الأقطاب التي تجاذبته. عن قصة حمار بالام يقول إنها طول العام كانت قصة خيالية، ولكن حين تقرأ من الوثيقة الأصلية في السبت الموعود فإنها تشتمل على كلمة الله الذي يتحدث مباشرة إلى الإنسان.

ل.إي.ج.

Franz Rosenzweig, *The Star of Redemption* (1921), tr. From the 1930 2nd edn. By William Hallo (Boston, 1974).

*** روس، وليام ديفيد (1877-1971).** فيلسوف من أكسفورد وباحث لافت في الموروث الأرسطي والأفلاطوني، تعين إسهامه الأصلي الذي ظل مؤثرا في علم الأخلاق. قبل برهان إي.ج. مور على أن مماهاة الخير الجوهري بالملكية الطبيعية يوقع في «*الأغلوطة الطبائعية». غير أنه جادل بأن مور وقع في الأغلوطة نفسها حين ماهي بين صائبية الفعل وزيادته الخير إلى الحد الأعظم. عنده، القول بوجوب أن نزيد الخير إلى هذا الحد قضية تركيبية باطلة. لدينا عدد من *الإلزامات البادية لا يشكل هذا الشرط سوى أحد قيودها وفي حالات بعينها. قد يبدو الفعل في ظاهره ملزما لأسباب مختلفة، ويكون صائبا بشكل مطلق إذا كان الإلزام البادي بالقيام به هو الأكثر قيمة. لهجومه على *العاقبية ومفهوم الإلزام الأخلاقي البادي تأثير مستمر.

ت.ل.س.س.

*** الروسية، الفلسفة.** رغم أن الفلسفة الروسية قوة فاعلة في التاريخ الروسي، فإنها لم تبدأ حتى عهد حكم كاترين العظيمة (1762-96)، حين بدأت الأفكار التنويرية تتسرب إلى روسيا. بعد ذلك ازدهرت الفلسفة لا بوصفها تخصصا أكاديميا، بل عبر نقاشات المثقفين المتحمسة حول تحرير الإنسانية ومصير روسيا، جرت عبر كتابات سياسية ودينية أشهرها أدب ديستوفسكي، تولستوي وآخرين. نتج عن ذلك ثقافة فلسفية متفردة، رائعة بقدر ما هي متميزة عن الاهتمامات التقليدية في فلسفة متحدثي الإنجليزية.

اتخذت الفلسفة الروسية شكلها المميز بعد صدور أول [*Philosophical Letter*رسالة فلسفية] لبويتر تشادوف عام 1836، الذي صور روسيا كصحراء روحية تقطنها أرواح بدوية هائمة حرمت من المواريث والتجمع، فلم تسهم بشيء في تقدم البشرية. أثارت هذه الرؤية المُدينة استجابات متفاوتة، إذ ارتأى «السلافيون»، بقيادة إفان كرفسكي (1806-56) وألكسي كوماكوف (1804-60) أن نقد تشادوف لا يسري إلا على «التافهين» من المثقفين، وأنه أغفل مواريث المسيحية الأرثوذكسية والمجتمع الفلاحي الأصيل، اللذين مكنا معا من تشكيل مجتمع يمثل *sobronost*، وحدة البشر الحرة المتكاملة في حب الله. مثل هذه الوحدة وحدها هي التي تعد بإنقاذ حضارة العالم من آثار العقلانية والفردانية الغربيتين المدمرة. في المقابل، حث «أشياع التغريب» على تحديث المؤسسات الاقتصادية والسياسية وتبني الأفكار الغربية عن التقدم العلمي والتحرر السياسي. اشتملت الحركة، ذات الأصول الهيجلية اليسارية أصلا، على الناقد الأدبي ميخائيل باكونين (1814-76)، وألكسندر هرزن. ورغم توق أشياع التغريب لأن تأخذ روسيا مكانها ضمن الأمم الغربية، فقد كانوا ناقدين منظورين للرأسمالية.

ورثة التغريبيين في ستينيات القرن التاسع عشر هم العدميون، الذين سموا كذلك بسبب إنكارهم للدين والأخلاق التقليدية في صالح توقير العلم الطبيعي والأخلاق النفعية. (ثمة تصور مثير للمشاعر للعدمية في رواية ترجينيف *Fathers and Sons*). برز نيكولا تشرنشفسكي (1828-89)، الذي أثرت نصرته للمادية الفويرباخية والاستاطيقا الواقعية في جيل كامل من المتطرفين الروس. لقد رأى أن الملكية الجماعية سوف تحل قريبا عوضا عن الرأسمالية في الغرب وأن المواريث الجماعية عند الفلاحين قد تسهل الانتقال المباشر إلى الاشتراكية في روسيا. ثمة تعبير عن رؤى أكثر طوباوية في الحياة الفلاحية في سبعينيات القرن التاسع عشر ظهرت في شكل نزعات شعبوية حثت على

أن تقوم روسيا بإيجاد طريقها الخاص إلى الاشتراكية. غير أن هذه الرؤى عتمت عليها *الماركسية، بملاحظتها للضرورة التاريخية للرأسمالية وتركيزها على البروليتاريا الحضرية. طورت أيضا شكول مثيرة من الماركسية، مثال «الماركسية القانونية» ضمن الكانتية المحدثة، واللأحدية الامبيريقية التي قال بها بوجدانوف. غير أن نظرية لينين في الثورة و*المادية الديالكتيكية عند بلخانوف هما اللتان شكلتا لب *الفلسفة السوفيتية الرسمية، في حين اختلطت الإلحادية والتفاؤلية العلمية في الموروث الروسي المتطرف باعتقاد سلوفاكي في دور روسيا البارز في تحرير البشرية.

كانت الأفكار السلوفاكية قد حظيت باهتمام حقيقي في بعث الفلسفة الدينية الروسية المستلهم من قبل سولوفيوف في نهاية القرت التاسع عشر. عنايته بإعادة تكامل البشرية في مملكة الله على الأرض ألهمت أولئك الفلاسفة، من أمثال نيوكلا برديوف وليف شستوف (1866-1936)، الذين أرغموا على الهجرة بعد الثورة. أيضا تأثر أولئك المفكرين بدستوفسكي (1821-81)، الذي اشتملت رواياته (خصوصا *The Devils* و *The Brothers Karamazov*) على نقد نبوئي للتطرفية الروسية وفحص معمق لوعي روسيا الديني.

شهدت الفترة بعد السوفيتية اهتماما متجددا بفلسفة الدين الروسية ووعدت ليس فقط بظهور مدارس جديدة، بل بإعادة تقويم نقدي لتاريخ الفكر الورسي، المتطرف والديني، من شأنه أن يوضح قضايا تظل غائمة.

د.بلك.

*محاكمات الفلاسفة.

James M. Edie, James P. Scanlan, and Mary-Barbara Zeldin, *Russian Philosophy*, 3 vols. (Chicago, 1965).

E. Lampert, *Studies in Rebilion* (London, 1957).

Sons against Fathers (Oxford, 1965).

A. Walicki, *A History of Russian Thoght* (Oxford, 1980).

*** روسو، جان جاك (1712-78).** اشتهر بإسهاماته في الفلسفة السياسية، حيث يعتبر *Social Cortat بإجماع البحاث تحفته الأساسية. يجادل في هذا الكتاب دفاعا عن سيادة مجموع المواطنين على أنفسهم، معبرين عن نيتهم التشريعية عبر *الإرادة العامة، التي يفترض أن تسري بالتساوي على الجميع لأنها جاءت منهم على حد السواء. تنزع الإرادة العامة شطر تكريس *التحرر و*المساواة، وفق رؤية روسو، وكلاهما ينشآن عن *الإخاء ويدعمانه. عادة ما يعتبر روسو أحد عباقرة المشرفين على الثورة الفرنسية وهو يحظى بالإعجاب أو التقريع بسبب ذلك. يبدو أن أفكاره قد استغلت بطريقة انتهازية، خصوصا على يد روبسبير. أحد أقوال روبسبير المأثورة الشهيرة: «ولد الإنسان حرا؛ وهو مكبل بالأغلال في كل مكان» مقتبس من كتاب روسو سالف الذكر وقد أصبح منذ ذلك الحين شعارا للثوريين والمصلحين.

ثمة فكرة مركزية أخرى في فكر روسو تقر أن الإنسان خيّر بطبعه، لكن المجتمع يفسده ويجعل أخلاقه سيئة. فكرة المرء عن نفسه بوصفه ضحية أسيء استخدامها، التي يقترحها حكم روسو ذاك، هيمنت دون شك على نفسيته الشخصية، فقد عانى من انهيار حاد نتج عن شعور بالاضطهاد في ستينيات القرن الثامن عشر. غير أنه من المشكوك فيه أنه أراد أن يفهم فكره على هذا النحو. مصادر الفساد كامنة في تكوين الفرد نفسه، لكنها تنزع إلى التعمق والقوة عبر عمليات اجتماعية أو تنافس حسدي ورغبة في التفوق. على ذلك، يمكن تخيل أساس مختلف للمجتمع البشري ومن ثم تصور مصير مختلف للإنسان. هذا أمر يفسره روسو في أتم صوره في كتابه التربوي *Emile* (1762).

ولد روسو في جنيف لكنه أمضى عقدين من سني شبابه في باريس. حين وصل أول مرة هناك عام 1742، آمل أن يجد شهرة وثروة بوصفه منظّرا موسيقيا، مدرّسا أو مؤلفا للموسيقا. ثمة أوبرا رائعة، *Le Devine du village*، مثلت أمام لويس السادس عشر في فرسيليس عام 1745، قدر لها البقاء. في الوقت نفسه، صادق عددا من مثقفي باريس الشبان، خصوصا ديديرو. عبر هذه العلاقة، استدرج شطر الاهتمام بالقضايا الاجتماعية والسياسية، حيث كان عمله الأساسي الآخر، بعد *Social Contract*، هو *Discourse on the Origin of Inquality* (1755). بعد صدور *Social Contract* و *Emile* عام 1762، حوكم بسبب رؤاه التجديفية في طبيعة الدين، وفرّ إلى باريس. أيضا تخلى عن حق المواطنة في جنيف، حيث أحرقت كتبه هناك أيضا. بعد سنوات اضطراب شديد، سمح له على كره بالاستقرار ثانية في فرنسا، فعاد إلى باريس عام 1770. معظم أعماله في العقد الأخير من حياته اوتوبايوجرافية، بما فيها كتابه اللافت *Confessions* فضلا عن كتابه المسهب والممارسة غير المتوازنة في التبرير الذاتي *Dialgues de Rousseau juge de Jean-Jacques.* نقل جثمانه إلى البانثيون عام 1796.

فضلا عن أعماله في النظرية الاجتماعية

والسياسية، التربية، والموسيقا، كتب بغزارة في علم النبات (الذي تحمس له)، واللغة، والدين، كما كتب بعض المسرحيات والقصائد غير المهمة. أيضا كتب رواية، *Julie, ou la Vouvelle Heloise.* ظل يثير جدلا عنيفا بوصفه منظّرا وشخصا: منظّرا لأنه يمكن اعتباره محررا عظيما للفرد أو مدافعا عن الاستبداد الشعبي؛ وشخصا لأنه يمكن اعتباره عبقريا سيء الطالع أو متنمرا دعيا.

تن.جي.ه.د.

*البشرية، **الطبيعة.**

ثمة سرد لحياته في العمل التالي الذي صدر منه مجلدان والثالث قيد الإعداد:

M. Cranston, Jean-Jacques (London, 1983), *The Noble Savage* (London, 1991).

كمقدمة عامة مفيدة انظر:

R. Grimsley, *The Philosophy of Rousseau* (Oxford, 1973).

الأعمال التالية أعمال أكثر تخصصية:

J. Shkar, *Men and Citizens* (Cambridge, 1969).
N.J.H. Dent, *Rousseau* (Oxford, 1988).

*** الرومانية، الفلسفة.** محتم على تمييز الفلسفة الرومانية القديمة والموروث اليوناني عما نشأ عنه وما استمر معهما أن يكون جزئيا. يصدق هذا أيضا على جوانب الثقافة اليونانية ـ الرومانية القديمة. سوف نطبق تعبير «الفلسفة الرومانية» هنا على (1) الأعمال الفلسفية التي كتبت باللاتينية من القرن السادس ب.م.، و (2) الأعمال التي تعكس تطورات مميزة في المدرسة الرومانية بعد إخضاع الرومان لليونان، سواء كتبت باليونانية أو اللاتنينية. هنا يشير الوصف «روماني» إلى ترتيب زمني، لكنه يعكس أيضا توكيدا تختص به الفلسفة الرومانية بوجه عام.

في البداية اعتبرت الفلسفة اليونانية إفسادا للعادات الرومانية، فطرد الفلاسفة من روما عامي 173 و 161 ق.م.، وأغضبت ارتيابية كارنيدس، الذي زار روما عام 155 ق.م.، الخمان كاتو، كما أغضبته ثقافة يونانية وافدة أخرى. في وقت متأخر من ذلك القرن كان الرواقي باناتيوس شريكا لسبتو الأصغر. بدأت الأعمال الفلسفية باللاتينية في القرن التالي بالكتابات الأبيقورية النثرية (فقدت الآن، وكان شيشرون قد سخر منها)، قصيدة ليوكريتس الأبيقوري، وأعمال شيشرون نفسه. شجع رواج *الأبيقورية شيشرون على الهجوم على حضها على الانسحاب من الحياة العامة لكونها نقيضا للواجب المدني الروماني. في أيام الاضطراب السياسي الذي شهدته الجمهورية المتأخرة والأمبراطورية في عصرها المبكر، كان هناك اهتمام بالجوانب التنجيمية والعددية (دراسة معاني الأعداد من وجهة نظر تنجيمية) في *الفيثاغورية المحدثة.

عناية باناتيوس بالمتوجهين شطر الفضيلة عوضا عن بلوغها، بأهمية الفعل الإيجابي وبعلاقة أخلاق الشخصية الفردية، اعتبرت تبنيا من قبل *الرواقية للاهتمامات الرومانية العملية. أحيانا يبالغ في مدى ابتعاده عن الرواقية المبكرة. بمجرد أن تطورت الفلسفة الرومانية بالمعنى الدقيق، حدث توكيد علم الأخلاق وعلاقة الإنسان بالآلهة. لم يمل شيشرون نفسه إلى ستويا بل إلى *الأكاديمية، حيث لاأدرية الأكاديمية الجديدة الابستمولوجية أو النظرية الأخلاقية الأكثر دوجماطيقية التي قال بها انتيتشوس، لكنه طور الرؤية الرواقية في العالم بوصفه مقرا مشتركا للآلهة والبشر، وجعلها أساسا لنظرية في *القانون الطبيعي. أيضا طبّق تعليق الحكم الذي تقول به الأكاديمية على اللاهوت والمقدس. هنا يتوجب أن نتذكر أنه بالنسبة *للمرتابين، لم يكن إنكار اليقين في الدين أو أي شيء آخر إقرارا وثوقيا للكفر ولم يكن مناقضا للشعائر التقليدية المستمرة.

في القرن الأول بعد الميلاد أصبحت الرواقية تماهي معارضة شيوخية للأباطرة؛ بحلول القرن الثاني حدث تغير حاسم إلى حد أنه اعتبر أحد الأباطرة، ماركوس أوريليوس، كاتبا رواقيا مبرزا. لقد كتب ماركوس باليونانية، مثل زميله الرواقي ابكتيتوس، الذي كان عبدا له؛ أما سينيكا، المدرّس الخصوصي الرواقي لنيرون، فقد كتب باللاتينية. كانت كتاباتهم تتفق في اهتمامها بالجوانب الأخلاقية من علمي الأخلاق والنفس، بما يشتمل عليه ذلك من اهتمام بمفهوم *الإرادة في مقابل *الفهم. إسهام روماني خاص طور في أتم صوره في العهد القديم على يد أوغسطين. كان هناك أيضا توكيد جديد على العنصر الإلهي في كل فرد باعتباره نفسه الحقيقية.

غير أن الفلسفة الرومانية ظلت الشريك الأصغر في المشروع الفلسفي اليوناني ـ الروماني. لقد واصل الأفلاطونيون من أمثال بلوتراتش، و*المشاؤون والرواقيون تطوير موروثاتهم في القرنين الأولين من فترة الإمبراطورية، ولكن خلافا للرواقية الرومانية، لم تكن تعد إلا بالكاد «فلسفة رومانية». وكذا كان الشأن في القرن الثالث ب.م. نسبة إلى أفلوطين، مؤسس *الأفلاطونية المحدثة، رغم أنه درس في روما. في

الأمبراطورية المتأخرة تشير «الفلسفة الرومانية» بطريقة طبيعية إلى أقلية من الفلاسفة كتبوا باللاتينية: أوغسطين في المقام الأول، وبعد سقوط الأمبراطورية الغربية، بويثيوس الذي بدأ بترجمة منطق أرسطو وشرحه في الموروث الأفلاطوني المحدث. غير أنه لم يقتصر في *Consolation of Philosophy* على طرح تعبير أدبي محرك للمشاعر، يركن إلى أفكار أفلاطونية ورواقية، وإلى الاعتقاد في عناية إلهية وفي عجز الأشرار عن إيذاء الأخيار من الناس، بل طور أيضا حلا لمشكلة التوفيق بين المعرفة الإلهية المسبقة والحرية البشرية (عند الله كل الأزمان شبيهة بالحاضر، ولذا فإن معرفته المسبقة بما سوف أقوم به لا تؤثر في حريتي إلا بقدر تأثير رؤيتك لما أقوم به الآن في قيامي به، وهذا حل عمل بويثيوس على تحسين أصوله الأفلاطونية المحدثة اليونانية وتبناه الأكويني بعد سبع قرون).

يمكن مقاربة السؤال عن علة كون الفلسفة الرومانية بوجه عام أقل أهمية من اليونانية بأكثر من طريقة، تماما كما هو الحال نسبة إلى تعريف الفلسفة الرومانية نفسها. وفق أحد المستويات كان هناك نشاط فلسفي روماني أقل من نظيره اليوناني، حتى في فترة الإمبراطورية الرومانية. وفق مستوى آخر، تميزت كل من الفلسفة الرومانية واليونانية في هذه الفترة، كما تميز كثير من ثقافة ذلك العصر، بالتأسي بالمفكرين الأقدمين، وبالشروحات والتلخيصات المدرسية التي كانت هي أشكال الكتابة المميزة. غير أنه يتوجب ألا نقلل من أهمية الفلسفة الرومانية في الموروث الأوربي كما هو محدد هنا.

ر.و.س.

A.H. Armsrong (ed.), *Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy* (Cambridge, 1967), chs. 21-7 (Agustine), 35 (Boethius).

M. Griffin and J. Barnes (eds.), *Philosophia Togata* (Oxford, 1989).

*** الرومانسة الفلسفية.** فكرة الرومانسية ضرورية ومحرجة في آن لمؤرخي الثقافة. لا غنى عنها بالنسبة لهم، فهم يحتاجونها لتمييز البابا عن وردزورث، ديفيد عن ديلاكروكس، هاندل عن بيتهوفن، لكنهم مشغولون بإشكالية تعريفها التي خلقوها لأنفسهم. مثل معظم المصطلحات العامة المهمة التي تسري على الشؤون الإنسانية، وخلافا لمصطلح «عدد أولي» و«الأكسيد النتري»، فإنها ليست قابلة للتعريف في صياغة موجزة تتشكل من ألفاظ محددة بدقة. غير أن هذا لا يشكل خللا ضرورة. الرومانسية تشكيلة من المواقف والتفضيلات تتلازم كل منها عادة مع عدد كبير من سائرها، وفي الحالات المتطرفة، تتلازم مع معظمها أو كلها.

يفضل الرومانس العيني على المجرد، التنوع على التواتر، اللامتناهي على المتناهي، الطبيعي على الثقافي والعرفي والناتج البشري، العضوي على الآلي، الحرية على القيود والقواعد. فيما يتعلق بالبشري، يفضل الفرد المتفرد على الإنسان الشائع، العبقري المبدع الحر على حكيم الفهم المشترك، الجماعة أو الأمة الفردية على الإنسانية بوجه عام. فيما يتعلق بالذهني، يفضل الشعور على الفكر، وعلى وجه أكثر تحديدا يفضل الانفعال على الحساب، *الخيال على الفهم المشترك الواقعي، الحدسي على الفكري. تتجسد هذه المجموعة المتنوعة من التفضيلات بمختلف السبل: في الأدب، الفن، الموسيقا، السلوك الأخلاقي، المعتقدات الأخلاقية، الدين، السياسة، كتابة التاريخ، وأخيرا وليس آخرا الفلسفة.

استحدث كانت الرومانسية الفلسفية رغم أنه لم يكن رومانسيا إلا بطريقة هامشية وجزئية. أهم إسهاماته في هذا الخصوص لم يكن متعمدا: التمييز المعبر عنه بطريقة غريبة بين *العقل والفهم. كان كانت ناقدا لدعاوى ما يسميه بالعقل، جزئيا بغية تحقيق الغاية الرومانسية بدرجة أو أخرى المتعلقة «بإفساح المجال للأديان»، ولكن أيضا من أجل الفهم الذي تعزى إليه، صحبة الإحساسات، كل معارفنا الأساسية بالعالم. هذا لا يجعله ضد ـ عقلاني بأي معنى عادي للكلمة، كما أن نظريته الأخلاقية عقلانية بشكل ضيق، لأنه يرى أن المبدأ الأخلاقي الأعلى حقيقة قبلية ضرورية. في الإطار نفسه، النوع الوحيد من الحدس الذي يسمح به هو الإدراك الحسي. الاستيعاب المباشر لما يتجاوز الحس مجرد أحلام «رائي الأشباح».

تبنى المثاليون الألمان الذين جاؤوا بعده، خصوصا فيشته، شلنج، وهيجل، التمييز بين العقل والفهم، لكنهم عكسوا القيمة التي عزاها إليهما. لقد اعتبروا الفهم، الذهن حين يعمل في العلم والحياة اليومية، ملكة متدنية تنتج آراء مفيدة، لكنها مجردة بطريقة مشوهة، تتعلق بأجزاء منتزعة من الواقع لتحقيق مقاصد عملية. في المقابل، العقل عندهم هو الذهن في أعلى صوره بوصفه استيعابا لمجموع الأشياء في ارتباطاتها الأساسية. كولردج، الذي درس كانت وفيشته وشلنج واقتبس بسخاء من الأخير، طبق طريقتهم في التمييز بين العقل والفهم على تمييزه بين الخيال، القدرة

«الموحدة» التي تصهر الأشياء في بوتقة واحدة، والتوهم الذي يقتصر على «مجاورة الثوابت والمعرفات».

تزدري الرومانسية الفلسفية *العقلانية العادية على اعتبار أنها بديل مؤقت عملي للدنيوي لا يفضي إلا إلى صورة مشذبة مشوهة سطحية للعالم كما هو حقيقة. لا يحتاج الفهم الحدسي المباشر حتى الصوفي للعالم الذي ندين به للشعراء وسائر العباقرة المبدعين إلى دعم أو تفصيل عقلاني. غير أنه ليس بمقدور الرومانسي الفلسفي أن يتساهل إلى هذا الحد. يتوجب عليه طرح مفهوم للعالم كنوع من الوحدة الروحية ذات أوراق اعتماد عقلية. هذا ما تطرحه فكرة فيشته عن *الديالكتيكي بوصفه تتويجا متصاعدا للتعارضات أو المتناقضات والذي يعرف بالمبدأ الأعلى في فلسفة هيجل.

العنصر التنويري أساسا في فكر كانت إنما يستبان في رؤيته الأخلاقية الصارمة الضيقة البرجوازية وفي نظريته السياسية الليبرالية السلمية الدولية ونظريته الدينية غير المثقلة بالتفاصيل الجوتية أو بالموروث الطقوسي. *النزعة القومية عند فيشته وهيجل، التي تركن إلى احتفاء أكثر تواضعا بالقومية الثقافية عند هردر، مسألة مختلفة وأكثر رومانسية. كان كانت تأثر كثيرا بروسو، الذي يمكن اعتبار تمييزه بين الإرادة العامة العضوية والإرادة الآلية، كما اعتبره هيجل، تطبيقا آخر للتمييز بين العقل والفهم.

أي.كيو.

F. Copleston, *History of Philosophy* (London, 1963), pt.1.
A.O. Lovejoy, *The Reason, the Understanding and Time* (Baltimore, 1961)
Jacques Barzun, *Classic, Romantic and Modern* (Garden City, NY, 1961).

*** روميرو فرانسيسكو (1891–1962).** فيلسوف أرجنتيني، ولد في سيفيل في أسبانيا. بدأ سيرته المهنية في الجيش، لكنه درّس الفلسفة من عام 1930 إلى أن وافته المنية عام 1962. يعرض كتابه *Teoria del hombre* (1952) تأثير ماكس شلر ونيكوليا هارتمان. في هذا الكتاب يطور روميرو *أنثروبولوجيا فلسفية منظومية ضمن سياق ميتافيزيقا *ترانسدانتالية. عنده يتضمن الواقع مستويات مادية، عضوية، قصدية، وروحية وهو مرتب بطريقة هرمية وفق درجة التسامي. الأشياء المادية خلو من الحياة النفسية، في حين تتميز الحيوانات بنفسية سابقة عن القصدية لكنها تعوز الوعي الذاتي. يظهر *الوعي الذاتي في مستوى *القصدية مع الإنسان القادر وحده على رؤية العالم عبر نفسه. يبلغ الإنسان مستوى الروحي حين يبلغ الموضوعية المطلقة. الثنائية الناجمة عن وحدة المستويين القصدي والروحي الخاصين بالواقع هو ما يميز الإنسان.

جي.ج.

إي.م.

Majorie Silliman Harris, *Francisco Romero on Problems of Philosophy* (New York, 1960).

*** الرواية الفلسفية.** عادة ما تفهم الرواية الفلسفية على أنها ذلك النوع الفرعي من *القصص الخيالية الذي يسعى إلى عرض وجهة نظر فلسفية بعينها، قد تكون ميتافيزيقية، أخلاقية، أو استاطيقية. هكذا فإنها قد تكون أقرب إلى القصة الرمزية أو المقنعة منها إلى القصة الخيالية بالمعنى الدقيق. ذلك أنه في حين يعد التزام عمل في القص الخيالي برؤية بعينها خللا، فإن فهم حقيقة أن رؤية شمولية في العالم تتجسد في الرواية الفلسفية شرط مسبق لفهمها.

تجسد رواية هنري فدلنج *Tom Jones* مثلا فلسفة أخلاقية بعينها، حيث يعلي من شأن قيم الدفء العاطفي العفوي والمستجيبية على أخلاق بديلة تعد أساسا محكومة بالقواعد، رغم أن *Bildungsromsn* عند فيلدنج تبين أيضا مخاطر الأخلاق وحدودها التي تتميز أيضا بكونها استجابية وتلقائية. من الأمثلة الأخرى التي تقترح نفسها في هذا السياق روايات جورج اليوت أو تحليل بروست للذاكرة والهوية في *A la recherche du tempts perdu.* تتميز مثل هذا الأفكار الفلسفية بأنه تُوضَّح عوضا عن أن إقرارها، كما في *Middlemarch*، في حين يبين جورج اليوت لنا مختلف أشكال الأنوية. في هذا القرن، عرضت روايات سارتر مبادئ وجودية بطريقة أكثر حيوية وتأثيرا من أعماله الفلسفية، كما تعد رواية الغريب لكامو بارادايم الرواية الفلسفية.

هكذا تتم موضعة المسح الحر للفضاء الأدبي في التأويل ضمن الحدود الموضوعة من قبل الافتراضات الفلسفية الخاصة بالروائي. لا يتم تحديد *التأويل من قبل النص فحسب بل أيضا بملاحظة أن رؤية فلسفية بعينها متضمنة. قرار اعتبار رواية ضمن هذا الجنس الأدبي فعل لا يقل نقدية عن مسألة تصنيف قبل نقدية.

ر.أي.س.

*الأدب والفلسفة؛ الشعر.

Peter Jones, *Philosophy and the Novel* (Oxford, 1975).
Stephen D. Ross, *Literature and Philosophy* (New York, 1969).

*** رويس، جوزيه (1855–1916).** فيلسوف أمريكي يناصر المثالية المطلقة، أستاذ في هارفارد. أول وأفضل

أعماله الأساسية الكثيرة هو *The Religious Aspect of Philosophy* (1885). يجادل رويس دفاعا عن وجود *عقل مطلق يشمل كل العقول المتناهية بوصفه التفسير الوحيد لكيف يستطيع الفكر أن يستهدف المواضيع بطريقة مغايرة للوصف، وهذا محتم عليه القيام به كي يكون ثمة خطأ (وهذا لازم وإلا وقعنا في تناقض براجماتي). كانت نزعة وليام جيمس البراجماتية جزئيا محاولة للرد تبين كيف يمكن للفكر أن يصطفي موضوعا بطريقة سلوكية صرفة. يشتمل العمل نفسه على واحدة من أفضل صياغات إشكالية علم الأخلاق: كيف يمكن للفكر الأخلاقي أن يحتاز على قوة دافعة للإرادة ويظل واقعيا، وقد حلها باعتبار الحقائق المتعلقة بالإرادة نفسها دافعية بطريقة غريبة. كان رويس مهما في تطوير المنطق الصوري في الولايات المتحدة.

ت.ل.س.س.

*المثالية.

Bruce Kuklick, *Josiah Royce* (Indianapolis, 1972).
John E. Smith, *Royce's Social Infinite* (New York, 1950).

*** ري، باول (1849–1901).** فيلسوف ألماني اشتهر *بامبيريقيته الرادكالية ورفضه القاطع للميتافيزيقا والدين. هو ابن مالك أراضي بروسي، اشترك في الحرب الفرنسية البروسية عام 1870. بعد عودته من الحرب كرس نفسه لدراسة الفلسفة وحصل على دكتوراه فيها من جامعة يل.

في عام 1875 صدر له كتاب *Psycholische Beobachtungen* (ملاحظات نفسية)، وبعد ذلك بعامين نشر عملا أكثر أهمية هو *Ursprung der Empfindungen* (أصول الحاسة الخلقية). تأثر بقوة بالامبيريقيين البريطانيين وبأعمال دارون، فجادل بأنه ليس هناك مبادئ أخلاقية عامة تكتسب قبليا. ما يعتبر عملا حسنا أو شائنا في أي مجتمع إنما يعكس حاجاته وظروفه الثقافية. أثنى نيتشه، الذي توثقت علاقته به في الفترة ما بين 1875 و1882، على هذا العمل بوصفه «نقطة تحول حاسمة في تاريخ الفلسفة الأخلاقية». كان ري يهوديا، وقد قوبل تأثيره في نيتشه بالامتعاض من قبل العديد من أصدقاء نيتشه ضد الساميين. لم يتصل بنيتشه بعد عام 1882 وفي سني حياته الأخيرة قلل من شأن إنجازاته. بعد أن سلّم بأن نيتشه غالبا ما يكون ماهرا وبمقدوره أن يكتب بأسلوب راق، أنكر زعم نيتشه *بتغيير تقويم القيم واعتبره «مزيجا من الجنون والهراء».

في عام 1885 نشر *Die Illussion der Willensfreiheit* (وهم الإرداة الحرة) الذي يزعم فيه أنه بالمقدور تماما التخلي عن الاعتقاد في الحرية والمسؤولية الأخلاقية عمليا وليس فقط في التنظير الفلسفي.

وافته المنية بعد أن سقط من جبل في سويسرا، وقد نشر كتابه *Philosophie*، الذي قصد منه أن يكون تلخيصا لأهم معتقداته، بعد وفاته عام 1903. هنا يعرض صراحة دفاعه عن *الإلحاد. ينبذ ري الأنساق الفلسفية بوصفها «قصصا خيالية» و«أكاذيب»، ثم يخلص إلى أن الأديان «ليست صادقة لا بالمعنى الحرفي ولا المجازي. إنها غير صادقة بكل معنى. الدين إنما ينشا عن مزاوجة الخطأ بالخوف».

ب.إي.

Paul Ree, *Die Illussion der Willensfreiheit* (Berlin, 1885).

ثمة ترجمة إنجليزية لفقرات من هذا الكتاب متضمنة في:

P. Edwards and A. Pap (eds.), *A Modern Introduction to Philosophy*, 3rd edn. (New York, 1973).

*** الرياضة.** بحسبان أن كثيرا من المتحمسين يستمتعون بالرياضة لأسباب جمالية جزئيا، من الغريب أن مفهوم الرياضة لم يحظ باهتمام كاف من الفلاسفة. ثمة مشكلتان أساسيتان تطرحان نفسيهما. أولا، ما مدى علاقة اهتمامنا بالرياضية باهتمامنا بالفنون؟ الرياضة نشاط بشري، لكن الفن خلق بشري. في هذا الجانب، يختلف كلاهما عن الفتنة الجمالية التي تثيرها المشاهد والمناظر الطبيعية. صحيح أن الهدف في معظم أنواع الرياضة هو الفوز وليس المسحة الجمالية، رغم أنه في بعض أنواع الرياضة، مثل التزلج على الجليد، الأسلوب مكمل للنتيجة. حيث تعطى نقاط لما يوصف بشكل طريف على أنه «الميزة الفنية». تتعلق المشكلة الثانية بتعريف الرياضة. قد تكون نشاطا فرديا؛ وقد لا يكون فيها فائز ولا خاسر. يقترح البعض أن الرياضة تشترط الاختيار الاعتباطي أو خلق صعوبات تتعين مهمتنا في التغلب عليها.

ر.أي.س.

David Best, *Philosophy and Human Movement* (London, 1978).

*** الرياضيات، إشكاليات فلسفة.** الهدف هو طرح مذهب في طبيعة ومناهج الرياضيات وتوضيح منزلة الرياضيات في حيواتنا الفكرية بوجه عام. كثير من الإشكاليات والقضايا تناظر مسائل رئيسة في جدول أعمال الابستمولوجيا والميتافيزيقا العامتين، أحيانا وفق صياغات ذات وضوح لافت. الراهن أن الرياضيات توفر

دراسة حالة جدية لكثير من مسائل ومبادئ الفلسفة المعاصرة.

على ذلك، تختلف الرياضيات من حيث النوع، فيما يبدو على الأقل، عن أنماط أخرى من التقصي. تحظى إقراراتها الأساسية بدرجة عالية جدا من اليقين. الراهن أنه غالبا ما تعد مبرهنات الرياضيات الابتدائية على الأقل، من قبيل «2+2= 4» أو «ثمة عدد لامتناه من الأعداد الأولية» نماذج مثلى *للحقائق الضرورية (أو على الأقل المعصومة عن الخطأ) و*المعرفة القبلية. كيف يمكن لمثل هذه الإقرارات أن تبطل وكيف يتسنى لأي كائن عاقل أن يشك فيها؟ يلزم كل فلسفة تامة في الرياضيات أن تفسر ضرورة وقبلية الرياضيات، أو تبيان لماذا تبدو الرياضيات هكذا.

تقوم الرياضيات أيضا بدور مهم في كل الجهود العلمية تقريبا الرامية إلى فهم العالم الطبيعي. اعتبر مثلا أي علم طبيعي أو اجتماعي. يلزم على نحو مماثل كل فلسفة تامة في الرياضيات تبيان كيف تطبق الرياضيات على العالم المادي، أو بكلمات أخرى، تبيان كيف يتعلق موضوع الرياضيات بموضوع العلوم، وكيف يناسب نهج الرياضيات نهج العلوم.

تصنف إشكاليات فلسفة الرياضيات وفق ذات المقولات المألوفة عند الفلاسفة المعاصرين. ثمة إشكاليات أنطولوجية تتعلق بموضوع الرياضيات: بأي شيء تتعلق؟ وثمة إشكاليات ابستمولوجية: كيف نعرف الرياضيات؟ ما نهجها، وإلى حد يعد جديرا بالثقة؟ أيضا ثمة إشكاليات المنطق والسيمانتكس: كيف تفهم لغات الرياضيات، كيف يتم تعلمها، تبليغها، الخ؟ ما المنطق الذي يناسبها؟ وهناك إشكاليات ترتبط بعلاقة الرياضيات بسائر أجزاء المشروع الفكري: كيف تطبق الرياضيات على العالم المادي؟ ما العلاقة، إن كان ثمة علاقة، بين فلسفة الرياضيات وممارسة الرياضيات؟ (انظر الكتاب الذي حرره بيناسيراف وبتنام *Philosophy of Mathematics*.)

إذا كانت هناك رؤية مرحب بها تتعلق بالأنطولوجيا، فإنها *الواقعية، التي تقر أن موضوع الرياضيات مجال من المواضيع توجد بشكل مستقل عن العقل، أعراف الرياضيين ولغتهم. معظم الواقعيين يرون أن المواضيع الرياضية . *الأعداد، الدوال، النقاط، الفئات، الخ. . مجردة وسرمدية، ولا تدخل في علاقات سببية مع المواضيع المادية. لهذا السبب، تسمى الواقعية أحيانا *بالأفلاطونية، حيث يلحظ التشابه بين المواضيع الرياضية والمثل الأفلاطونية. غير أن هذا اللقب قد يكون مضللا. الواقعية بذاتها لا تفترض أي شيء شبيه بالابستمولوجيا الأفلاطونية، وثمة واقعيون يرون أن بعض المواضيع الرياضية على الأقل ليست سرمدية ولا تقع خارج الرابطة السببية. إذا كانت الرياضيات تتعلق بمجال من الأشياء السرمدية المجردة، فإن الحقيقة الرياضية مستقلة عن عوارض العالم المادي المحيط بنا. ثمة منقبة أخرى تتميز بها الواقعية تتعين في كونها تعتبر لغة الرياضيات حرفيا، على علاتها. الأعداد مثلا أسماء علم، ولذا فإنها تزعم على الأقل الإشارة إلى مواضيع. من جهة أخرى، لا يتضح ما تريد الواقعية إقراره بخصوص تطبيق الرياضيات على العلم. يفترض أن هناك رابطا ما بين مجال المواضيع المجردة والعالم المادي. الإشكالية إنما تكمن في توضيحه (انظر عمل مادي *Realism in Mathematics*.)

البنيوية تنويعة في الفكرة الواقعية. وفقها، لا يتعلق علم الحساب مثلا بمجال بعينه من المواضيع المجردة، الأعداد الطبيعية، فموضوع هذا العلم هو بنية الأعداد الطبيعية، الشكل المشترك مع نسق لامتناه من الأشياء ذات الموضوع الابتدائي المميز، التي تقوم بدور الصفر، وعلاقة التالي أو العامل الذي يحقق مبدأ الاستقراء. تتمثل بنية الأعداد الطبيعية في الأرقام العربية، سلاسل من الحروف الهجائية . ألفاظ . مرتبة معجميا، سلسلة لامتناهية من اللحظات الزمنية المتمايزة، الخ. وعلى نحو مشابه، يتعلق التحليل الحقيقي ببنية الأعداد الحقيقية، ونظرية الفئات ببنية الفئات ـ نظرية الهرمية، والطوبولوجيا بالبنية الطوبولوجية، الخ. (انظر كتاب هلمان *Mathematics without Numbers*.) يحدث تطبيق الرياضيات على العلم جزئيا عبر اكتشاف بنى بعينها أو المصادرة عليها كما هي ممثلة في العالم المادي. الرياضيات للواقع المادي كالنموذج للمنمذج وفقه.

في معظم الأحوال، تصنف بدائل الواقعية إلى نوعين. بداية ثمة من يوافق على احتياز الرياضيات على موضوع، لكنه يرى أن المواضيع الرياضية ليست مستقلة عن العقل، أعراف الرياضيين أو لغتهم. أشهر رؤية في هذا المعسكر تعتبر المواضيع الرياضية مكونات ذهنية، وكذا شأن تنويعات المثالية (أو تطبيقات المثالية على الرياضيات). ثمة إشكالية تواجه هذه المثالية الذاتانية تتعين في تفسير قابلية الإقرارات الرياضية للفحص المعني والموضوعية البادية التي تختص بها الرياضيات. يتعين الإمكان الآخر في القول بأن الرياضيات ترتهن بالعقل وموضوعية، ربما عبر تبني رأي كانت القائل إن

الرياضيات تتعامل مع بنى مشتركة بين العقول البشرية. إن هذه التنويعة تفسر ضرورة وقبلية موضوعنا عبر إقرار أن الرياضيات تمثل سبلا يتوجب أن نفكر فيها وندركها ونفهمها، إذا كان لنا أن نقوم أصلا بمثل هذه العمليات. ربما نحاول تفسير تطبيق الرياضيات على العلم وفق هذه الرؤية. إن أعمال الحدسيين التقليديين، من أمثال بروير، تشتمل على أفكار ذاتانية وكانتية، خصوصا الأخيرة. (*البنائية.)

ينكر البديل الآخر للواقعية احتياز الرياضيات على موضوع: ليست هناك أعداد، ولا دوال، ولا فئات، الخ. تنكب هذه الرؤية لكل من الارتيابية الشاملة والاستبعادية يلزمها بطرح تصور في الرياضيات ودورها في المشروع الفكري لا يفترض مذهبا أنطولوجيا. تتعين إحدى المناورات الشائعة في هذا الخصوص في اعتبار الإقرارات الرياضية وفق منظور مقامي. مثال ذلك، عوضا عن إقرار وجود أعداد طبيعية تختص بخاصية معطاة، نقر أنه قد يكون هناك نسق يمثل بنية الأعداد الطبيعية يوجد فيه عدد يختص بتلك الخاصية، أو نقر أنه يمكن تشكيل شيء يختص بخاصية بعينها. البديل الآخر أن نعتبر الرياضيات قصة خيالية، شبيهة بالذي نجده في الروايات. ظاهريا على أقل تقدير، لا تثير السياقات الخيالية أية التزامات أنطولوجية. آنذاك يكون بمقدور مثل أولئك المنظّرين محاولة طرح تصور في دور الرياضيات المتخيلة في سياقات يفترض أنها ليست متخيلة، مثل العلم.

أيضا هناك بديل تفسير الحقائق الرياضية على أنها *تحليلية، تصدق بسبب دلالات حدودها. مرة أخرى قد لا تتضمن هذه الرؤية مذهبا أنطولوجيا، وهي تقوم فعلا بتفسير ضرورة الرياضيات وقبليتها، إن لم تقم بتفسير تطبيقها. ضرورة الرياضيات دلالية أو لغوية، والمعرفة الرياضية معرفة بالدلالات. لكن الإشكالية تتعين في عقد المصالحة بين هذه الرؤية مع الطريقة التي تمارس بها الرياضيات. ثمة حاجة لتفسير معاني المصطلحات الرياضية بطريقة تكون وفقها الحقيقة الرياضية تحليلية. هذه رؤية ليست رائجة.

هناك موروث متأخر نسبيا، يرجع إلى فتجنشتين، يحاول تفسير الرياضيات وفق الممارسة الاجتماعية المعيارية الكامنة في الجماعة اللغوية. إنه ينكر كون الرياضيات ضرورية وقبلية ويقوم فعلا بتفسير ضرورتها البادية. يتوجب علينا قبول المبادئ الأساسية لأننا لا نستطيع تخيل العيش بطريقة مغايرة. إنها أساسية «*لأسلوبنا في العيش».

إلى حد كبير، يرتهن المذهب الابستمولوجي في فلسفة الرياضيات بالمذهب الأنطولوجي. لا ريب أن كيفية درايتنا بالرياضيات ترتبط بما تتعلق به.

أصعب إشكاليات الواقعية إنما توجد هنا. كيف نستطيع أن نعرف أي شيء عن مجال المواضيع السرمدية المجردة؟ بل كيف يتسنى لنا الثقة في صدق ما نقره بخصوصها؟ يتعين أحد البدائل في المصادرة على ملكة خاصة بالحدس الرياضي، شيء يمكّن عالم الرياضيات من بلوغ العالم المجرد، السرمدي، اللاسببي، الرياضي. وفق هذه الرؤية، الحدس الرياضي شبيه بالإدراك الحسي الذي يمكننا من الوصول إلى الاشياء المادية. لقد طرح أفلاطون وجودل مذهبا ابستمولوجيا من كذا قبيل، ورغم علو شأن هذين المفكرين، رفضت هذه الرؤية كلية من قبل الذين يضعون قيود *الطبائعية على الابستمولوجيا. مفاد الفكرة وجوب فهم البشر بوصفهم كائنات عضوية في عالم طبيعي، ما يحتم قابلية كل الملكات للضبط العلمي العادي. مثال ذلك، ارتأى كثير من الفلاسفة أنه يستحيل على المرء الحصول على معرفة بنوع بعينه من الأشياء ما لم يكن على اتصال سببي بعينات من تلك الأشياء. يبدو أن هذا يستبعد نوع الحدس الرياضي المتخيل هنا.

ثمة استراتيجية رائجة بين الواقعيين وخصومهم تربط الرياضيات بمجالات معرفية أخرى. إن هذا يمكّن الفيلسوف من الحصول على مكاسب ابستمولوجية من تلك المجالات، أو في أغلب الأحوال الزعم بأن المعرفة الرياضية أكثر إشكالية من المعرفة الخاصة بتلك المجالات (في حين يسلّم بأن الأخيرة تواجه مشاكلها الخاصة بها). غالبا ما يثير كسب المعقولية في الجبهة الابستمولوجية إشكاليات في جبهات أخرى.

تنويعات الواقعية التي تنكر أن المواضيع الرياضية مجردة وسرمدية لا تخترق تلقائيا ذلك القيد الطبائعي. يفترض أنه إذا كانت المواضيع الرياضية مادية، أن تكون الدراية بها أكثر إشكالية من الدراية بأية أشياء مادية أخرى. وبالطبع فإن هذه الرؤية تتخلى عن التصور الواقعي الظاهري لضرورة وقبلية الرياضيات، لكن البعض يرحبون بهذه الخسارة.

يطرح كواين وبتنام، فضلا عن آخرين، مذهبا استنباطيا - فرضيا في الابستمولوجيا الرياضية. تبدأ هذه الرؤية بملاحظة أن كل العلوم تقريبا مصاغة عبر حدود رياضية، وأنه لا يبدو أن ثمة بديلا لهذا. من ثم فإن الرؤية «مدلل عليها» بقدر ما لدينا من شواهد على النظريات العلمية. تقر المحاجة أن كون العلم غير قادر

على الاستغناء عن الرياضيات وكونه مدللا عليه وصادقا (تقريبا)، إنما يعني أن حال الرياضيات مشابه له. وفق هذه الرؤية، المواضيع الرياضية، من قبيل الأعداد والدوال، مفترضات نظرية. إنها لا تختلف عن الإلكترونات، ونحن نعرف عنها بالطريقة التي نعرف بها عن الإلكترونات . عبر دورها في النظريات العلمية الناضجة المكرسة. يتوجب على أنصار هذه الرؤية (لكنهم عادة ما يخفقون في القيام بذلك) طرح تحليل دقيق لدور الرياضيات في العلم، عوضا عن الاقتصار على ملاحظة قيام هذا الدور؟ من شأن هذا أن يلقي بعض الضوء على الطبيعة «المجردة» التي تختص بها المواضيع الرياضية وعلاقتها بالأشياء العلمية أو العادية. مثل التصور السابق، ينكر هذا التصور ضرورة الرياضيات وقبليتها. الرياضيات إنما تعرف عبر دورها في العلم، الذي يتضح أنه شأن عارض وبعدي. ولأن الرياضيات تقوم بدور في كل العلوم تقريبا، فإن دحضها غير مرجح لكنه ممكن. في الظاهر، لا يبدو أن إقرارات من قبيل «2+3= 5» تشبه الإقرارات المتعلقة بجسيمات صغيرة. الراهن أنه يبدو أنه يلزم عن المذهب المعني أن الإقرارات الرياضية أقل تكريسا من إقرارات الجسيمات، لأن الرياضيات أكثر نظرية . فهي أبعد عن مجال الخبرة الحسية. فضلا عن ذلك، فإن هذا المذهب لا يفسر فروع الرياضيات، مثال نظرية الفئات العليا، التي لم تجد تطبيقا في العلم. بوجه عام، لا يبحث الرياضيون عن شواهد في العلم قبل قيامهم بنشر أبحاثهم، أو الزعم بالدراية بها. إن هذا المذهب لا يبدو قادرا على تفسر الرياضيات كما تمارس.

وفق البنيوية، البنية الرياضية والنموذج شيء واحد. النماذج مجردة في ظاهرها على الأقل، ومع ذلك فإننا ندبر أمر اكتساب معرفة عنها. هكذا حاول بعض البنيويين تفسير بعض المعارف الرياضية عبر الآلية النفسية الخاصة بالتعرف على النماذج. ليس هناك مذهب في التعرف يروج له، لكنه يفترض ألا يتضارب مع الابستمولوجيا الطبائعية. النماذج نفسها مجردة، لكننا نعرف عنها جزئيا بالاحتكاك حسيا مع أنساق فيزيقة تمثلها. غير أن هذا المقترح إنما يفسر الدراية ببنى صغيرة متناهية، ومازلنا في حاجة لتفسير المعرفة بالبنى اللامتناهية التي تدرسها الرياضيات الحية.

لإنتاج ابستمولوجيا مناسبة، يتوجب على الواقعي التقليدي أن يخبرنا شيئا عن أنفسنا، نحن العارفين، وشيئا عن المواضيع الرياضية، المعروفة. لذا فإن الرؤى التي تعتبر المواضيع الراضية ذهنية تحتاز على أفضلية. إنها تحتاج فحسب لطرح تصور فينا، في أدوارنا المزدوجة بوصفنا عارفين ومنتجي مواضيع رياضية. يمكن لهذه الرؤية أن تتخذ شكلا كانتيا أو امبيريقيا. ثمة جدل كبير حول ما إذا كانت مثل هذه التصورات تفي الرياضيات كما تمارس حقها، أو تفي قدرا من الرياضيات يكفي لتلبية حاجة العلم.

وأخيرا، ترتهن المذاهب الابستمولوجية المرتبطة بتلك الرؤى المنكرة لوجود مواضيع رياضية بتفاصيل التصور. يقترح البعض أن المعرفة الرياضية معرفة بما هو ممكن، أو بما يمكن القيام به. آخرون يرون أن المعرفة الرياضية معرفة منطقية (*المنطقانية)، في حين ترى طائفة ثالثة أن المعرفة الرياضية معرفة بالدلالات أو معرفة بممارسات مجتمعنا. مرة أخرى، الإشكالية وفق كل تلك الرؤى إنما تكمن في تفسير الرياضيات كما هي ممارسة، دون الخوض في إشكاليات بعسر إشكاليات الواقعية.

في الآونة المتأخرة نسبيا، أثير جدل حول بعض المبادئ والاستدلالات التي تتم داخل الرياضيات، من قبيل قانون *الوسط المرفوع، مبدأ *التخير، *ماصدقية الدوال والخصائص الرياضية، والتعاريف اللاإسنادية. (التعريف اللإسنادي تعريف يشير إلى فئة تشتمل على الشيء المراد تعريفه، مثال «أقل حد أعلى».) لقد انتقدت مثل هذه المبادئ (كما دوفع عنها) وفق أسس فلسفية. مثال ذلك، إذا كانت المواضيع الرياضية مكونات أو مخلوقات ذهنية، فإن التعاريف اللإسنادية دائرية. لا يستطيع المرء استحداث أو تكوين موضوع عبر الإشارة إلى فئة من المواضيع تضم أصلا الموضوع الذي يتم استحداثه أو تكوينه. من جهة أخرى، لا يمثل التعريف عند الواقعي التقليدي وصفة لاستحداث موضوع رياضي أو تشكيله. التعريف عنده تحديد أو وصف لموضوع موجود أصلا. وفق هذا، لا شيء غير مشروع في تعريف يشير إلى فئة تشمل الشيء المعني. تحديد «أقل حد أعلى» في الفئة لا يختلف عن تعريف «أكبر القانونيين سنا» بأنه «أكبر أعضاء المحكمة العليا».

يبدو أن هذا يشير إلى دلالة للتعبير الرياضي من قبيل «ثمة عدد يختص بأنه..». تتعلق بطريقة ما بفلسفة المرء في الرياضيات. الحدسيون مثلا يعتبرونه يعني «يمكن للمرء تشكيل عدد يختص بأنه..».، في حين يعتبر الواقعيون الوجود مستقلا عن التشكيل، أو عن أية قدرة بشرية بوجه عام. يلزم عن هذا أن منطق الرياضيات يتعلق أيضا باعتبارات فلسفية. لا ريب أن كيفية القيام بالرياضيات أو الكيفية التي يتوجب ممارستها

وفقها تتعلق بدلالة الخطاب الرياضي. عادة ما تقترح الحدسية تعديلات في الممارسة الرياضية، مؤسسة على اعتبارات فلسفية. تتعلق البراهين بطبيعة الرياضيات والمواضيع الرياضية، عند بروير، أو بالقدرة على تعلم اللغة الرياضية وقدرة الرياضيين على التخاطب، عند دمت. ثمة مسائل تقنية مهمة تتعلق بقدرة الرياضيات على تلبية حاجة العلم حال تبين تعديلات الحدسيين، أي ما إذا كان تعديل الرياضيات بحيث تطابق الحدسية سوف يؤثر على سائر العلم.

نسبة إلى الرياضيات المعاصرة، توقف الجدل آنف الذكر. قانون الوسط المرفوع، التعريف اللاإسنادي، الخ. تشكل أجزاء مركزية في المشروع الراهن. غير أن هذه المعركة لم تحدث على أراض فلسفية. لم يرتد الرياضيون مؤقتا قبعات الفلاسفة ويقرروا أن الأعداد مثلا توجد حقيقة بشكل مستقل عن الرياضيين، وأن هذا يبرر مرة وإلى الأبد استخدام ما سبق أن اعتبر مناهج مثيرة للجدل. عوضا عن ذلك، وُجدت الممارسات المعنية معينة في ممارسة الرياضيات بوصفها رياضيات.

من شأن هذا أن يثير أسئلة ماورائية حول علاقة الرياضيات بفلسفة الرياضيات. ثمة معتقد مركزي عند الفيلسوف ذي الاتجاه الطبائعي مفاده أنه ليست هناك فلسفة أولى تحتاز على أسبقية على العلم، جاهزة لنقده. يتوجب على العلم أن يرشد الفلسفة، وليس العكس. أفترض أن هذا يسري على الرياضيات. إذا كان ذلك كذلك، يتوجب علينا إما رفض الحدسية أو العثور على أسباب رياضية أو علمية تبرر تعديل الرياضيات، أسباب تغاضى عنها الرياضيون حتى الآن، لكنهم سوف يقبلونها بوصفها ملزمة وفق أسس رياضية صرفة. غير أنه لا يبدو أن مثل هذه الأبحاث تجرى الآن . الحدسيون ليسوا طبائعيين، أو أنهم لا يبسطون الطبائعية بحيث تسري على الرياضيات. بوجه عام، إذا اقترحت فلسفة الرياضيات، التي وُجدت مقنعة وفق أسس مفهومية، تعديلات في ممارسة الرياضيات، فهل يستلزم هذا تلقائيا أن تلك الفلسفة مخطئة؟

س.س.

*الحدسية.

Paul Benacerraf and Hilary Putnam (eds.), *Philosophy of Mathematics*, 2nd edn. (Cambridge, 1983).

Hartry Field, *Science without Numbers* (Princeton, NJ, 1980).

Geoffery Hellman, *Mathematics without Numbers* (Oxford, 1989).

Penelope Maddy, *Realism in Mathematics* (Oxford, 1990).

Stewart Shapiro, Foundations without Foundationalism: *A Case for Second-Order Logic* (Oxford, 1991).

Crispin Wright, *Frege's Conception of Numbers as Objects* (Aberdeen, 1983).

*** الرياضيات، تاريخ فلسفة.** كثير من المجالات تدين ببدايتها إلى أفلاطون، وفلسفة الرياضيات مثال بيّن على ذلك. لقد كان أول من تأمل حقيقة أن علماء الهندسة يتحدثون عن مربعات كاملة، ودوائر كاملة، وما شابه ذلك، رغم عدم وجود أية أمثلة عليها في العالم. اعتقد أفلاطون أن الأمر نفسه يسري على علم الحساب، إذ إننا ندرس فيه أعدادا مكونة من وحدات متساوية على نحو كامل في كل جوانبها، في حين أننا لا نعثر على مثل هذه الوحدات في العالم. هكذا خلص إلى أن الرياضيات ليست متعلقة بأشياء توجد في العالم، بل تتعلق بمواضيع مختلفة «مفهومة بشكل خالص» نزع إلى إقرارا أنها تقطن «عالما آخر». فضلا عن ذلك، على اعتبار أنها ليست مواضيع تنتمي إلى هذا العالم، يتوجب أن تكون درايتنا بها مستقلة عن خبرتنا به، أي يتوجب أن تكون *قبلية. في البداية حاول تفسير هذه المعرفة القبلية على اعتبار أنها تذكر لخبراتنا الماضية بالعالم الآخر، التي كنا اختبرناها الولادة. غير أنه تخلى لاحقا فيما يبدو عن هذا التفسير، رغم أنه ظل يصر على قبلية هذه المعرفة. للرياضيات إذن أنطولوجيا خاصة وابستمولوجيا خاصة.

أنكر أرسطو كلا هذين الزعمين. لا مكان في فلسفته لأنواع متميزة من المعرفة يمكن تسميتها بالقبلية، وعلى نحو مماثل لم يكن بمقدوره قبول غلو أفلاطون الأنطولوجي. لذا كان أرسطو أول من طرح مذهبا «رديا» بشكل واع لمواضيع الرياضيات. عنده، عالم الهندسة إنما يتحدث عن مربعات ودوائر محسوسة، ولكنه يعتبرها بطريقة عامة، مجردة من المادة العادية المحسوسة المصنوعة منها. وعلى نحو مماثل، يتوجب تفسير المبدأ الحسابي 2+3 = 5 على أنه مجرد تعميم لحقائق عادية من قبيل أنه إذا كان هناك حصانان في هذا الحقل، وثلاثة في ذاك، ثمة ما مجموعه خمسة خيول. لسوء الحظ لم يطرح برهانا تاما لهذه المزاعم، بحيث طرحت مخططات منافسة دون الدخول في أية معارك بطريقة مناسبة.

لا يتسع المقام لطرح تصور في المناوشات بين ما يعد بوجه عام مواقف أفلاطونية ومواقف أرسطية في القرون اللاحقة، وقد نواصل القصة مرة أخرى وفق

منظور الفترة «الحديثة» المختلف تماما. هنا نجد نزاعا بين *العقلانية من جهة و*الامبيريقية من أخرى، لكنه نزاع يتفق أطرافه على أمور كثيرة. المذهب الأنطولوجي مشترك، فمواضيع الرياضيات عند الاثنين هي أفكارنا. ثمة أيضا اتفاق جزئي على أقل تقدير بخصوص المذهب الابستمولوجي. الفرق أن العقلانيين يفترضون (كما فعل أفلاطون مرة) أن الأفكار المعنية فطرية، في حين يرى الامبيريقيون أن فكرتنا عن الثلاثة، أو المثلث، مدينة بوجودها لإدراكاتنا الحسية لمجموعة ذات عناصر ثلاثة وأشياء مثلثة الشكل. لكنهم يتفقون على أنه ما أن يحصل على الأفكار المعنية، فإن السعي وراء المعرفة الرياضية يكون عقب ذلك مستقلا عن أية خبرات أخرى. ولكن، رغم هذا الاتفاق فإن العقلانيين من أمثال ديكارت يؤكدون أهمية الرياضيات لفهم العالم، في حين يقلل الامبيريقيون من أمثال لوك وبركلي وهيوم من شأنها.

قام ديكارت في البداية ببسط مجال الرياضيات، بحيث اشتمل على الزمان، ومن ثم الحركة، فضلا عن المكان. بعد ذلك، وتماما كما افترض أن مبادئ الهندسة (الإقليدية) معروفة قبليا، افترض أيضا أن الأمر نفسه يسري على قوانين الحركة، وطرح اشتقاقا قبليا لها. (افترض ديكارت أن القوانين توظف فحسب قوانين زمانية ـ مكانية، من قبيل الحجم والسرعة.) وفق هذا الأساس اعتقد أنه يستطيع اشتقاق تنظيم المجموعة الشمسية ككل (أي «بوصفه نسقا من الدوامات») دون عون من الخبرة. وعدنا أيضا بأن هذه القوانين الأساسية يمكن من حيث المبدأ أن تفسر سائر الظواهر، من سلوك الضوء إلى سلوك القلب. سوف يكون مجمل العلم، في صورته التامة، مجرد تطبيق لاستدلال قبلي يركن إلى مبادئ فطرية. ربما تكون هذه أكثر الرؤى في قدرات الرياضيات البحتة جرأة. وبطبيعة الحال، ما لبث أن استبين خطأ أجزاء من نسقه، ما اضطر نيوتن إلى إنتاج نسق أفضل، بدا أنه يتسق مع الملاحظة. فضلا عن ذلك، لم يفترض نيوتن نفسه إمكان تنزل قوانينه في الحركة أو قانونه في الجاذبية منزلة قبلية. عوضا عن ذلك، أكد الاستشهاد بالخبرة والملاحظة دعما لها. غير أنه حتى عقب تصحيحات نيوتن، ظلت رؤية ديكارت في علم قبلي كلية مذهبا افتتن به الكثيرون (منهم كانت نفسه).

لكنها لم تغر لوك، بركلي، ولا هيوم. الراهن أن لوك قد ذهب إلى أنه يتوجب على العلم بمعناه الدقيق أن يكون قبليا (فكذا علم وحده القادر على طرح تفسيرات حقيقية)، لكنه ارتأى أن هذا السبب بالذات يحول دون إنجازه. ذلك أن أولئك الفلاسفة أدركوا تماما أنه يتوجب على العلم أثناء مارسته أن يؤسس على الملاحظة والتجربة (وفشلوا جميعهم في رؤية أهمية التنظير). لكن باركلي وهيوم قاما فعلا بالهجوم على الرياضيات نفسها، زاعمين أنها مؤسسة على افتراضات تتعلق بالقسمة اللامتناهية وأنها لا تحتاز على أساس في الخبرة. بقدر ما تتعلق هذه التهم بمفهوم *المتناهي في الصغر، فإنها لم تحد كلية عن جادة الصواب، كما أنه لم يرد عليها إلى أن جاء ويرزستراس (انظر أدناه). على أي حال، فإن موقف هيوم العام جدير بالملاحظة: معرفتنا بالرياضيات (طالما كانت حقيقية) معرفة «بالعلاقات بين الأفكار»، التي يتوجب أن تقابل بالمعرفة «بشؤون الواقع والوجود». كان هيوم معنيا بالمعرفة الأخيرة؛ غير أن كانت رجع إلى الأولى، متسائلا عن أنواع «العلاقات بين الأفكار»، وعن كيفية اكتشافها.

اعتبر كانت *الحقيقة التحليلية حقيقة حقيقة يمكن اكتشافها فحسب عبر تحليل المفاهيم المعنية. ولأنه افترض أن التحليل المفهومي هو المناظر الذهني لفعل تقسيم الشيء إلى أجزاء، صاغ معياره عبر المفهوم وأجزاءه: الحقيقة التحليلية حقيقة يكون فيها مفهوم المحمول متضمنا في مفهوم الموضوع. مفاد فكرته أنه لا غرو أن يكون بالمقدور معرفة هذه الحقائق قبليا. غير أنه افترض أيضا أن بعض الحقائق التركيبية قابلة لأن تعرف قبليا، ومثاله الأساسي هو حقائق الرياضيات، وإشكاليته الأساسية إنما تعينت في توضيح الكيفية التي يكون عليها هذا الأمر. يبدو أنه اعتقد أنه ما أن يتضح لدينا التمييز بين التحليلي والتركيبي، سوف نتفق على أن حقائق علمي الهندسة والحساب تركيبية حقيقة. على أي حال، فإن براهينه في هذا الخصوص غاية في السطحية. غير أننا نستطيع وفق درايتنا الراهنة أن نقر أنه كان محقا بخصوص الهندسة. حين تفهم الهندسة، كما يقر كانت، بوصفها نظرية في المكان الذي نجد فيه أنفسنا، لا ريب في أن افتراضاتها الأساسية ليست تحليلية. بيد أن الصعوبة هنا تكمن في الزعم الآخر، القائل بأنها تعرف قبليا. يقتصر برهان كانت على إقرار أننا لا نستطيع تخيل الأشياء بطريقة مغايرة، وهذا هو السبب الذي يجعل المعرفة مستقلة عن الخبرة، ويستحيل دحضها بالخبرة. إنه يضيف «تبريرا» لهذا الأمر الأخير، مفاده أن الترتيبات المكانية الخاصة بما نقوم بإدراكه تشكل إسهامنا في تأويل معطيات الحس. لذا فإنها استحالة إدراكها بطريقة مغايرة إنما ترجع إلى

طبيعتنا، لا إلى طبيعة المعطيات.

يهاجم جي.س. مل بقوة هذا المذهب في الهندسة. إنه يسلم بأننا لا نستطيع تخيل الأشياء بطريقة مغايرة، لكنه يفسر هذا بكونه راجعا إلى ضعف خيالنا، المقيد عمليا بما سبق لنا اختباره وكيفية فهمنا له. لدعم هذا الزعم، يشير مل إلى حالات متعددة، من تاريخ العلم، لقضايا لم نستطع تخيلها بشكل مغاير، ثم رفضت (مثال قانون أرسطو في الحركة). وقد استدل من هذا على أن ما يمكن تخيله قد يتغير بتغير النظريات العلمية، ومن ثم فإنه ليس مرشدا مضمونا للحقيقة الضرورية. لقد أحسن تطبيقه لهذه الفكرة على الهندسة، ونستطيع الآن أن نقر أنه كان محقا في هذا الخصوص. لقد وفر تطور *الهندسات اللاإقليدية الرياضي دعما قويا لرؤيته التي تقول إنه إذا كان للهندسة التقليدية أية مرتبة خاصة فلأنها تطابق الخبرة؛ وحقيقة أن النظرية الفيزيقية الحديثة تفضل فعلا هندسة لاإقليدية إنما تسوغ بوضوح رفضه لاشتقاق أية نتيجة من الحدود التي تقيد ما يمكن لنا تخيله. لقد أصبحت رؤى مل في الهندسة الآن مقبولة بوجه عام.

حاول كل من كانت ومل معاملة علم الحساب بالطريقة نفسها التي عاملا بها الهندسة، حيث زعم كانت أنه تركيبي وقبلي في آن، في حين ارتأى مل أنه امبيريقي (وتركيبي). غير أنهما كانا في هذا الخصوص غير مقنعين بالقدر نفسه، وقد نقدهما فريجه (انظر أدناه).

شهد النصف الثاني من القرن التاسع عشر تطورين مهمين في الرياضيات عملا معا على إثارة جملة من المسائل الفلسفية في الأوساط الرياضية نفسها، وأفضيا إلى ثلاثة مذاهب فلسفية في الرياضيات ظلت مؤثرة إلى يومنا هذا. أول تطور بدأ بما يعرف «بحسبنة التحليل». في البداية نجح ويرزستراس (1815-97)، بالارتكان إلى أعمال كانشي (1789-1857) في تنظيم حساب التفاضل والتكامل الذي طرحه نيوتن وليبنتز قبل ذلك بزمن طويل. لقرنين اتضح أن هذا النهج يفضي إلى نتائج مفيدة فائدة حسامة، ولكن أسسه ظلت خفية، وإن بدا أنه مؤسس على مفهوم المتناهي في الصغر غير القابل للفهم. بيّن ويرزستراس كيفية الخلاص من هذا المفهوم. ما لبث هذا العامل في «أسس» فرع في الرياضيات أن تمت مواصلته، حيث طرح ديدكند وكانتور أسس نظرية الأعداد الحقيقية، بطريقة حررتها من التعويل على الحدس الهندسي، واشتقت عوضا عن ذلك من نظرية الأعداد المنطقة. (وظفت أجزاء من *نظرية الفئات في هذا الاشتقاق، وهذا أمر لم يحفل به كثيرا آنذاك). يمكن اشتقاق نظرية *الأعداد المنطقة بسهولة من نظرية الأعداد الطبيعية، وقد طرح ديدكند أسسا لهذه الأعداد الأخيرة، أي أكسمة مناسبة لعلم الحساب الابتدائي. هكذا بدا أنه وفر أساسا «للكل» الحساب التقليدي. غير أن التطور الثاني اتخذ وجهة مغايرة: لقد استحدث كانتور فرعا جديدا في الرياضيات، نظرية *الأعداد اللامتناهية، التي لم يكن بالمقدور اشتقاقها من تلك الأسس. غير أنها تطلبت بدورها أسسا، إذ بدا أنها تنتج تناقضات (مثال، مفارقة كانتور) ليست أفضل من تلك التي ميزت حساب التفاضل في السابق. هكذا وجد من جهة، لأول مرة منذ عهد رياضيات اليونان، توكيد جديد على الفكر التأسيسي، ومن أخرى فرع جديد في الرياضيات، يقع خارج النطاق الذي تشمله الأسس القائمة، مثير للجدل. لقد أفضى كل هذا إلى ثلاثة مذاهب فلسفية جديدة في الرياضيات، *المنطقانية، تنويعة خاصة من *الصورانية (أو الشكلانية) استحدثها هلبرت، و*الحدسية.

فريجه هو مؤسس المنطقانية. رغم أنه كان متعاطفا مع نظرية كانتور في اللامتناهي، لم يركز في أعماله الرئيسة إلا على علم الحساب الابتدائي. أعاد تعريف الحقيقة التحليلية، على نحو يعارض كانت ومل، فاعتبرها الحقيقة التي يمكن إثباتها من قوانين وتعاريف المنطق وحدها. بكلمات أخرى، فإن أسسها لا تحتاج إلا إلى المنطق. في الوقت نفسه أنكر *النفسانية السائدة، افتراض أن علم الحساب يتعلق بأفكارنا، وأعاد إقرار التعريف الأفلاطوني للأعداد والمواضيع المجردة، التي توجد وجودا مستقلا عنا. وفق كل ذلك، ارتأى أن الأعداد «مواضيع منطقية»، بل إنه اعتبرها في الواقع فئات. كان هذا هو علة مأساته، إذا أنه قاده إلى تبني مبدأ غاية في العمومية («منطقيا») لوجود الفئات أثبت رسل أنه متناقض. (*مفارقة رسل). فضلا عن ذلك، كان التناقض مشابها إلى حد كبير للتناقض الذي أثر في نظرية كانتور في الامتناهي، ولذا حاولت تطورات لاحقة في الموروث المنطقاني تناول تينك المشكلتين دفعة واحدة، عبر طرح أساس مفرد للأعداد المتناهية واللامتناهية. من الأمثلة المهمة نذكر نظرية رسل في *الأنماط التي تتخلى في الوقت نفسه عن أفلاطونية فريجه في الأعداد. غير أن علماء الرياضة فضلوا عمليا نظرية فئات صريحة بوصفها أساسا، وهذا يقترح بقوة التأويل الأفلاطوني. ومهما يكن من أمر، فإن المنطقانية تتواءم من حيث المبدأ مع الرؤية

الأفلاطونية قدر ما تتواءم مع الرؤية الأرسطية في ماهية الأعداد. وكذا شأنها من حيث الابستمولوجيا. ذلك أنه إذا قلنا إن الزعم الأساسي في المنطقانية إنما يقر عدم وجود حدود حاسمة بين المنطق والرياضيات، فإنه يتسع للمرء الجمع بين هذا الزعم وإقرار أنهما يتنزلان منزلة قبلية (كمارغب فريجه ورسل) أو إقرار أنهما يتنزلان منزلة امبيريقية (كما زعم كواين مرة).

غالبا ما يعتبر هلبرت صورانيا، لكنه يختلف عن معظم من يسمون بالصورانيين في كونه لا يرغب في تطبيق النهج الصوراني على الرياضيات كلها بل على أجزاء منها فحسب. إنه يبدأ بفكرة تقر وجوب الاحتفاظ بنظرية كانتور في اللامتناهي، شريطة حمايتها من التناقض بطريقة ما. بوضعها الراهن تعد هشة، لأننا لا نفهم حقيقة مفهوم اللاتناهي، ولا نعزو «محتوى» واضحا لاستدلالنا. عقب ذلك عمم هذه الفكرة على سائر مجالات الرياضيات التي تشتمل على كليات لامتناهية، حيث اعتبرها مشتملة ليس فقط على نظرية الأعداد الحقيقية (إذ يمكن تفسيرها على أنها فئات لامتناهية، أو سلاسل لامتناهية، من الأعداد المنطقة)، بل حتى استخدام المكممات في علم الحساب الابتدائي، كونها تسري على الأعداد الطبيعية لامتناهية العدد. الجزء الأكثر أساسية في الرياضيات إذن مقيد بما يمكن القيام به في الحساب الابتدائي دون مكممات ودول ارتدادية. يحتاز هذا الجزء على محتوى حقيقي، مفهوم بطريقة جيدة، ويمكن أن نفترض أنه خلو من الأخطاء. بيد أننا لا نمتلك مثل هذا الضمان في مجالات أخرى. هكذا تعين برنامجه أولا في صورنة تلك المجالات، طرح نظرية شكلانية تناسب تمثيل كل الاستدلالات الرياضية العادية، ثم المجادلة في لغة ماورائية بأن هذه النظرية خلو من التناقض. وبالطبع يتوجب أن يقصر البرهان الماوراء - لغوي على مناهج الإثبات المضمونة، أي المناهج المتوفرة أصلا في عمل الحساب الخالي من المكممات. (هذا أحد مقترحات كثيرة تتعلق بما يمكن اعتباره نهج «بناء» في الإثبات. *البنائية.)

غير أن مبرهنة *جودل في اللاتمام تقضي على هذا المشروع. النتيجة الأبلغ مدى هي المبرهنة الأولى، التي تستلزم أنه نسبة إلى أي نسق صوري خصب إلى حد كاف، ثمة مناهج للاستدلال حول ذلك النسق تثبت إثباتا بينا صحة إحدى صيغ النسق، لكنها تتجاوز ما يمكن إثباته ضمنه. لذا فإنه ليس بالمقدور اتخاذ أول خطوات هلبرت، الخاصة بصورنة مجال الرياضيات المراد إثبات اتساقه. غير أن المبرهنة الثانية تبرهن على أنه لا سبيل على أية حال لإثبات اتساق النسق حتى باستخدام المناهج المتوفرة فيه، ناهيك عن المناهج التي اعتبرها هلبرت بناءة. لذا قد يكون هلبرت محقا في أن كل ما يحتاجه الرياضي في بعض المجالات كأساس لأبحاثه هو نسق صوري متسق، وأنه لا يحتاج إلى عزو أي «محتوى» إلى ذلك النسق. لكننا نعرف الآن أننا لا نستطيع توظيف هذه الفكرة في ضمان صحة الاستدلال الرياضي.

شارك بروير، مؤسس الحدسية، ريبة هلبرت في اللامتناهي والتزامه بالاستدلال البناء. ولكن في حين رام هلبرت إنقاذ الأجزاء غير البناءة من الرياضيات، فضل بروير التخلي عنها. إنه خلافا للصورانية لا يجد منقبة تتميز بها الأنساق الصورية الخالية من «محتوى» حقيقي، وخلافا للمنطقانية يعتقد أن للرياضيات أسبقية على المنطق وليست في حاجة إليه. غير أن تلميذه ارند هايتنج فصّل في عام 1930 في منطق مناسب للاستدلال الحدسي، صدّق عليه بروير في وقت لاحق. إنه يختلف تماما عن المنطق الكلاسيكي، أساسا بسبب فكرته المركزية التي تقر أنه لا سبيل لتمييز الصدق عن القابلية للإثبات. (*المنطق الحدسي.) وفق مذهب بروير نستطيع العثور على أساسين لهذه الفكرة. الأول هو أن للمواضيع الرياضية وضعا خاصا: إنها «مكونات ذهنية» (هذه فكرة كانتية، ترجع إلى «النفسانية» التي هاجمها فريجه.) على اعتبار أن المواضيع لا توجد وجود مستقلا عن التفكير البشري، يبدو أننا لا نستطيع أن نكيف وفقها ذات نظرية الصدق التي نستخدمها في مجالات أخرى، أي نظرية التطابق. في حالتها، إذن، ليس الصدق سوى القابلية للإثبات. الثاني لا يركن إلى الوضع المزعوم الخاص الذي تتنزله الأعداد، بل يعول فحسب في هذا الخصوص على وجود عدد لامتناه منها. هذا يعني، وفق المفهوم الكلاسيكي في الصدق، أنه قد تكون هناك حقائق تتعلق بكل الأعداد لا يتأتى لنا إطلاقا التحقق منها، حتى من حيث المبدأ. غير أن الحدسيين ينكرون هذا المفهوم في الصدق كونه ليس أقل «ميتافيزيقية» من المفهوم الأفلاطوني في الأعداد الذي يقر أنها مواضيع موجودة وجودا مستقلا.

الحسدية نظرية تعديلية في فلسفة الرياضيات، كونها تتضمن تخليا عن الكثير من الرياضيات الكلاسيكية. ثمة شكل أكثر تطرفا لهذه التعديلية نجده في «النهائية المتشددة»، التي لا تسمح للصدق بتجاوز ما نستطيع عمليا التحقق منه. مسألة تبني فتجنشتين لهذا

المذهب الأخير مسألة محل جدل.

د.ب.

*الصورانية.

P. Benacerraf and H. Putnam (eds.), *Philosophy of Mathematics: Selected Readings*, 2nd edn. (Cambridge, 1983).

I. Grattan-Guinness (ed.), *From Calculus to Set Theory 1630-1910* (London, 1980).

M. Kline, *Mathematical Thought from Ancient to Modern Times* (New York, 1972).

W. and M. Kneale, *The Development of Logic* (Oxford, 1962).

J. van Heijenoort (ed.), *From Frege to Godel* (Cambridge, 1967).

* **الرياضي، المنطق:** انظر الصوري، المنطق.

* **الارتيابية.** تشك الارتيابية الفلسفية في إنجازاتنا المعرفية، وتتحدى قدرتنا على الحصول على معرفة. الارتيابية الشاملة تلقي *بالشكوك على محاولاتنا روم الحقيقة؛ أما الأشكال الأخرى الأكثر تقييدا فقد تشك في معرفتنا بالأمور الأخلاقية، الماضي، العقول الأخرى، البنية التحتية للمادة، وما شابه ذلك. منذ ديكارت، بدا أن الدفاع عن معرفتنا ضد الارتيابية أول مهام الابستمولوجيا (*الارتيابية، تاريخ).

القول بأن المرتابين ينكرون إمكان المعرفة قد يشوه النقاش: قد لا نشعر بالتهديد لو كنا قادرين على تبرير معتقداتنا لا معارفنا (بالمعنى الدقيق). يطرح بعض الكتاب المعاصرين المسألة عبر مفهوم المزاعم: حين أطرح شيئا بوصفه صادقا، فإنني أعرض نفسي على أنني أطرح زعما مشروعا وبوصفي قادرا على مقاومة تحديات فكرية قد توجه ضده. إذا كانت الأعمال الارتيابية تطرح تحديات يمكن فهمها ضد مزاعم لا نستطيع التعامل معها، يبدو أننا لا نستطيع الاضطلاع بمسؤولية إزاء شرعية أي من مزاعمنا. لن نستطيع القيام بأبحاثنا بطريقة مسؤولة متحكمة في نفسها. إننا لا نستطيع التشبث بآرائنا في العالم إلا عبر رؤية نفقية أو التضليل الذاتي أو بإغماض أعيننا عن تحديات نحن ملزمون بمواجهتها.

التحدي الأكثر عرضة للنقاش في الأدبيات المعاصرة تنويعة في شيطان ديكارت الماكر (*malin genie). طريقتنا العادية في الدفاع عن آرائنا تتطلب منا رفض تفسيرات معتقداتنا التي تتسق مع بطلانها. إذا كنت عاجزا عن التمييز بين عصافير المنزل وعصافير الغابة، يتوجب سحب زعمي برؤية عصافير الغابة ما لم أستطع أن أفسر لماذا لا يكون الخلط واردا في هذه المناسبة. يزعم أن خبرتي قد تكون مشابهة لخبرتي الراهنة لو أن دماغي قد فصل عن جسدي، ووضع في راقود مغذ، وربط بحاسوب يغذيني بسلسلة متسقة من الخبرات (المضللة).إن هذا يواجهني بتحد مماثل لا سبيل للتغلب عليه: أي شيء قد أركن إليه لإثبات أنني لست *دماغا في راقود، ربما يكون هو نفسه قد زرع في دماغي عبر الحاسوب. يبدو أن مزاعمي اليومية ليست مشروعة ما لم يتسن لي الرد على هذا التحدي الارتيابي؛ كما يبدو أنه لا سبيل للقيام بذلك. ثمة بنية بديلة للبرهان الارتيابي تشير إلى أنه أني ما قمت بزعم، يمكن أن أسأل عن أساسه أو تبريره. حين أطرح هذا الأساس، فإنني إنما أطرح زعما آخر، يمكن بدوره أن يشكك فيه. وعلى اعتبار أن توظيف برهان دائري مصادرة على المطلوب، فإن زعمي الأول لا يطرح بطريقة مشروعة إلا إذا كنت مستعدا لطرح متراجعة لامتناهية من التبريرات.

وبالطبع لا مكان لمثل هذه التحديات في الممارسة العادية المتعلقة بطرح الرؤى والدفاع عنها؛ لو قمنا بإثارتها، سوف يبدو سلوكنا سخيفا أو منافيا للعقل. غير أن مغزى هذا ليس واضحا. قد يكون علامة على أن هذه الشكوك الارتيابية ليست طبيعية أو غير مناسبة إلى حد أن شرعية معتقداتنا لا تتأثر بتجاهلها. إذا صح هذا، سوف نتجنب بسلام إقحام أنفسنا في الحجج الارتيابية. من جهة أخرى، إذا كان ذلك يعكس فحسب كوننا نواجه عمليا حقيقة أن الارتيابية غير قابلة لأن يرد عليها (بتجاهلها)، فسوف يبدو هذا مراوغة للمسؤولية تتجاهل الحجج الارتيابية في معرض طرح تقويم شامل لموقفنا المعرفي (موضع عناية الفلاسفة). يخشى العديد من الفلاسفة المعاصرين، خصوصا باري سترود، أن تكون الارتيابية أمرا لا مناص منه.

في خلفية الكثير من النقاش الراهن «إثبات جي.إي.مور *للعالم الخارجي». يقر مور بعد أن يضع يديه أمامه، معرفته بأن لديه يدين، وبحسبان أن الأيدي أشياء في العالم الخارجي، فإنه يخلص إلى وجود عالم خارجي. كثير من الفلاسفة يغريهم الاصرار الفج على عدم حاجة مثل هذه المعتقدات إلى دفاع، لكنهم يشعرون أيضا بأن مور قد أخطأ بيت القصيد. ثمة استجابة، ترتبط بسترود، مفادها أنه رغم يقيني من احتيازي على يدين لا يحتاج إلى دفاع في ممارساتنا اليومية، فإن الأمر يختلف حين نحاول طرح تقويم

فلسفي على نحو متميز لموقفنا. الإحساس بأن برهان مور لا يحسم شيئا يعززه اقتراح فتجنشتين، في *On Certainty* بأن الحديث عن «المعرفة» لا يكون مناسبا إلا حين يكون الشك معقولا والأسس متوفرة: إذا كان مور يزعم «معرفة»، فإن التحدي والنقد مناسبان. إذا رغبنا في مقاومة اقتراح تعلق التحديات الارتيابية بتقويم معتقداتنا، فإن العنصر المغري في تلك الرؤية يحتاج إلى صياغة أكثر تركيبا من تلك التي يطرحها مور.

يشتمل كتاب روبرت نوزتش *Philosophical Explanations* على برهان مثير على عدم تعلق الإمكانات الارتيابية المألوفة بممارسة التقويم الابستمولوجي. إنه يقترح تحليلا للمعرفة بوصفها معتقدا «تعقب الحقيقة». إذا بسّطنا الأمر قليلا، نقول إن اعتقادي بأن فتجنشتين كان نمساويا يعتبر معرفة إذا كان صادقا، وإذا ما كان لي أن أعتقد أنه نمساوي لو لم يكن كذالك. بحسبان أنني لو كنت دماغا في راقود، لظللت أحسب أنني لست كذلك، فإنني لا أعرف أنني لست دماغا في راقود. لكن هذا لا يتعلق بتقويم معتقدات أكثر شيوعا: يظل صحيحا أنه لو لم يكن حاسوبي قد تم تشغيله، لما اعتقدت أنه قد تم تشغيله؛ لذا فإنني أعرف أنه تم تشغيله الآن. هكذا تعد التحديات الابستمولوجية معوزة للأهمية الابتسمولوجية.

البعض غير راض عن الخاصية «الخارجانية» التي تميز مقاربة نوزتش. كون معتقداتي جديرة بأن تشكل معرفة ليس أمرا بمقدوري الحكم عليه. التفكر في سبل مراقبتي لمعتقداتي يقترح عجزي عن القيام بذلك على نحو مسؤول ما لم أكن واثقا بخصوص هوية معتقداتي المبررة؛ أو يتوجب علي أن أكون قادرا على تحديد أي من معتقداتي يشكل معرفة. حتى إذا كان أحد معتقداتي يتعقب الحقيقة، قد لا أكون في وضع يسمح لي بإقرار ذلك. تحتاج مزاعم نوزتش بخصوص «يعرف» أن تعزز بتصور في كيفية إمكان مثل هذه الثقة، لكنه لا يتضح عجز التحديات الارتيابية على تهديد هذا النوع من الثقة في قدرتنا على مراقبة إنجازاتنا المعرفية.

على اعتبار أن الوضعيين المنطقيين حاولوا إنكار استحواذ الإمكانات الحلمية أو الشيطانية على معنى بحسبان جهلنا بنوع الخبرة المتعلقة بتقويم قيمها الصدقية، ركن الفلاسفة إلى نظرية في الدلالة. يقر جزء من نظرية دونالد ديفدسون في التأويل أننا حين نعين دلالات لمنطوقات شخص أو محتويات لمعتقداته، نكون مرشدين بمطلب أن نجعل معتقداته صادقة إلى حد كبير واستدلالاته سليمة إلى حد كبير. إذا صح هذا، فإنه يستحيل أن تكون معتقدات المرء باطلة أو غير مبررة على نحو غالب. كونها تبدو كذلك إنما يبين أننا أولناها بطريقة خاطئة. إذا واجهنا دماغا في راقود، وإذا عزونا أية معتقدات إليه، سوف تكون معتقدات صادقة على نحو غالب بخصوص «العالم» الذي خلقه الحاسوب عوضا أن تكون باطلة على نحو غالب نسبة إلى عالمنا الخارجي المألوف. بصرف النظر عن قدرتنا تخيل إمكان أن نكون ضحايا شياطين أو علماء أشرار، لا سبيل لأن نعتبر مزاعمنا محتازة على معنى وباطلة في الوقت نفسه. في تلك الحالة، نستطيع أن نكون واثقين من قدرتنا على اكتساب معلومات عن العالم، وأن ننقح معتقداتنا بطرق عقلانية يمكن الدفاع عنها. ولكن مرة أخرى يخفق هذا في إرضاء المتشددين بخصوص تفاصيل تصور ديفدسون في *التأويل: الاستقراء من سبل تأويلنا لأقراننا على سبل تأويل الدماغ المسكين القابع في راقود ليس أمرا سهلا: وعلى اعتبار أن «الخبرات» التي يختبرها الدماغ في راقود غير قابلة للتمييز افتراضا عن خبراتنا، نجد أنه يصعب تجنب النتيجة التي تقر أنه قد تعرض لعملية تضليل كبيرة.

في نقاش مؤثر ومثير للجدل، يجادل هلري بتنام بإن الإمكانات الارتيابية تهزم نفسها: الدماغ في راقود عاجز عن تشكيل فكرة أنه كذلك (*Reason, Truth and History*. Ch. 1). حتى لو استطاع الدماغ في راقود أن ينطق الكلمات «قد أكون دماغا في راقود»، فإنه لا سبيل أن تحتاز هذه الألفاظ على دلالاتها العادية. يرتهن هذا البرهان، شأنه شأن برهان ديفدسون، برؤية في سبل احتياز الألفاظ على إشارة: على وجه التقريب، يتطلب الاستخدام الارتيابي لهذه الإمكانات استخدام المعني كلمة «راقود» التي «تشير» إلى نوع من الأشياء (راقود حقيقي في العالم الخارجي) لا دور يقوم به في خبرة الدماغ. ينكر بتنام الزعم بأن هذا مؤسس على نوع من الارتباط «الداخلي» أو السحري: لا معنى للإشارة إلى أشياء لا تقوم بدور في تسبيب معتقداتنا ومفاهيمنا. إذا استطعنا فهم إشارة كلماتنا ومفاهيمنا عبر دورها في إهابة معنى للخبرة وفي تصنيف الأشياء بطرق تلبي حاجاتها، فإننا نجد أن الدماغ في راقود يستخدم راقود» كي يشير إلى «رواقيد» في عالم خبرته لا في الإشارة إلى أشياء مستقلة كلية عنه. إنه من أنصار الواقعية الداخلية وليس نصيرا للواقعية المتافيزيقية.

في ممارستنا اليومية، نقوم بتحديات «موضعية» موجهة ضد معتقدات ومناهج فردية في البحث وفق رؤية في العالم تظل مكينة ويمكن الركون إليها في

مواجهة تلك التحيدات. التحديات الشاملة، من قبيل إمكان الدماغ في راقود، تهدد هذه الرؤية في العالم فضلا عن مزاعم أخرى مثيرة للجدل. إذا نجح برهان ديفدسون، نستطيع على نحو مشروع رفض التحدث عن التحديات الشاملة بطريقة جادة: نستطيع دوما الثقة في قدرة رؤيتنا في العالم على الاستجابة للتحديات الناشئة. التحديات الشاملة مختلفة بشكل مهم عن التحديات الموضعية: فهي غير طبيعية ونحن لا نسلك على نحو غير مسؤول حين نتجاهلها. كثيرون يرون أن أفضل أمانينا في تجنب الارتيابية إنما يركن إلى إيجاد سبل للتعامل مع التحدبات الشاملة على أنها ليست مناظرة للتحديات الموضعية. لا سبيل لإرغمنا على اعتبارها عبر التفكير في نتائج ممارستنا العادية في تحدي المزاعم والمعتقدات والدفاع عنها.

يشكل كتاب فتجنشتين *On Certainty* مؤثرا أساسيا في هذا التيار. بعد أن انتقد زعم مور «بالمعرفة»، يقول «بودي أن أقول إن مور لا يعرف ما يقول إنه يعرف؛ لكنه تشبث برأيه وأتشبث برأيي؛ اعتبار المعرفة يقينية على نحو مطلق جزء من نهجنا في البحث» (فقرة 151). يقيني بالاحتياز على يد إثبات ضد البراهين الارتيابية؛ وهو واحد من مجموعة متجانسة من اليقينيات التي تشكل خلفية كل سبلنا في صياغة الفروض، المزاعم المتحدية، وإجراء البحوث. وصفها بأنها «معروفة» يعمينا عن الدور المميز الذي تشغله تلك اليقينيات التي تشكل «عماد» أبحاثنا. حين يبلغ طرح الأسس منتهاه، فيما يجادل، فإنه «ليس في نوع من الرؤية نقوم به، بل هو قيامنا بفعل، الذي هو كامن في صميم لعبة اللغة» (فقرة 204). تتجلى هذه اليقينيات في سبل استجابتنا للشواهد والفروض، في أنشطتنا وردود فعلنا الغريزية تجاه العالم. إنه لا يعبر عنها عبر قبول واع لقضايا أو في البحث عن شواهد تدعمها. التحديات الموضعية إنما تواجه بالركون إلى هذا الأساس الذي يرشد استجابتنا؛ ولأن الأساس لا يعرض بوصفه «معرفة»، فإنه لا سبيل لتحديها أو لفهم تحدياتها.

قد تظل مسألة ما إذا كان هذا يوفر منظورا نستطيع أن نقاوم منه الهاجس الفلسفي التقليدي بالارتياب مسألة قابلة للجدل. مبلغ الأمل للقيام بذلك قد يتعين في أن نقر مع فتجنشتين أن «العماد» التي ترشدنا في صياغة المعتقدات والشك فيها غير قابلة بذاتها للشك. غير أنه يتوجب أن يبقى مجهولا ما إذا كان هذا الاقتراح يقنع الذين يشعرون بقوة الحجج الارتيابية التقليدية.

سي.جي.هـ.

*المعرفة، حدود؛ الخطئية؛ البيرونية؛ التأسيسية.

D. Davidson, "A Coherent Theory of Truth and Knowledge", in E. Lepore (ed.), *Truth and Interpretation* (Oxford, 1986).
C.J. Hookway, *Scepticism* (London, 1990).
M. McGinn, *Sense and Certainty* (Oxford, 1989).
R. Nozick, *Philosophical Explanations* (Cambridge, Mass., 1981).
H. Putnam, *Reason, Truth and History* (Cambridge, 1981).
B. Stroud, *The Significance of Philosophical Scepticism* (Oxford, 1985).
L. Wittgenstein, *On Cetainty* (Oxford, 1977).

*** الارتيابية، تاريخ.** يشك الموروث الارتيابي في قدرتنا على الحصول على معرفة؛ إذا كان لنا أن نروم الحقيقة بطريقة مسؤولة، نحتاج إلى مواجهة تحديات وصعوبات ليست هناك ردود متوفرة عليها يمكن الدفاع عنها. حين نفحص تاريخ هذا الموروث، ندرس تطورات طرأت على كل أنواع التحديات التي استخدمت لزعزعة ثقتنا، كما ندرس رؤى متغيرة في أهمية تلك التحديات من وجهة نظر فلسفية.

ينقسم هذا التاريخ إلى فترتين أساسيتين. إبان العصر الهيلينستي، ظهرت مدارس ارتيابية في الفلسفة اليونانية، تتحدى مزاعم العلماء والفلاسفة التي تتقصى طبيعة الواقع. في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، استحدثت طريقة نشطة في تناول *الارتيابية الفلسفية عبر التهيج الفكري الناتج عن معارك دارت بين مختلف المواقف اللاهوتية وعبر تحديات طرحتها العلوم الجديدة لرؤيتنا اليومية في العالم. كثيرون يؤرخون لمولد «الفلسفة الحديثة» من يوم اعتبار ديكارت هزيمة الارتيابية أول مهمة للفلسفة.

ورثت فلسفة أفلاطون تركة غامضة. لقد بدا أن سقراط يحتاز على قدرة على الشك وتقويض أي إقرار دوجماطيقي يعرض عليه، مصرا على أن الحكمة إنما تكمن في وعي المرء بجهله. وبعد أن أكد أهمية المعرفة المؤسسة أو المقيدة بطريقة مناسب، شرح كيف أن هذه المعرفة ممكنة، مقترحا أنها ضرورية لممارسة الفضيلة. خلال القرون التي عقبت وفاة أفلاطون، ارتبطت *أكاديميته بنوع دقيق من الارتيابية، ركزت على الجزء الأول من هذه التركة أكثر مما ركزت على الثاني. أفضل مصادرنا للفكر البيروني هي أعمال سيكتوس امبيريكوس، الذي هو عضو متأخر في المدرسة، والذي يعتبر كتابه *Outlines of Pyrhoism* كتيبا مرشدا للمذهب.

استخدمت «الأساليب» البيرونية في تحدي

معتقدات «الدوجماطيقيين»؛ يفترض أن استخدامها يرغم الجميع على تعليق الحكم في أي موضوع. قد ينتج التعرض لمثل هذه التقنيات «حياة دون اعتقاد@’’@»: تعليق عام للحكم. ثمة اعتراض شائع مفاده استحالة الحياة دون معتقد، وهو اعتراض يحصل على دعم من قصة مفادها أن بيرون نفسه طلب مساعدة مستمرة من أصدقائه لحمايته من أخطار طبيعية لم يعتقد فيها. غير أنه كان بمقدور البيرونيين، وفق ما يقر سيكتوس، توقع حياة هادئة محافظة؛ فهم يذعنون بطريقة سلبية «للمظاهر»، يهتدون بالمعلومات الحسية وبما يبدو صحيحيا وخاطئا؛ يعملون وفق العادات الدينية والأخلاقية المحلية؛ كما كانت لهم حرف. ما كان ينقصهم معلومات عن خصائص غير بينة للأشياء؛ لقد قبلوا المظاهر قبولا سلبيا، متجنبين التصديق الفعال على المواقف ولا يعتبرون أنفسهم مسؤولين عن صحتها. لقد استبين أن «الحياة بدون معتقد» تفضي إلى حالة خدر وتحقق (اتاراكسيا) التي رامها الآخرون عبر روم المعرفة على نحو نشط.

تحدى البيرونيون «المعتقدات» بطرح «مظاهر» متباينة؛ حين تقر أن البرج دائري، أشير إلى أنه لا يبدو دائريا عن بعد. لدعم معتقدك، يتوجب عليك طرح معيار يبين علة صحته. وبحسبان أن المعيار نفسه قد يشكك فيه، محتم على محاولتك الدفاع عن رؤيتك الركون إلى متراجعة من المعايير أو الدوران في حلقة مفرغة، ما لم تصر بعناد على معيار تعجز عن تبريره. إذا كانت هذه صورة صحيحة لبنية تحدي المعتقدات، يبدو أنك لن تستطيع تجنب التسليم بأن الأمر لم يحسم.

خلال القرن السادس عشر، أصبحت أعمال سكتوس امبيركوس ومرتابين آخرين أكثر شهرة، وأصبحت المسائل المتعلقة بمعايير الحقيقة الدينية والقضايا المتعلقة بأسس العلم الجديد أكثر إلحاحا. في كتاب *Apology for Raimond Sebond*، يطرح مونتاني براهين ارتيابية بالعامية، ويشجع على ارتيابية أكثر شمولية، ترتاب في قدرة أي نسق من الأفكار على مقاومة الشك. ثمة مستخدم أقدم عهدا للمواضيع الارتيابية، هو اراسموس، الذي دافع عن الكنسية الكاثولوكية ضد الأفكار الإصلاحية؛ لقد استخدم براهين ارتيابية للهجوم على تعاليم لوثر واقترح (مثل سيكتوس) أن نمتثل بطريقة سلبية للمارسات القائمة على اعتبار أنه ليس هناك معيار متوفر للحقيقة يمكن الدفاع عنه ويمكن الثقة فيه حين نحاول نقدها. ولكن في زمن التهيج الفكري والديني، أفضت المواعظ البيرونية بخصوص كيفية العيش إلى نصائح متعارضة، وكثير، من أمثال لوثر، أصروا على أن الامتثال للعادات السائدة أسلوب فاتر في ممارسة الشعائر الدينية يخفق في الاستجابة إلى استحقاقات المسيحية. لا غرو إذن أن أصبحت الارتيابية الابستمولوجية مرتبطة على نحو متزايد بالتنوع الديني. وبالطبع، ما أن يسلم بقوة البراهين الارتيابية، حتى يصعب الحول دون استشراء الشك في كل مجالات الحياة، بما فيها العلم الحديث.

آل ديكارت على نفسه توفير أسس واثقة للعلم، الميتافيزيقا، والدين عبر هزيمة الارتيابية. لقد تطلب منه هذا صياغة أقوى البراهين الارتيابية الممكنة والتغلب عليها. عوضا عن الركون إلى تحديات مفردة، مقارانات فردية بين المظاهر، بحيث يشك في كل رأي يعرض له، احتاج إلى شكوك منظومية ترتاب في كل معتقداتنا. إمكان أن أكون أحلم يتحدى كل المعتقدات الحسية؛ إمكان أن أكون تحت تأثير شيطان ماكر (*malin genie*)* يتحدى أيضا المبادئ المنطقية والميتافيزيقية. ما لم يكن ديكارت قادرا على الركون على نحو مشروع إلى معيار يمكنه من رفض تلك الإمكانات، لن تكون أي من معارفنا آمنة. في *Meditations* (1641)، حاول ديكارت توفير مثل هذا المعيار. بحسبان أن قليلا من معاصريه اعتبر محاولته ناجحة، لم يورّث أخلافه من الفلاسفة سوى ترسانة أقوى من التحديات الارتيابية ووعي أقوى بأهمية التغلب عليها وصعوبته. «دحضه» للارتيابية جعلها أفضل حالا، وشجع إحساسا بقوتها تتوج في كتاب بيير بيل *Historical and Critical Dictoinary* (1697-1702).

غيّر ديكارت الفكر المتعلق بالارتيابية بطريقة أخرى، عبر طرح فكرة أن معرفة محتوى عقولنا أكثر يقينية من معرفتنا بالأشياء الخارجية. إشكالية العالم الخارجي، إشكالية تبيان كيف توفر معطياتنا الذاتية مبررا للاعتقاد في وجود أشياء خارجية، بدت لكثير من الفلاسفة المحدثين المسألة الأساسية في الارتيابية، رغم أنها كانت معروفة للمرتابين القدماء. ربما عمل هذا على تشويه فهمنا لقوة الارتيابية الفلسفية وأهميتها.

قامت الاعتبارات الارتيابية بدور في تطوير مقاربة امبيريقية جديدة للعلم في القرنين السادس عشر والسابع عشر. ارتأى كثير ممن كانوا مقحمين في تطور العلم الجديد، مثال مرسي وجاسندي في فرنسا، جون لوك وجون ولكنز في إنجلترا، أن البراهين الارتيابية تقوض دعاوى الميتافيزيقا الدوجماطيقية وأي زعم علمي بالكشف عن جوهر المادة التحتي. لقد زعم لوك أن

دراسة الطبيعة تفضي إلى آراء عوضا عن معارف، كما طرح جاسندي نسخة من النظرية الذرية مؤسسة على المظاهر. نتج قدر متزايد من التواضع في مزاعم الفروض عن وعي ارتيابي بحدود الفهم البشري.

يستبان هذا بوضوح في أعمال ديفيد هيوم. بعد أن اتفق مع منكري مطلب ديكارت بأن تكون مناهج البحث عرضة لمحكمة الارتيابية حتى يتسنى لها إنجاز اليقين، رام هيوم محاكاة نيوتن ودراسة الإدارك المعرفي عبر تشكيل تصور علمي في العقل. غير أنه خلص إلى أن معتقداتنا لا تتجاوز انطباعاتنا وأفكارنا إلا عبر توظيف استدلالات سببية لا أساس مشروعا لها. اليأس الذي تثيره هذه التهديدات لا يمكن تجنبه إلا لأننا، حين نلتفت عن الفلسفة والعلم، عاجزون نفسيا عن حمل اكتشافها محمل الجد. إننا نستدرج بشكل طبيعي إلى الأبحاث الفلسفية، لكننا نجد نتائجها منافية للعقل ولا تصدق.

غير أن هيوم اعتقد أن «للاقتناع بقوة الشك البيروني، وباستحالة تحرر أي شيء منه، باستثناء قوة الغريزة الطبيعية القوية» أثرا مفيدا. بقيامها بتعميق إحساسنا بالتواضع، تثنينا عن عزو أهمية كبيرة للنظرية؛ إننا نصبح واعين بحدودنا المعرفية. رغم أننا نستطيع الإفادة من النتائج العلمية (في حين نظل مرتابين في كونها الكلمة الفصل في الأشياء)، لن نسمح لها بتقويض ما كان يمكن أن يكون في غيابها معتقدات وأفكار قيمة. حين تشجع الفلسفة الارتياب في موثوقية معارفنا، من المعقول أن نبسط تلك االارتيابية على الفلسفة: إنها تصبح نشاطا مفيدا، دون أن تصبح نشاطا بمقدوره توفير معرفة دوجماطيقية.

باستمرار كان هناك من يرد على التحديات الارتيابية بشجبها على نحو صبور بوصفها حيلا لا أحد يحملها محمل الجد، ما يبرر تجاهلها. منذ عهد هيوم، طرح أساسان عقلانيان لشرعية هذا الرد. على اعتبار أن هذه الشكوك الارتيابية قد طرحت بطريقة طبيعية، على نحو يشبه تحديات نستخدمها باستمرار، نريد أن نعرف لماذا تعد مختلفة. يتوجب أن نشرح كيف أنها لا تبيّن أن أبحاثنا محكومة بأهداف معرفية نعجز عن تحقيقها. ثمة حاجة إذن لتبيان أن البراهين البيرونية والديكارتية «غير طبيعية» أو غير مناسبة.

أصرّ فلاسفة «الحس المشترك»، منذ القرن السادس عشر، على أنه بمقدور طلب مبررات وتحدي ملاءمتها أن يشوه بنية التبرير. توماس ريد شخصية مهمة في هذا الموروث الذي يشتمل على مفكرين في القرن العشرين من أمثال ج.إي.مور. الاعتقاد في وجود عالم خارجي مثلا ليس شيئا تدعمه براهين أو مبررات فردية؛ لقد قاوم الزمن «وكل شيء في صالحه، ولا شيء ضده». إن المرتابين يرغموننا على التعامل معه على أنه فرض من ضمن الفروض، بحيث يحتاج إلى نوع من الدفاع يلائم الفروض موضع الجدل. لكن مثل هذه اليقينيات تعمل بشكل مختلف عن الفروض العادية. الراهن أن أي شيء يمكن أن نطرحه كبرهان عليه أقل يقينية منه. إنني لا أستطيع أن أطرح دليلا على اعتقادي بأنني في روما، لأن أي دليل يقترح خلاف ذلك سوف تضعف الثقة فيها تلقائيا لكونه يتعارض مع مثل هذه الحقيقة البينة.

في المقابل، يجادل كانت بأن المرتابين يطرحون السؤال الخطأ: لا ريب أننا نحتاز على معرفة، والمهمة الفلسفية إنما تتعين في تبيان كيف أن هذا ممكن. من هذا يخلص إلى أن معرفتنا تتعلق بالعالم الامبيريقي، الذي تتحدد خصائصه بخصائص العقل المشكّلة. قد تتحدى البراهين الارتيابية قدرتنا على معرفة عالم النيومينا، عالم الأشياء في ذاتها، ولكن على اعتبار أن هدف بحثنا هو تطوير معرفة بعالم مشكَل من قبل تكويننا المعرفي، فإن هذه البراهين لا تمس نوع المعرفة الوحيد الذي يهمنا.

سي.جي.هـ

***المرتابون القدماء.**

J. Annas and J. Barnes (eds.), *The Modes of Scepticism: Ancient Texts and Modern Interpretation* (Cambridge, 1985).

M. Burnyeat (ed.), *The Sceptical Tradition* (Berkeley, Calif., 1983).

C.J. Hookway, *Scepticism* (London, 1990).

R.H. Popkin, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza* (Berkeley, Calif., 1979).

*** الارتيابية الأخلاقية:** انظر الأخلاقية، الارتيابية.

*** الارتيابية في الدين:** انظر الدين، الارتيابية في.

*** المرتابون القدماء.** تشير الكلمة اليونانية *sketikoi* إلى الفلاسفة الذين يزعمون أنهم مقحمون دوما في «أبحاث» أو «اعتبارات» *(skepsis)* للأسئلة. عادة ما يعتبر بيرون الإيلي (حوالى 360 – حوالى 270 ق.م.) مؤسس هذه المدرسة. على ذلك، غالبا ما يلحظ المرتابون ومؤرخو *الارتيابية أن ثمة نزوعا شطر رفض مختلف دعاوى المعرفة عبر تاريخ الفلسفة اليونانية. مثال ذلك،

يبدي اكسينوفانس، بارمنيدس، وديمقريتس ريبة بدرجة أوأخرى بخصوص مزاعم المعرفة بالواقع. إنكار المعرفة في مجال أو أكثر من مجالات البحث لا يميز المرتابين على نحو خاص. عوضا عن ذلك، فإن ما يميزهم هو تبنيهم براهين شاملة ضد مزاعم دوجماطيقية ورؤيتهم في النتائج المرحب بها للموقف الارتيابي.

يقال إن بيرون كان رساما بالتدريب. ربما لم يكن مؤلف البراهين الاصطلاحية التي ميزت لاحقا تفكير أتباعه، وقد اشتهر بهدوئه وتواضعه اللافتين، ولا ريب أن المعجبين به ارتأوا أن هذه المزايا إنما نجمت عن رفضه إلزام نفسه بأية مزاعم دوجماطيقية.

تتعين الاستراتيجية الارتيابية الأساسية في الجدل بأن أنواع الإقرارات التي يصدرها الدوجماطيقيون يفترض أن تكون مشتقة من معطيات أولية من قبيل الإدراكات الحسية. غير أن هذه المزاعم، فيما يجادل المرتابون، ليست مضمونة إلا إذا كانت المعطيات تستلزمها. يمكن استخدام براهين متنوعة . ما يسمى «بالمجازات الارتيابية» . لتبيان أن الاستلزام المفترض وهمي. الواقع أن الشاهد الوحيد الذي يقبله المرتاب هو الشاهد الملزم. وفق هذا، لا أحد أكثر تبريرا في قبول مزاعم الدوجماطيقيين من قبول عكسها. الاستجابة العقلانية الوحيدة إنما تتعين في القول «لا أقبل س أكثر من قبولي نقيضها»، مهما كانت س. ما النتيجة المفترضة للخلاص على هذه الشاكلة من مزاعم الدوجماطيقيين؟ خدر العقل وغياب الاهتمام القلق بالمعرفة المعززة للحياة المزعومة.

لا غرو أنه ليس هناك مدرسة فلسفية مؤسسة على السلبية الهزيلة التي تقول بها الارتيابية. على ذلك، كان لبيرون تابع، تيمون فيلوس (حوالى 320-حوالى 230)، ترحّل إلى إيلس حين كان صغيرا ثم وصل إلى أثينا لتحدي الدوجماطيقيات السائدة وفق مذهب معلمه. ساغ تيمون هجومه على الدوجماطيقيين في شكل *silloi* أو قصائد ساخرة، بقيت أجزاء منها.

التطور الأساسي الذي طرأ على الارتيابية في القرن الثالث هو طرحها من قبل ارسكيلاوس في *أكاديمية أفلاطون. بحسبان أن الدوجماطيقية المهيمنة آنذاك هي *الرواقية، وجّه ارسكيلاوس والمرتابون الأكاديميون براهينهم المدمرة التي تعاظم قدر تشذيبها ضد مزاعم الرواقيين في اللاهوت وعلم الأخلاق. لا ندري إلى أي حد تأثر ارسكيلاوس ببيرون وما إذا كان اتصل بتيمون، لكن ملهم هذا الهجوم الارتيابي لم يكن بيرون بقدر ما كان سقراط. لقد كان نسبة لهم، قولا وعملا، نموذجا لكيف يتوجب على المرء أن يستجيب للإقرارات الدوجماطيقية ولنتائج مثل هذه الاستجابة.

أشهر مرتابي الأكاديمية بعد ارسكيلاوس هو كارنيدس. تقترح الشواهد التاريخية أنه طور نظرية ابستمولوجية في الاحتمالية بدا أنها تروم التلطيف من حدة البدائل المتطرفة . المعرفة اليقينية أو الجهل . التي تقرها الارتيابية البيرونية.

انتهت العودة إلى الدوجماطيقية ضمن الأكاديمية، أي الأفلاطونية، في القرن الأول ق.م. ببعث البيرونية على يد اينيسيديموس، الذي احتفظ جزئيا بنسخته من الارتيابية على يد مؤرخ الارتيابية العظيم سيكتوس امبيريكوس.

يمكن للارتيابية أن تكون موضعية أو شاملة، فقد يكون المرء مرتابا في المعرفة بوجه عام أو مرتابا بمجال مفرد بعينه من مجالاتها. التاريخ المتأخر للارتيابية حاشد بمحاولات الجمع بين الارتيابية الموضعية، مثل الارتيابية في المعرفة الدينية، مع مزاعم معرفية حيوية في مجالات أخرى، مثل العلم. تم تبني مثل هذا النهج حتى من قبل المدافعين عن الدين، الذين رغبوا في إقرار أن الإيمان الديني يتجاوز نطاق ما يمكن أن يعرف علميا.

ل.ب.ج.

J. Annas and J. Barnes (eds.), *The Modes of Scepticism: Ancient Texts and Modern Interpretations* (Cambridge, 1985).

J. Barnes, *The Toils of Scepticism* (Cambridge, 1990).

M. Burnyeat (ed.), *The Sceptical Tradition* (Bekeley, Calif., 1983).

L. Groarke, *Greek Scepticism* (Motreal, 1990).

* **الاريحية.** أن تكون أريحيا أن يستحوذ عليك من قبل رغبة في خير الآخرين واستعداد للممارسة ذلك النشاط الخير. وعلى اعتبار أن خير الآخرين يتخذ أشكالا مختلفة، فإن الأريحية تتطلب مجموعة من الاستجابات المختلفة. هكذا قد تتخذ الأريحية شكل الشفقة، الرحمة، الحنو، أو الكرم.

في حين أن الأريحية بمعناها المناسب موقف عام من الإرادة الخيرة يتخذ قبالة الآخرين وفق الأشكال المحددة التي قد تتشكل بها مثل هذه الإرادة، أصبح هذا المصطلح يستخدم في الآونة الأخيرة بمعنى أضيق بكثير، بحيث يشير إلى أفعال الإحسان. يقع فعل الإحسان حين يوهب دون قسر نفع بعينه من قبل شخص موسر إلى آخر في حاجة إليه. إن هذا التضييق

لدلالة الأريحية يعني أن ما كان في البداية مصطلحا يستخدم لوصف موقف تجاه الآخرين لا يجادل أحد في كونه مرغوبا قد غدا يستخدم ربما لإظهار سخاء الموسرين على المعدمين بمظهر حسن، الأمر الذي يثير الشكوك حول قيمة الأريحية من و جهة نظر أخلاقية.

غالبا ما تعالج المسألة المتعلقة بالأهمية الأخلاقية للأريحية عبر مقارنتها بالفضيلة الغيرية الأساسية الأخرى: *العدالة. يقال إن الأريحية ترتهن مثلا بمشاعر المرء تجاه أغياره، في حين أن مطالب العدالة يعتد بها العقل ولا تتوقف على تقلبات قدرة الفرد الانفعالية. يعزى هذا التباين إلى حد كبير إلى تأثير تصور هيوم في الأريحية الذي اعتبرها فضيلة طبيعة مؤسسة عاطفيا، ما حدا بالبعض أن يستنتج أنها ليست محايدة ولا قابلة في النهاية للتقويم العقلاني. بيد أن هناك تصورات أخرى للأريحية تتنكب هذا النقد. *النفعية مثلا قد توصف بأنها نظرية في الأريحية العامة تنكر أي ارتباط ضروري بين الشعور والسلوك الصحيح. على ذلك فإن تعريفها المسرف في الاشتراطية للأريحية يواجه نصح هيوم بوجوب أن نقوم بمعايرة وانتقاد علاقاتنا الأخلاقية من منظور عاطفي. ثمة تباين آخر بين العدالة والأريحية يكمن في إقرار أن كون العدالة معنية بالتعريف بما هو واجب تجاه الآخرين، يستلزم أنها هي التي تحدد تخوم ما نحن ملزمون أخلاقيا بالقيام به، في حين أن الأريحية المعنية بما هو مرغوب فيه أخلاقيا تظل في نهاية المطاف فعلا اختياريا. على ذلك، فإن هذه الرؤية إنما تعكس الحكم الذي لا يعنى الكثيرون بتبريره والذي يقر أن العدالة تحتاز على أهمية أخلاقية طاغية.

قد يكون من الخطأ أن نعتبر العدالة والأريحية مستقلين ومتنافيين على هذا النحو؛ يبدو أن ثمة ترابطا منطقيا بين هذين المفهومين، ما يحول دون تحليل الواحد منهما بمعزل عن الآخر. وإذا كان هناك ارتهان منطقي بينهما، بمعنى أنهما مترابطان ليس فقط على مستوى مفاهيم فردية بعينها لهما، بل وفق أي مفهوم مترابط لهما، فإن الفهم التام لمفهوم أي منهما، أو تحقيق مفهوم مناسب لأي منهما، إنما يتطلب التصريح بالمفهوم الآخر الذي يستلزمه والذي هو مشتق منه جزئيا.

ب.و.

D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, ii.

T.A. Roberts, *The Concept of Benevolence* (London 1973).

*** ريد، توماس (1710–96).** يذكر عن استحقاق بوصفه أشهر نقاد هيوم، وهو ابن رجل دين مسيحي درس في مدرسة أبيردان للنحو وفي كوليج مارشال. أول وظيفة امتهنها كانت رجل دين برسبتيري. أثناء انشغاله بوظيفته الثانية، مكتبي في مارشال، نشط في الأوساط الفلسفية. وظيفته اللاحقة، كاهنا في كاتدرائية أبريشية، حصل عليها بفضل رعاية كنجز كوليج، أبيردين، ما جعل المجلس يحتج وجعل بعض أعضائه يقومون بالاعتداء عليه. آنذاك كان عامل فلك ماهرا. عرض مقالة في الكمية على الجمعية الملكية في لندن. بعد ذلك أصبح عضوا لمجلس الجامعة في الفلسفة في كنجز كوليج. هناك نشر *An Inquiry into the Human Mind, on the Principles of Common Sense* (1764) أكثر أعماله لفتا، حيث جمع بين الفلسفة والعلم. في السنة نفسها، بتحسن الاعتراف بموهبته، حل بديلا لآدم سمث أستاذا للفلسفة الأخلاقية في جلاسكو. نشر كتاباه *Essays on the Intellictal Powers of Man* (1785)، و *Essays on the Active Powers of the Human Mind* (1788) بعد تقاعده في السبعين من عمره. استخدم هذا الكتابان بشكل سائد بوصفهما كتبا تدريسية، خصوصا في أمريكا. بعد ذلك أسهم في تأسيس مشفى جلاسكو كونه كان يركن دوما إلى رعاية الآخرين، كما قام بدعم الثورة الفرنسية، لكن أمله خاب بسبب شططها. أصبحت أعماله جزءا رسميا من منهج الجامعات الفرنسية التدريسي.

كتب كثيرا ولكن باقتدار. هدفه هو عرض مكامن الخطل في «النسق المثالي»، والاستعاضة عنه «بمبادئ *الفهم المشترك»، التي هي نوع من *الواقعية. يعمل العقل وفق مبادئ فطرية خاصة بالمفهوم والاعتقاد يتحداها النسق المثالي، الذي ناصره ديكارت، لوك، باركلي، هيوم، فضلا عن آخرين. بخصوص الاعتقاد في العالم الخارجي، العقل عنده مشكّل بحيث تسبب *الإحساسات تلقائيا الاعتقاد في أشياء خارجية. الإحساس برائحة مثلا يسبب الاعتقاد في وجود سبب خارجي للإحساس. الاعتقاد ليس مشتقا وليس عقلانيا بل مسبب من قبل حدوث الإحساس. هكذا يحل ريد *الإدراك الحسي إلى إحساس واعتقاد فيما يسبب الإحساس. يرد ريد على ديكارت ولوك، اللذين يقران وجود عالم مادي خارجي ندركه حسيا عبر تمثلات حسية، بقوله بأن الإحساسات غير قادرة على تمثيل الأشياء المادية لأنها لا تشبهها بأي حال. ضد باركلي وهيوم، اللذين يجادلان بأننا نعتبر الإدراكات الحسية أشياء خارجية، يقر استحالة هذا الاعتبار لأن اختلاف

تلك الإدراكات عن هذه الأشياء واضح بداهة للحس المشترك. باختصار فإن النسق المثالي لا يعترف بالفروق النوعية الواضحة بين الإحساسات والأشياء. دور الحس ليس تمثيليا بل دلالي. الطريقة التي يدل بها الحس على علته الخارجية غير قابلة للتفسير ولا ريب أنها غير عقلانية. لأن الإحساسات لا تشبه الأشياء فإنها لا تهب محتوى للاعتقاد في أشياء خارجية، باستثناء حالة الكيفيات الثانوية، مثال الرائحة، الطعم، واللون، التي تدرك كأسباب خارجية للإحساسات، لكنها أسباب ذات طبيعة غير محددة. إحساسات الكيفيات الأولية، خلافا لإحساسات الثانوية، تهيئ الفرصة لمفاهيم بيّنة للخصائص الخارجية التي تسببها. هذا يشكل تخليا مهما عن تمييز لوك بين الأولي والثانوي.

كان ريد نصيرا متحمسا للمذهب الحدسي، حيث جادل بأننا نطور بشكل طبيعي القدرة على الحكم بما يتوجب على المرء القيام به. لقد فشل هيوم في رؤية أن الاستحسان قدرة على الحكم وليس شعورا. ما نحكم به، خلافا لما نشعر به، إما أن يكون صادقا أو باطلا ويمكن أن ينقض. لقد أكد ريد أهمية *الإرادة الحرة بوصفها شرطا لاستحقاق الثناء أو اللوم، حين يكون لدى المعني القدرة على تحديد ما يريد وفق مفاهيم الخير والشر. الإرادة الحرة ليست متسقة مع الضرورة لكنها تتسق مع المعرفة المسبقة، بقدر أنها متسقة مع الذاكرة.

نقد ريد غالبا ما يكون صحيحا، ونظريته الإيجابية مستلهمة أحيانا، كما في محاولته، في نقاش الشكل المرئي، المواءمة بين الحقيقة البصرية والخيال الفلسفي. هنا يتخلى عن نظريته الأصلية في الإدراك الحسي، حين يقر أن ما ندركه مباشرة هو «الشكل المرئي» الذي هو شيء حقيقي يسقط على الشبكية، شكل يمثل العلاقات المكانية لأجزاء الشيء الخارجي. ليست لدينا إحساسات بالشكل المرئي. هكذا يحتفظ ريد بمبدئه الأساسي الذي يقر أن الإحساس لا يشبه شيئا خارجيا، بينما يقر أننا على وعي مباشر بشيء - الشكل المرئي - الذي يمثل بالفعل شيئا خارجيا. لقد أمّل ريد في أن يرد هيوم على انتقاداته، غير أن إجابة هيوم المتعالية اقتصرت على نصحه بتجنب الاسكوتلندية وأن يحسّن من لغته الإنجليزية.

ف.هـ.

Keith Lehrer, *Thomas Reid* (Loondon, 1989).
Thomas Reid: *Inquiry and Essays*, intro. R.E. Beanblossom, ed. R.E Beanblossom and Keith Lehrer (Indianapolis, 1983) .
D. Schulthess, *Philosophie et sens commun chez Thomas Reid* (Berne, 1983).
P.B. Wood, *Thomas Reid and the Scottish Enlightenment* (Toronto, 1985).

* **ريدكتيو آد أبسردم** [برهان الخلف] (reductio ad absurdum). إحدى استراتيجيات الإثبات التالية:

1. تثبت القضية س بافترض سلب س بوصفه مقدمة والبرهنة على أن هذا الافتراض، صحبة مقدمات أو مبادئ سبق إثباتها، يفضي إلى تناقض. يعرف أيضا باسم الإثبات غير المباشر.

2. يثبت سلب القضية س بافترض س بوصفها مقدمة والبرهنة على أن هذا الافتراض، صحبة مقدمات أو مبادئ سبق إثباتها، يفضي إلى تناقض.

وفق ترميز *الحساب القضوي، إذا كانت كل من $(-P.Q) \rightarrow R$ و $(-P.Q) \rightarrow -R$ قابلتين للإثبات وكانت Q وصلاً لمقدمات تم إثباتها، فإن تناقضاً $(R.-R)$ يلزم عن ذلك، وهذا يكفي لإثبات ردكتو لـ P

ر.ب.م.

*ريدكتيو آد امبوسبل.

B. Mates, *Elementary Logic* (Oxford, 1972).

* **ريدكتيو آد امبوسبل** (reductio ad impossible). إثبات لقضية يتضمن البرهنة على أن سلبها يستلزم تناقضا؛ على اعتبار أن التناقض يستحيل صدقه، يستحيل صدق ما يستلزمه التناقض. من الأمثلة الكلاسيكية إثبات أن جذر 2 كمية صماء وإثبات أن هناك عددا لا متناهيا من الأعداد الأولية. يسمى أحيانا بالإثبات غير المباشر، ويسمى عادة *ريدكتيو آد أبسردم، رغم أن هذا المصطلح يسري أحيانا على براهين ما يستلزم فيها مجرد قضية يتضح بطلانها لا تناقضا.

م.سي.

* **ريشي، باول (1913–).** فيلسوف ومنظّر فرنسي في الصور الرمزية. تحدد مشروعه منذ الخمسينيات في اتخاذ منزلة وسط بين «صراع التأويلات» الذي تعزز بين مختلف مدارس النظريات اللغوية، التأويلية، والأدبية. عنيت أعماله المبكرة خصوصا بالمناظرة بين *الفينومونولوجيا و*البنيوية، التي رامت تأويل اللغة في تجلياتها الإبداعية (أي الرمزية، المجازية، أو الفنية)، حيث صادرت الأخرى على ميثودولوجيا صورية سلمت، متأسية بسوسير، بأولية الرمز والنسق على المحتوى التعبيري. يشوب هذا العمل غالبا مسحة لاهوتية لافتة، اتضحت خصوصا في كتب (مثال *The*

(*Symbolism of Evil*) رام فيها ريشي عقد علاقة بين مدارس الفكر الراهنة والحركات المبشرة بها في تاريخ الموروث التفسيري اليهودي والمسيحي. إذا كان هناك موضوع أساسي احتاز على اهتمامه آنذاك، فهو فكرة أن كل التفسيرات تتشارك في تأويل مزدوج («سلبي» و«إيجابي»). هذا هو برهان كتابه *Freud and Philosophy.* من منحى ، يتضمن علم النفس «علم آثار» للمعاني والبواعث والرغاب، محاولة للتنقيب عن طبقات لاواعية من الذاكرة المقموعة أو المتسامية. من منحى آخر . من جانبه الاستشرافي أو التخليصي . يشير مشروع فرويد إلى طريقة تنفيذ وتجاوز عبر ذلك الظرف بتوفير للمتحلي بالصبر إمكانات متجددة من المعرفة الذاتية والإشباع الإبداعي.

يجد ريش ديالكتيكا قريب النسب يعمل ضمن النظريات الماركسية في التأويل ونظريات ذات توجهات سياسية أخرى. هنا أيضا ثمة لحظة سلبية (مزيلة للغموض) من النقد الأديولوجي ربطت بعلم تأويل إيجابي . طوباوي على نحو متضمن . للتجاوز. وفق هذا النهج، يمكن أن نفهم لماذا استطاع ريشي تجنب نوع التفكير المستقطب والخطابيات الملازمة التي ميزت كثيرا من المناظرة الراهنة. لكنه يجادل مع البنيوية و*مابعد البنيوية دفاعا عما يعتبره موقفها السلبي الصارم فيما يتعلق بمسائل الدلالة، الذاتية، والحقيقة. أعماله المتأخرة في المجاز والسردي تبين مرة أخرى أنه يتعامل مع هذه المسائل عبر حوار يناقش بصبر كل أطراف المناظرة في حين يروم تجاوز متناقضاتها (العقيمة عادة).

سي.ن.

Paul Ricoeur, *The Conflect of Interpretation : Essays in Hermenutics*, tr. Don Ihdel et al. (Evanston, Ill., 1974).
Time and Narrative, 3 vols. (Chicago, 1984-7).

*** ري كوجيتانز** (re cogitans). حرفيا «الشيء المفكر». في التأمل الثاني، يستخدم ديكارت عملية شك منتظمة ليخلص إلى أنه «بالمعنى الدقيق مجرد شيء يفكر، أي *عقل أو ذهن أو فهم». في التأمل السادس، يقارن بين *re cogitans* أو العقل بـ *res extensa* ")الشيء الممتد» أو الجسم)، ويجادل بأن العقل «متميز حقيقة عن الجسم وليس بمقدوره العيش بدونه».

جي.كوت.

*النفس؛ الثنائية.

N. Malcolm, "Descartes' Proof that his Essence is Thinking", in W. Doney (ed.), *Descartes* (London, 1967).

*** رينوفييه، تشارلز برنارد (1815–1903).** فيلسوف فرنسي نصير للشخصانية استخدم النهج النقدي عند كانت في تطوير تعددية تعد وفقها المصادفة، الزمن، الجدة، والحرية كينونات غير قابلة للرد في حين تنكر وجود المطلقات واللانهائيات. رغم أنه لم يشغل أي منصب أكاديمي، كان من أكثر الفلاسفة غزيري الإنتاج في التاريخ الفرنسي.

أثرت نزعته *الامبيريقية بقوة في «امبيريقية وليام جيمس المتطرفة». نزعته الإيمانية التي أقر فيها أن الاعتقاد إرادي (شكل متطرف مما يسمى اليوم *الإرادية العقيدية) أنقذت جيمس من اكتئاب انتحاري عام 1870، وهي أزمة نتج عنها مذهب جيمس في «إرادة الاعتقاد».

توكيد رينوفييه على حرية الاعتقاد دعمته نزعة لاحتمية المصادفة فيها جانب لا يرد من الطبيعة، وهي إنكار للحتمية تبناه جيمس أيضا. هاجم أيضا مفهوم اللاتناهي، وإلى أن توفي ظل جيمس يصارع زعم صديقه بأن اللاتناهي فكرة متناقضة ذاتيا.

ب.هـ.هـ.

Raalph Bbarton Perry, *The Thought and Caracter of William James* (Bboston, 1936), i. 645-710.

ز

* **الزائف، العلم.** مصطلح أسيء استخدامه ابستمولوجيا وأثار محتواه جدلا. الجانب الأكثر عمومية في الموقف هو الذي يحاول فيه قطاع من الجماعة الابستمولوجية تنبيه قطاع آخر إلى أن مبادئ بعينها قد حصلت على منزلة ابستمولوجية دون وجه حق. ثمة ملامح مهمة لهذه النقاشات تتعارض مع الافتراض الفلسفي الشائع المتعلق بمركزية القابلية للاختبار. غير أنه يبدو أن القابلية للاختبار لا تبرئ، كما أن عوزها لا يدفع التهم. إذا استشرنا الأسس المتضمنة في تقويمات مضادة سوف نكتشف أن الاعتراضات موجهة عادة إلى مزاعم زائفة من قبيل عدم مضمونية المبدأ عوضا عن عدم قابليته للاختبار. من يقر أن كاسيوس مخطئ، وأن الخلل في نجومنا دون أن يستطيع أن يحدد أيها، إنما يطرح زعما غير قابل للاختبار، ولكن يتوجب ألا يخلط وفق ذلك التصور بشخص يحدثنا عن أبراج سعدنا.

ثمة أساس يبدو متعلقا يتعين في الإخفاق في الرضوخ لتقارير تكذيبية متكررة. غير أنه من المسلم به أن ليست هناك قواعد تحدد متى يتوجب التخلي عن المبدأ وأن هناك مناسبات سلك المتشبثون بنظرياتهم فيها على نحو صحيح. فضلا عن ذلك، فإن عدم الرضوخ غالبا ما يكون وصفا مضللا لممارسة أكثر ضررا ـ تضمين أن المبدأ قد حصل على أدلة كثيرة في حين أن مبلغ ما يمكن تبيانه هو إمكان مواءمته مع مكذباته البادية. إن حكاية بوبر عن إدلر، التي حاول وفقها إدلر التخلص من تكذيب ظاهر بالركون إلى «ألف من خبراته» وقوبل باستجابة ساخرة مفادها «أنه حصل الآن على الخبرة الأولى بعد الألف»، إنما تبين ممارسة سيئة متميزة وأكثر تعلقا من المثابرة غير المبالية ـ أن إلدر سوف يوظف قدرته على تحويل قوة المكذب دليلا آخر على نظريته.

أيضا فإنه ليس بمقدور الرضوخ للتقريرات المكذبة أن يشكل ردا على التهمة، إذا لا يندر أن يسلّم بكرم باستثناءات مبدأ عام في حين تكون الحالات المزعوم التحقق منها التي تشكل موضع تفاخر النظرية معوزة لتبرير عقلاني. تنازل فرويد، حين أقر أنه ليست كل الأحلام تحقيق لرغاب بسبب تواتر أحلام مرضية بالحرب حلم بها مرضى عصابيون، لا يبرئ ساحة نظريته في الأحلام من الشك إذا لم يكن هناك مبرر للاعتقاد بأن تقريراته عن الحالات المؤيدة كانت نتاج مناهج تأويل تعسفية.

يقترح بوبر أهمية نزاهة الباحث. ما أن نلحظ أن تهمة العلم الزائف لا تتضمن فحسب عوز للملاءمة المنهجية بل تشتمل أيضا على أحكام لاسبيل لتخمينها تتعلق ببواعثها غير المقبولة، سوف يكون العجز عن تتبع النقاشات المطولة أقل غرابة. من يصف مذهبا أو ممارسة أبستمولوجية بأنها علم زائف عادة ما يستيجب إلى جشتالت قد يقوم بعد ذلك بعقلنته على نحو مشوش وفق أية رؤية سائدة في طبيعة العلم. قد نرغم في النهاية على إقرار أن العلم الزائف هو ما يقوله الدوق النجتون عن الجاز ـ يستحيل تعريفه لأن المسألة مسألة كيف يبدو صوته.

ف.سي.

*الزائفة، الفلسفة.

Ernest Gellner, *The Psychanalysis Movement* (Llondon, 1985).

Terence Hiines, *Pseudo-Science and the Paranormal* (Buuffalo, NY. 1988).

* **الزائفة، الفلسفة.** تكمن في تفكرات تتظاهر بأنها فلسفية، لكنها عقيمة، يعوزها الاقتدار، تعاني من خلل

من حيث الجدية الفكرية، وتعكس التزاما غير كاف بمطاردة الحقيقة. وعلى وجه الخصوص، فإنها تشتمل على نقاشات توظف أدوات التأمل الفلسفي العقلانية تحقيقا لمصالح مغايرة للبحث الجاد . تغذية مصالح القوى أو التأثير الأيديولوجي أو الإجادة الأدبية أو شيء من هذا القبيل. (الراهن أن الفلاسفة بوجه عام ينزعون إلى توجيه تهمة عدم كفاية الجدية والإقناع الفكريين إلى الذين ينتمون إلى مدارس فكرية مختلفة فيما يتعلق بمسائل المبدأ الاساسي).

نادرا ما يعترف بمثل هذا العجز من قبل الأنصار في تصوراتهم لكنه يستبان في اعتراضات الخصوم. من الأمثلة المهمة نظرية اللاصدق التي يعزوها السقراطيون الأفلاطونيون إلى سوفسطائيي العهد القديم، نظرية الصدق المتعارض التي تعزى لمن يسمون بالرشديين من قبل المدرسيين الوسيطيين، العدمية المتطرفة التي تعزى أحيانا لمرتابي عصر النهضة، واللاعقلانية والنسبية التي تلصق بالوجودين وما بعد الحداثويين من قبل الفلاسفة الأكثر تقليدية في عصرنا هذا. المتحمسون الأكثر تطرفا للتفكيك المستلهم من دريدا مثال صارخ. ذلك أنه لا يجدي كثيرا في التلاعب بشبكات نصية مفصلة كي تثبت أنه ليس بمقدور أي نص أن يحمل تكوينا تأويليا مستقرا. إذا كانت النصوص عاجزة عن تبليغ أية رسالة محددة، من البين أنه لا جدوى من محاولة تبليغ هذا الدرس عبر وسائل نصية.

اللقب «زائف» مغر على نحو خاص في وصف الذي يستخدمون موارد العقل لدعم الزعم بأنه لا سبيل لتحقيق العقلانية في مسائل البحث. ذلك أن ممارستهم تقوض تعاليمهم على نحو بيّن. بخصوص ما لا سبيل لتناوله بالإقناع الفلسفي، يتوجب على الفلاسفة أن يظلوا صامتين.

ن.ر.

*الأيديولجيا؛ الزائف، العلم؛ الفلسفة، عالم، والعالم السفلي.

Avner Cohen and Marcelo Dascal (eds.), *The Institution of Philosophy: A Discipline in Crisis* (La Salle, Iill., 1989).
Hugh J. Silverman and Gary E. Aylesworth (eds.), *The Textual Sublime: Deconstruction and its Differences* (Albany, NY, 1990).

*** الزائف، الوعي.** مصطلح ماركسي يشير إلى الإدراك الاجتماعي الذي يتجلى في *الأيديولوجيا والجاهل بقاعدة طبقته. الراهن أن هذا المصطلح لم يرد في كتابات مؤسسي الماركسية إلا مرة واحدة، في رسالة كان بعث بها إنجلز في مرحلة متأخرة: «الأيديولوجيا عملية ما يسمى بالمفكر، ولكن وفق وعي زائف. القوى المحركة الحقيقية التي تدفعه تظل مجهولة عنده؛ خلافا لذلك ما كان لها أن تكون عملية أيديولوجية» (رسالة إلى فرانز مهرنج، 14 يوليو 1893).

أي.و.و.

*** المزدوج، الأثر.** «تعليم الأثر المزدوج» مبدأ في فلسفة الفعل يستخدم في الخيار والتقويم الأخلاقيين. في كثير من الأفعال، نستطيع تحديد الغاية المركزية المقصودة مباشرة التي تم اختيار الفعل والقيام به من أجلها. على ذلك، في الأحوال العادية تكون هناك أيضا آثار جانبية لعملية تحقيق الغاية أو لإنجازها، قد تكون معروفة قبل القيام بالفعل. يقر تعليم الأثر المزدوج أنه قد يجوز القيام بفعل خيّر مع الدراية بأنه يفضي إلى نتائج سيئة، غير أنه من الخطأ دائما القيام قصدا بفعل شائن من أجل النتائج الحسنة التي تنجم عنه. قد تثار بعض الإشكاليات الأخلاقية، وقد تحل، عبر اعتبار ما إذا كان شيء سيئ ما نتيجة مباشرة، أو مجرد أثر جانبي، لقصد أو فعل بعينه. موت شخص نتيجة لعمل قمت به أمر سيئ، لكن قصد موته مباشرة يبدو أكثر سوءا من قصد نفع تعلم أنه قد يعجل من موت شخص ما. استخدام حبوب مسكنة للألم تقصر من فترة الحياة المتوقعة مثال نمطي. بسط هذا الضرب من الاستدلال على *القتل دفاعا عن النفس (مثلا) أو على إجراء عملية لإنقاذ حياة حامل بحيث ينجم عن ذلك موت الجنين مسألة فيها نظر.

ن.جي.هـ.د.

ثمة نقاش مفيد في:

Philippa Foot, 'The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect', in Virtues and Vices (Oxford, 1978); Jonathan Glover, *Causing Deaths and Saving Lives* (Harmondsworth, 1977).

*** المزدوج، البال.** اقتبسها كيركجرد من جيمس 8:4 «طهروا قلوبكم من البال المزدوج»، لوصف الفشل في القيام بالسلوك الأخلاقي بسبب إخضاعه لأهداف فوق - أخلاقية (مثال الثواب على القيام به أو تنكب العقاب بسبب عدم القيام به). إنه يشتمل القيام بالفعل الخيّر شريطة أن يقوم به المرء نفسه، مع الاعتزاز بأن ذلك ليس كذلك. طهر القلب، «أو إرادة شيء واحد»، هي القدرة على تصور صنيع المرء على أنه تجسيد للرضا

الروحي الذي يعد، من منظور العقلية المزدوجة، غاية يتوجب تحقيقها، هنا أو في الحياة الآخرة، عبر ذلك الصنيع.

أي.هـ.

S. Kierkegaard, ***Purity of Hearts and to Will One Thing*** (New York, 1958).

* **المزدوجة، الحقيقة**. يصادر مذهب الحقيقة المزدوجة على منطقتين متمايزتين من الخطاب، المنطقة الفلسفية والمنطقة اللاهوتية، يعطيان إجابتين مختلفتين دون أن يكونا متنافيتين للمسائل نفسها، مثال مسألة خلود الروح، سرمدية العالم، كمال الحياة البشيرة الفردية. يرجع أصل هذا المذهب إلى المواجهة التي حدثت بين الفلسفة اليونانية ولاهوت القدرة الكلية والغموض في الإسلام، وقد ارتبط بابن رشد الذي حاول في «فصل المقال» تبرير معيار مزدوج لحقيقة للعامة وحقيقة للفيلسوف، ما أثار عليه حنق علماء اللاهوت المسلمين والمسيحيين، وأفضى إلى إدانتي باريس من قبل الأسقف تمبر عام 1270 و 1277، اللتين تورط فيهما بيوثيوس تورطا أساسيا، كما أفضت إلى محاولات القديس توما الأكوني إنتاج توليفة متسقة من الفلسفة الوثنية واللاهوت المسيحي. مفهوم الميزة الفكرية والأخلاقية التي يمتاز بها الفيلسوف مفهوم مركزي عند اسبينوزا (*Ethics*, proposition 41, Scholium).

سي.و.

*الذاتية، الحقيقة.

G.F. Hourani, *Averroes on the Harmony of Religion and Philosophy* (London, 1961).

* **المزدوجة، نظرية الجوانب**. رؤية مستقاة من سبينوزا تقر أن ثمة أوضاعا تتخذها المخلوقات الحية تحتاز على جوانب ذهنية ومادية. الإدراك الحسي والتفكير مثلا عمليات تحدث في الدماغ، لكنها ليست مجرد عمليات فيزيقية، لأنه لبعض العمليات الدماغية جوانب خبراتية أو معرفية لا تنفصل عن خصائصها العصبية الفسيولوجية. لذا فإن هذه النظرية تحاول عقد مماهاة بين الذهني والمادي دون تحليل أي منهما عبر الآخر، بحيث تتجنب كلا من *الثنائية والمادية. إذا صح هذا المذهب، فإنه يفسر كيف يمكن لمسببات أفعالنا أن تكون في آن مادية وذهنية. على ذلك، لا يتضح تماما كيف يمكن لهذين الشيئين اللذين يبدوان مختلفين أن يكونا جانبين للشيء نفسه. مذهب دونالد ديفدسون في *الأحدية الشذوذية مذهب متعلق بهذه الرؤية، فهو يقر أن كل حدث ذهني متماه مع حدث مادي، لكنه لا سبيل لتحليل الخصائص الذهنية عبر تعبيرات مادية.

ت.ن.

*الهوية، نظرية؛ العقل - الجسم، إشكالية.

Spinoza, *Ethics*, pt. II.

* **الزرادشتية**. ديانة فارسية قديمة، يرجح أن تكون عرفت للفلاسفة إما بسبب تسمية نيتشه للشخصية المركزية في *Thus Spoken Zarathustra* على مؤسسها، أو بسبب بيير بيل في (1697) *Dictionary* الذي طرحها حلا أساسيا لمشكلة الشر. يعتقد الآن أن زرادشت قد ازدهر في منتصف الألفية الثانية ق.م. في تقويم مغاير جريء زعم أن الآلهة *(daevas)* التي عبدها الفرس القدماء شريرة. قائد الآلهة هو الخصم الأبدي للإله الخيّر الوحيد، اهورا مازدا. جوانب الزرادشتية التي أعجب بها بيل هو توازن قوى الخير والشر تقريبا. في نهاية الزمان سوف يحرز أهورا مازدا نصرا نهائيا، ولكن حتى ذلك الحين يخفق عادة في التحكم في الأمور. وفق ذلك، فإن الزرادشتية خلافا للمسحية واليهودية والإسلام تتجنب مفارقة الإله كلي القوة المسؤول عما يعتبره كثير من الناس *شرا لا مدعاة له.

جي.جي.ك.

Mary Boyce, *Zorastrians: Their Religious Beliefs and Practicirs*

* **الزمن**. هو بعد *التغير، وهذه حقيقة تميزه عن أبعاد *المكان الثلاثة. ولكن كيف يختلف التغير الزمني الحقيقي عن مجرد التنوع الذي يعرضه المكان؟ حين نقول إن الطريق تغير في عرضه صحبة طوله، «التغير» هنا يستخدم فقط بطريقة مجازية، في مقابل استخدامه الحقيقي حين نقول عن الطفل إنه تغير من حيث طوله كلما كبر سنه. بعض نظريات الزمن تخفق في التكيف مع هذا التمييز، ما يجعلها أحيانا تتهم «بأمكنة» الزمان أو إنكار واقعية «الصيرورة» الزمنية. الراهن أن بعض الفلاسفة يرون أن ثمة تطورات في الفيزياء ترتبط بنظرية *النسبية تحتم هذا الإنكار، كونها تبرهن فيما يبدو على وجوب التخلي عن مفهوم «الآن» المطلق، صحبة المفهوم النيوتوني للتزامن المطلق. الحوادث التي تعد «ماضوية» وفق إطار مرجعي ما محتم أن تعد «مستقبلية» في أطر أخرى، ما يشير في الظاهر إلى أن التمييز بين الماضي والحاضر مجرد تمييز ذاتي، مؤسس خبراتيا عوضا عن أن يكون انعكاسا لقسمة أنطولوجية حقيقية. يتبنى هؤلاء الفلاسفة ما يسمى عادة الرؤية «الاستاتيكية» في الزمن، ما يجعلهم يتفقون مع موروث يرجع إلى

بارمنيدس وزينون، اللذين ذهبا إلى أن ظاهرة التغيير الزمني قد تكون وهما.

في مقابل الرؤية «الاستاتيكية» هناك الرؤية «الديناميكية» في الزمن، التي ترجع إلى أرسطو ومن قبله هرقليتس. وفق هذا التصور تعوز المستقبل واقعية الماضي والحاضر، بل إن الواقع ينضاف إليه باستمرار بمرور الزمن. ليست هناك صعوبة في الرد على الاعتراض سالف الذكر، فحتى النظرية النسبية تسلم بأن بعض الحوادث ماضوية وأخرى مستقبلية، بصرف النظر عن الإطار المرجعي الذي يختار، ويمكن أن نقول إن هذه توجد في الماضي أو المستقبل المطلق. إن نسبية التزامن لا تتطلب منا سوى تعديل مفهومنا في الحاضر، بحيث نسمح باشتماله على كل الحوادث غير المرتبطة بنا سببيا عبر إشارة مادية. ثمة تحد أكثر جدية للرؤية الديناميكية مصدره برهان يقول به جي.م.إي. مكتاجرت، الذي زعم أن مفهوم الصيرورة الزمني (المرتبط *بالسلسلة أ الخاصة بالماضي، الحاضر، والمستقبل) يفضي إلى تناقض. غير أنه يبدو من المنصف أن نعترض بأن برهانه لا يثبت منافاة مفهوم الصيرورة الزمنية للعقل بقدر ما يثبت تناقض عرضه لتلك الظاهرة. عنده، تكمن الظاهرة افتراضا في حوادث مستقبلية «تصير حاضرة» ثم «تعود إلى الماضي»، في حين أنه يلزم، على نحو مناف للعقل، أن كل الحوادث ماضية وحاضرة ومستقبلية. لكن الدرس المستفاد مفاده فحسب وجوب ألا نفكر في «الحاضر» كما لو أنه شيء «يتحرك» عبر سلسلة من الحوادث من الماضي إلى المستقبل. بإنكار واقعية المستقبل، قد نركن إلى حقيقة أن كل الإقرارات المستقبلية من حيث الزمن النحوي تبدو صادقة أو باطلة على نحو حتمي.

قد تكون اللاتماثلية في الزمن الجانب الأكثر لفتا والأصعب على التفسير. قوانين الفيزياء الأساسية قابلة للعكس الزمني، ولكن العمليات الكبرى المركبة مثال نمو شجرة أو كسر لوح زجاج غير قابلة لأن تحدث بطريقة عكسية إلا بمعجزة. غالبا ما يفترض أن هذا يمكن تفسيره بالإشارة إلى القانون الثاني في الديناميكا الحرارية، الذي يستزم أن الأنساق المغلقة تنزع شطر التطور من ظروف أقل نظاما إلى أخرى أكثر انتظاما، أو «الانتروبيا». ولكن لماذا تعين خلق الكون في حال أنتروبيا متدنية. أم أن تلك مجرد مصادفة من دونها ربما كان الزمان موحد الخصائص؟ وكيف تتعلق لاتماثلية الزمان كما نعرفه بالغياب البادي لظواهر تتضمن سببية «معكوسة»، مثل *الترحل عبر الزمن؟ هذه إشكاليات لم تفهم إلا بقدر يسير من قبل علماء الفيزياء والميتافيزيقيين على حد السواء.

إي.جي.ل.

*المكان ـ الزمان؛ المراوغ، الحاضر.

P. Horwich, *Asymmetries in Time* (Cambridge, Mass., 1987).
J.R. Lucas, *The Future* (Oxford, 1989).
R. Le Poidevin and M. MacBeath (eds.), *The Philosophy of Time* (Oxford, 1993).

* **الزمن، الترحل عبر.** فلسفة الترحل عبر الزمن موضوع جاد ذو أدبيات مزدهرة. لقد رد على الاعتراضات المبكرة ضد الترحل عبر الزمن. مثال ذلك، لا تناقض في القول إن رحالة الزمن قد رجعوا مائة عام في الزمن ولكن أصبحوا أكبر سنا بيوم واحد أثناء ذلك، طالما ميزنا بين الزمان «الخارجي» أو «التاريخي» وزمن الرحالة «الشخصي». أيضا لا نستطيع الاعتراض بأنه إذا كان الترحل عبر الزمن ممكنا فسوف يكون بمقدور رحالة الزمن قتل جده ومن ثم الحول دون ولادته؛ ذلك أن الترحل عبر الزمن ليس إجازة بتغيير الماضي، بل في أفضل الأحوال التأثير فيه. وبافتراض أن رحالة الزمن قد ولد، لا أثر أحدثه في الماضي يمكن أن يغير ذلك.

القيمة الفلسفية لحالات ترحل الزمن الخيالية إنما تتعين فيما تكشف عنه مثل هذه *التجارب الذهنية عن مفهومنا للزمن، *السببية، *الهوية الشخصية، وما شاكل ذلك.

إي.جي.ل.

P. Horwich, *Asymmetries in Time* (Cambridge, Mass., 1987).

* **الزمن، تفضيل.** غالبا ما نكون مستعدين لتفضيل شيء جيد الآن حتى لو عرفنا أن أفضل منه يمكن الحصول عليه لاحقا بنفس قدر الاحتمال على الأقل. يوصف هذا الميول من قبل منظري القرارات بتفضيل الزمن، وثمة نقاش طويل لعقلانيته. البعض يرى أن تفضيل الزمن استراتيجية تطورت بيولوجيا للتقليل من أهمية الخيرات المستقبلية. وهي محسوسة بقدر كاف عند مخلوقات حساب الاحتمالات المستقبلية عندها صعب للغاية أو مضيعة للموارد المعرفية.

إي.جي.ل.

*القرارات، نظرية.

R. Nozick, *The Nature of Reality* (Princeton, NJ, 1993).

* **زن.** شكل من البوذية طور في الصين وانتشر في اليابان. ركز على التأمل وعلى فكرة أن العالم جميل حين يرى بعيون لم تغطها حجب الرغبة. الأمر شبيه

بقمة الجبل الجليدي؛ كل شيء تقريبا في الفلسفة تحت السطح. كرست البوذية بوجه عام لقضية أن الرغاب (أي التفضيلات القوية التي تتطلب ارتباطا) هي أسباب المعاناة الرئيسة وأن التحرر سوف ينجم عن تبديد وهم جوهرية النفس وعن الخلاص من الرغاب؛ هذا بوجه عام متضمن ولا يصرح به في نصوص زن. أيضا فإنها تركن إلى مدرسة مادهميكا في الفلسفة البوذية، الزعم ضد الواقعي بعدم وجود منظور صحيح أو محدد لأي شيء. في أدب زن يفصح عن هذا دراميا، عوضا عن الدفاع عنه، عبر استخدام أحاجي *(koans)* لا حلول دقيقة لها، وبتعديلات سلبية تروم الحول دون النزوع شطر الاعتقاد في صحة أي شيء بالمعنى الدقيق أو حمله محمل الجد.

جي.جي.ك.

*البوذية، الفلسفة.

ثمة تقصي لزن أكثر فلسفية من أي عمل آخر تجده عند:

D.T. Suuki, *The Zen Doctrine of No-Mind* (York Beach, Me., 1972).

* **الزنجية.** حركة وعي قام بها السود نشأت في أربعينيات القرن الفائت في نثر وشعر أيمي سيسير من مارتينكيو. حصلت على بعدها الفلسفي الخاص من منشورات متنوعة لسينجور، الرئيس السابق للسنغال، الذي جادل، فضلا عن أشياء أخر، بأن إدراك أفريقيا المعرفي يتميز أساسا بعقلانية انفعالية تعرف عبر الاعتناق لا عبر التقصي الذي يميز العقلانية التحليلية الغربية. غير أن المثقفين الأفارقة لم يجمعوا على هذا المذهب.

ك.و.

*السود، فلسفة.

Senghor: Prose and Poetry, ed. and tr. John Reed and Clive Wake (London, 1965).

* **الزهد.** أساسا مذهب أو أسلوب حياة يضحى فيه *بالمتع الجسدية والراحة والدعة لأسباب روحية أو دينية. قد يعد التمتع بمثل هذه المتع والراحة مدعاة للخطيئة، سبيلا للحول دون تأمل أشياء أسمى أو دون التفاني من أجلها؛ الارتباط بعالم المادة الخادع والسلع الفاسدة، وما في حكم ذلك. لم تعد مثل هذه الممارسات والمذاهب شائعة في الوقت الحاضر، غير أن التاريخ يحدثنا عن زهاد مبرزين من أمثال القديس سيمون ستايلايت (ب.م. 390–459) الذي عاش في صومعته وجذب إليه كثيرين من مقلديه.

ن.جي.هـ.د.

P. ROUSSEAU, Ascetics, *Authority and the Church in the Age of Jerome and Cassian* (Oxford, 1978).
The Sayings of the Desert Fathers, tr. B. Ward (London, 1975).

* **الزواج.** اتحاد تعاقدي قصد تكوين أسرة، أو، على نحو مشتق، لكفل الجنس، الأمن العائلي، الخ. المرتبط بهذا. خلافا لظاهرة التزاوج البيولوجية، خلق الزواج، عند البعض، «في الجنة» أو أسس في المجتمعات البشرية. تطرح الرؤية الأولى تبريرا منطقيا لبعض مفاهيم الزواج، مثال كونه رباطا لا ينحل يشكل الموضع المجاز الوحيد للنشاط الجنسي. أما الرؤية الثانية فتؤكد تنوع صور الزواج، مثل تعدد الزوجات وتعدد الأزواج، وهي تطرح عادة تبريرات لها عبر وظائفها الاجتماعية. هكذا يمكن نقد صور الزواج بسبب عجزها الوظيفي: يعتبر أفلاطون الزواج الأحادي الذي يتحمل مسؤوليات أبوية خطرا على التضامن الاجتماعي، وهو ينصح بوجوب المشاركة في الزوجات والأبناء. ثمة انتقادات أخرى للزواج تشكو من القيود التي يفرضها على حرية الفرد. يمكن الرد على هذه بملاحظة خاصيته التعاقدية الطوعية. غير أن هذا الرد يتطلب فيما يبدو أن يكون الطلاق متاحا بحيث يتسنى إنهاء العقد وربما يتطلب توفر أنواع مختلفة من العقد الزواجي. غير أن التوكيد الحصري على العقد يبدو غير رومانسيا قبالة التوكيد الغربي المعاصر على أن الزواج لا يكون مبررا إلا *بالحب.ولكن في ضوء اشتهار الحب الرومانسي بالتقلب، نستطيع إما الرد بأن الزواج يمكّن من إلزام يهب الحب الزواجي قيمته (كما عند كيردجورد) أو الخلاص إلى أن الزواج غير قابل لأن يدافع عنه، كونه «يخلق وحشا خرافيا، نصفه رجل ونصفه الآخر امرأة» (بيرون).

ب.ج.

*الجنس؛ أوغسطين؛ الصداقة؛ الجنس، السلوك.

B.T. Trainor, 'The State, Marriage and Divorce', *Journal of Applied Philosophy* (1992).

* **التزيد، نظرية، في الصدق.** نظرية في *الصدق رائدها ف.ب. رامزي، تركن إلى التكافؤ الظاهر بين إقرار القضية س وإقرار أن س صادقة، حيث تزعم أن المحمول «صادق» تزيّد، بمعنى أنه يمكن من حيث المبدأ التخلص منه دون فقد في القدرة التعبيرية.

تواجه النظرية صعوبات في الحالات التي يقال عن القضايا إنها صادقة رغم أن المتكلم لا يعرف هوية

تلك القضايا، ما يجعله عاجزا عن إقرارها لنفسه، أو حين يكون هناك عدد أكبر مما يجب من تلك القضايا بحيث لا نستطيع إقرارها بشكل فردي، كما يحدث حين يزعم شخص ما «شيء ما قاله جون بالأمس صادق» أو «كل ما أقره الكريتيون صادق». إذا أعدنا صياغة الجملة الأخيرة على النحو التالي: «نسبة إلى كل قضية س، إذا أقر كريتي س، فإن س صادقة»، يمكن أن نجادل بأن حذف كلمة «صادق» يجعل الجملة تخترق النحو، ومن ثم يجعلها هراء.

إي.جي.ل.

*التقلصية، نظريات الصدق.

S. Haack, *Philosophy of Logics* (Cambridge, 1978).

*** التزوير.** قد يعني قيام شخص بمحاكاة أسلوب شخص آخر، أو تقديمه نسخة مطابقة موهما أنها عمل أصيل. تثير الحالة الأخيرة أسئلة بخصوص طبيعة الأعمال الفنية. اللوحة المنتسخة عمل متميز عن العمل الأصلي. ولكن إذا دونت النوتة التي تشكل سوناتة «ضوء القمر»، هل قمت فحسب بنسخها مرة أخرى؟ إذا لحنت نسختي التي لا يمكن تميزها عن الأصل أمام جمهور لا تساوره الشكوك عوضا عن نسخة بيتهوفن، فهل ما يسمعونه مزورا؟ يجادل البعض بأن النسخ المقصود للسوناتة أو الرواية لا يشكل عملا متميزا إطلاقا. من جهة أخرى، ثمة براهين مقنعة لإقرار أن السياق التاريخي ومقاصد المؤلف تحدد هوية العمل. في هذه الحالة، قد تكون قطعتي الموسيقية مختلفة عن قطعة بيتهوفن رغم أن النوتة واحدة.

سي.جي.

*الكذب؛ الانتحال.

*** زايتجست** (Zeitgeist). حين نتأمل الماضي، يبدو أن للعصور أرواحا، يحددها المؤرخ. ولكن هل يمكن تحديد روح العصر الراهن، وإذا كان ذلك بالإمكان، ما الذي يتوجب علينا فعله؟. الحديث عن روح العصر في القرن العشرين غالبا ما يوظف من قبل الطغاة والبيروقراطيين لقمع النقد الموجه من المعترضين على رؤية العصر. يتوجب علينا أن نذكر أن الأفراد هم خالقو العصور، وأن أرباب *العبقرية يتجاوزن عصورهم.

أي.أوهـ.

K.R. Popper, *The Poverty of Historicism* (London, 1957).

*** زينون الإيلي (حوالي 470 ق.م.).** مواطن ومساعد لبارمنيدس، أعجب به أفلاطون بوصفه «فارس الإيليين»، وأعجب به أرسطو بوصفه مبدع الديالكتيك الفلسفي. لم يقر فيما نعرف أية رؤى إيجابية. لقد شكل ترسانة من البراهين الهدامة، موجهة ضد خصوم بارمنيدس (بعض منها يرتكب فيما يبدو الأغلوطة الشخصية). تستغل هذه البراهين خصائص اللامتناهي، واستخدام (ربما أول مرة) *المتراجعة اللامتناهية بوصفها وسائل برهانية. تلك التي توجد عليها شواهد يمكن أن تصنف إلى (1) براهين ضد التعددية (ضد مبدأ «وجود أشياء كثيرة»؛ (2) براهين ضد إمكان الحركة؛ (3) براهين أخرى.

1. تقوم البراهين ضد التعددية على نحو منظومي باشتقاق تناقضات من المقدمة «توجد أشياء كثيرة». ثمة ثلاثة براهين بقيت كلية أو جزئيا. (أ) «إذا كانت هناك أشياء كثيرة، محتم أن تكون كبيرة وصغيرة معا: صغيرة إلى حد يحول دون احتيازها على حجم، أو كبيرة إلى حد أن تكون لامتناهية». الشق الثاني من البرهان يوظف مبدأ المثنوية: كل ما له حجم يمكن أن يقسم إلى شيئين لكل منهما حجم؛ من ثم ثمة عملية لا تنتهي. (ب) إذا كانت هناك تعددية، محتم أن يكون مجموع الأشياء متناهيا ولامتناهيا من حيث العدد؛ متناهيا لأن التعددية تستلزم عددا محددا ومن ثم متناهيا؛ ولامتناهيا لأن الأشياء التي عددها اثنان أو أكثر تشترط حدودا أو علامات مميزة أكثر عمومية، وهنا أيضا ثمة متراجعة لامتناهية. (ج) «إذا كانت هناك أشياء كثيرة محتم أن تكون متشابهة وغير متشابهة معا». غير أن البرهان الداعم هنا لم يوثق.

2. «مفارقات الحركة» الشهيرة، التي وثقها أرسطو، توظف افتراضات عن التغير المكاني كي تبرهن استحالة التغير. (أ) «مسار السباق» (تعرف أيضا «بالاستديوم» أو «الثنائية»). ثمة عدّاء ملزم بالجري مسافة بعينها. قبل عدوه المسافة كلها محتم عليه أن يطوي نصف المسافة، وقبل طيه نصف المسافة محتم عليه طي نصف النصف، وهكذا. بحسبان أن التقسيم لا ينتهي فإن المسافة كلها مكونة من أجزاء متلاحقة لامتناهية العدد، لكل منها مسافة بعينها. (ب) «آخيل». يمنح عدّاء بطيء فرصة البدء بالعدو من قبل عدّاء أسرع. لن يكون بمقدور الأسرع اللحاق: مرة أخرى يتوجب عليه طي عدد لامتناه من المسافات المتلاحقة، أولا المسافة التي طواها العدّاء الأبطأ، ثم النقطة التي يكون الأبطأ وصل إليها آنذاك، وهكذا. (ج) «السهم». في لحظة غير قابلة للتقسيم من لحظات تحليقه، هل السهم متحرك أم ثابت؟ إذا كان متحركا فكيف يتسنى له الحركة في لحظة، وإذا كان ثابتا فإنه لا يتحرك إطلاقا

ومن ثم فإنه ثابت. (د) «الصفوف المتحركة» (تعرف أيضا «بالاستديوم»). هذه مفارقة تتضمن حركة نسبية، لكن التفاصيل ليست بينة.

3. براهين أخرى رصدت: (أ) برهان عن «المكان»، يشكل مرة أخرى متراجعة لامتناهية (إذا كان كل ما يوجد في مكان، والمكان موجود، فالمكان في مكان، وهكذا إلى مالا نهاية)؛ (ب) ربما أول برهان قياس متسلسل (عن أصغر *كثيب من الحبوب يحدث جلبة يمكن سماعها حين يلقى على الأرض؛ لكن التفاصيل غير متوفرة).

إي.ل.هـ.

G.E.L. Owen, "Zeno and the Mathematics", *Proceedings of the Aristotelian Society* (1957-8).

W.C. Salmon (ed.), *Zeno's Paradoxes* (Indianapolis, 1970).

G. Vlastos, "Zeno of Elea", in P. Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy* (NEW York, 1967).

*** زينون السيتيومي.** يتوجب تمييز زينون هذا (34–262 ق.م.) عن زينون الإيلي الأقدم عهدا والفيلسوف قبل السقراطي. هو مؤسس المدرسة الهيلينة للمدرسة الرواقية. تعينت الخصائص الرئيسة للرواقية المبكرة في فلسفة في الطبيعة مادية وديناميكية، امبيريقية ابستمولوجيا، مفهوم مطلق في الواجب الأخلاقي، ونظرية دولية في التنظيم الاجتماعي. فقدت كل أعمال زينون، لكن إسهامه في هذا النسق المبكر بدا أنه ركز خصوصا على مجالي الابستمولوجيا والفلسفة السياسية. كتب *Republic* حظيت بإعجاب واسع، تبنت مواضيع رواقية من قبيل أهمية حكم القانون وكلية المؤسسات السياسية البشرية. في الابستمولوجيا والأخلاق ارتبط صراحة بالرؤية المطلقية، التي تقر أن الشخص إما أن يحصل كلية على المعرفة العلمية والفضيلة أو يفتقدهما.

جي.د.ج.إي.

*الرواقية.

ثمة تقويم يتسم بالحكمة للخصائص الزنونية في الرواقية المبكرة تجده عند:

A.A. Long and D.N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, 2 vols. (Cambridge, 1987).

س

* **سابير - هورف، فرض.** تعليم نسباني. يقر سابير، «نحن نرى ونسمع... إلى حد كبير بالطريقة التي نرى ونسمع بها لأن عادات*اللغة في جماعتنا تنزع مسبقا شطر خيارات تأويل ("The Status of Linguistics as a Science") (1929). طوّر هورف الفكرة، وحاول توضيحها عبر لغات هندية أمريكية. ثمة خطر يتهدد هذا التعليم يتعين في أن يصبح تحصيلا حاصل مفاده أن بعض الأشياء يمكن أن تقال بطريقة أسهل في لغات دون غيرها.

ر.ك.

B.L. Whorf, *Language, Thought, and Reality: Selected Writngs of Benjamin Lee Whorf*, ed. J.B. Carroll (Cambridge, Mass., 1956).

* **سادیه جاون (882–942).** فيلسوف يهودي، شارح، نحوي، وعالم معاجم، مختص في الطقوس الدينية، وقد ترجم معظم أجزاء الإنجيل اليهودي إلى العربية. ولد في مصر، وأصبح «جاون» [تعني الشخص عالي المقام] الأكاديمية التلمودية القديمة التي كانت آنذاك في بغداد. صاحب أول عمل منظومي في الفلسفة اليهودية، كتابه *Book of Critically Chosen Beliefs and Convections*، الذي اشتهو باسم The Book of Beliefs and Opinions أو *Sefer Emunot ve-De'ol* أو بالأحرى *Sefer ha-Nivhar ba-Emunot ve-De'ol*، حيث يدافع عن الخلق، الوحي، ويوازن بدقة التعددية الأخلاقية، ويفسر العناية الإلهية والحياة الآخرة، ويدحض *الارتيابية، *النسبانية، والدوجماطيقية. يستقرئ من الكتاب المقدس، مستخدما تقنيات فيلولوجية طورت بعد ترجمة الأعمال اليونانية إلى العربية. يفضل المعنى المألوف للتعبيرات الإنجيلية، ما لم يستبعده العقل، الخبرة، الموروث الأصيل، أو نص إنجيلي آخر. آنذاك يتوجب العثور على معنى مجازي دعم بدقة بالركون إلى مناظرات نصية. بوصفه عالم نفس حدسيا، ينكر الزهد لكونه يسبب مزاجا غير سوي باغض للبشر. تحتفي نظريته في الجمال بالتباين والتنوع، حيث يجادل (معارضا أحدية تصور أفلوطين في الجمال) بأن الله واحد، لكن البشر متعددون متنوعون.

ل.إي.ج.

Saadiah, *The Book of Beliefs and Opinions*, tr. S. Rosenblatt (New Haven, Conn., 1948).

The Book of Theodicy (Commentary on the Book of Job), tr. L.E. Goodman (New Haven, Conn., 1988).

* **سارتر، جان - بول (1905–80).** تشكل أعماله الكاملة ظاهرة متفردة. ليس هناك فيلسوف مبرز كان أيضا كاتبا مسرحيا، روائيا، منظرا سياسيا، وناقدا أدبيا. لا يزال الوقت مبكرا على تحديد هوية الوجه الذي سوف تعتبره الأجيال القادمة ملمح عبقريته الفائقة الأكثر أهمية، ولكن على اعتبار أن فلسفته تنفذ عبر أعماله الأخرى، فإن استدامة الاهتمام بها أمر مؤكد.

بعد طفولة قروية عقيمة أمضاها في مكتبة جده ، إذا كان لنا أن نثق في مقاله الأوتوبايوجرافي الآسر *Words* ، درس سارتر الفلسفة في إيكول نورمال في باريس. في عام 1931 أصبح مدرسا للفلسفة في لو هافر، التي مقتها (لو هارفر هي «بوفيللي» في رواية *Nausea*). في عام 1937 انتقل إلى باريس، وفي العام التالي نشرت تلك الرواية الفلسفية. كثير من مواضيع هذه الرواية ترد ثانية في أول كتبه الفلسفية الأساسية (*L'Imaginaire* (1940) الذي تحمل ترجمته الإنجليزية غير المتقنة العنوان *The Psychology of Imagination*). غير أن الحرب تدخلت، فجند وعمل في الأرصاد الجوية في الجيش الفرنسي. في فترة لاحقة يصف الحرب بأنها

نقطة تحول في حياته، إذا غيرته من فيلسوف أكاديمي وكاتب طليعي إلى مثقف ملتزم التزاما قويا بمصير «المعذبون في الأرض» (عنوان عمل شهير لفانون كتب له سارتر مقدمة بليغة). غير أن الخدمة العسكرية دفعته إلى الكتابة، فكتب يوميات مطولة (ترجمت ترجمة ممتازة تحت عنوان (War Diaries، اشتملت على مسودات أعماله الفلسفية، وامتزجت بأوصاف رائعة لخبرته وخبرة رفاقه. في عام 1940 أسر وسجن، وفي السجن واصل دراسته لفلسفة هيدجر وكتب أولى رواياته. أطلق سراحه بعد عام واحد، فعاد إلى باريس المحتلة ولوظيفته أستاذا لفلسفة. صعّب من تحقيق رغبته في الانضمام إلى المقاومة عدم رغبته في إلزام نفسه مع الشيوعيين أو الديجوليين، وفي النهاية كرس معظم وقته لكتابة أهم أعماله الفلسفية: Being and Nothingness (1943).

صاحبت التحرير شهرة فورية، بوصفه كاتب دراما (بفضل Flies, و No Exit) وفيلسوفا. محاضرته المتفائلة التي ألقاها عام 1945 تحت عنوان Existentialism and Humanism أسرت خيال جيل كامل. كان بمقدوره أن يواصل حياته المهنية، لكنه رفض كل المناصب الأكاديمية، واختار أن يقتات على الكتابة، وهي وظيفة صاحبها اهتمام نشط بالشؤون السياسية والاجتماعية في زمانه. في البداية تشكلت طبيعة انشغاله أساسا وفق علاقته المعقدة بالحزب الشيوعي، الذي انضم إليه إبان الحرب الكورية ثم تركه إلى الأبد عقب قمع الروس للثورة المجرية عام 1956. لا غرو إذن أن تأملاته في *الماركسية ترجع إلى تلك الفترة، وخلال العقد التالي طور «الماركسية الوجودية» التي عرضها أول مرة في كتابه Search for a Method، ثم واصل تطويرها في أطروحته الفلسفية واسعة المدى Crotique of Dialectical Reason (1960). بقرب حلول نهاية هذه الفترة ألزم نفسه بصدق بالكفاح لتحرير الجزائر (وهي قضية كادت تودي بحياته عام 1961). بعد سنوات قليلة حركته العواطف نفسها فقام بقيادة المعارضة الفرنسية للتورط الأمريكي في فيتنام، وهذ التزامات تنعكس في مقالات طويلة عديدة كتبها عن الحرب الثالثة. في عام 1964 منح جائزة نوبل في الأدب، لكنه رفضها. بدا أن ثورة الطلاب في مايو عام 1968 تبين أن كتاباته ظلت على حالها مؤثرة، حيث ألقى كلمة على آلاف من الطلاب في السوربون؛ غير أن واقع الحال هو أن سمعته الفكرية قد عتم عليها البنيويون (من أمثال ليفي شرتاوس وآلتوسير)، وما بعد البنيويين (مثل دريدا ودليوز). حين استشعر هذا الفقد للتعاطف الفكري، وبعد إصابته بقصر النظر وعلل أخرى، انسحب سارتر إلى حد كبير من الشؤون العامة وركز انتباهه على إكمال آخر إنجازاته الضخمة، دراسته الموسعة لفويرباخ، L'Idiot de la famille؛ المؤسي أنه أصيب بالعمى قبل البدء في المجلد الرابع من المجلدات الخمسة التي كان يعتزم كتابتها. غير أن جنازته تبين أنه ظل يستحوذ على خيال الناس، فقد اشترك أكثر من خمسين ألف في مظاهرة عفوية تعبيرا عن الاحترام.

في أعماله الفلسفية المبكرة، منذ بداية الثلاثينيات، عني سارتر أساسا بتطوير مناهج هوسرل الفينومولوجية وبتطبيقها على دراسة *الخيال. لقد جادل بأن المفهوم التقليدي للمتخيل الذهني مشتق من نظرية متناقضة في *الأفكار، وبأن ثمة حاجة للاستعاضة عنها بنظرية تلحظ أن الخيال، مثل الإدراك الحسي، نمط مميز من الوعي القصدي يتوجب ألا يعامل محتواه على أنه موضوع داخلي. عناية سارتر الخاصة بالخيال راجعة جزئيا إلى ارتباطه بعلم الجمال وباستخدام الخيال في خلق عوالم مثالية تتباين مع العالم الواقع المدرك (هذا موضوع مهيمن في (Nausea؛ لكنه راجع أيضا إلى كونه يعتبر ممارسة الخيال الممارسة النموذجية للحرية. إنه يجادل بأن كون محتوى الخيال، «المتخيل»، يتميز بأنه يتجاوز العالم الواقعي، إنما يعني أنه يستحيل وجود نظرية سببية مناسبة في الخيال، إذ محتم على نتائج العلل الواقعية أن تكون واقعية. غير أن هذا برهان غير مرض، إذ إن سارتر يخلط حقيقة أن ما هو متخيل يتميز بأنه ليس واقعيا بالزعم بأن فعل التخيل نفسه ليس واقعيا. على ذلك، نستطيع أن نتفق معه على أن الخيال تجل أساسي للحرية البشرية دون قبول برهانه.

غير أن *الحرية ليست مجرد ظاهرة من ظواهر الخيال. عند سارتر كل الوعي حر بطريقة ما (وبذا فإن الخيال تجل مميز للوعي بوجه عام). لفهم مفهوم سارتر لحرية الوعي نحتاج إلى الرجوع إلى Being and Nothingness. يبدأ سارتر هذا الكتاب بأن يجادل بأن الوعي ينتمي إلى مقولة أنطولوجية مختلفة عن مقولة العالم المادي. المقدمة الحاسمة المطروحة دليلا على هذا التمييز الأنطولوجي مبدأ مبهم يقر أن الوعي مشكّل دوما *بوعي ذاتي ضمني. يجادل سارتر بأن مفهوم الوضع الذهني الواعي الذي لا يشتمل على هذا البعد الوعي ـ ذاتي يعوزه الاتساق، لأنه سوف يكون وضعا واعيا لاواعيا. غير أنه يتضح أن هذا البرهان أغلوطي، رغم أنه قد تكون هناك مبررات أخرى للاعتقاد في أن

الوعي يستلزم إمكان الوعي الذاتي. غير أن المميز لمفهوم سارترلا يتعين فحسب في الربط بين الوعي والوعي الذاتي، بل زعمه بأن بعد الوعي الذاتي بنّاء. لا تسهل رؤية مبرر سارتر لهذا الحكم، ولكن يبدو أنه يركن إلى افتراض مشابه لذلك الذي يركن إليه في حالة الخيال، مفاده أن المحتوى *القصدي للوعي غير قابل من حيث المبدأ للتفسير بطرق سببية. إذا سلمنا بهذا الافتراض، فإنه يستحيل على الوعي أن يحصل على محتواه القصدي من العالم المادي؛ وفي تلك الحالة، إذا توجب وجود تفسير من أي نوع، فإنه من المغري أن نركن إلى وعي ذاتي بنّاء، رغم أن هذا يتطلب افتراضا مشكوكا في أمره يقر أن محتوى الوعي الذاتي نفسه ليس إشكاليا.

ولكن بصرف النظر عن دقة فهم دور الوعي الذاتي البناء، فإنه يفسر عناية سارتر بجوانب الحياة البشرية التي تتضمن الوعي «من أجل نفسه» (*pour-soi*). إنه يتقابل مع كل الحقائق المادية ويشكل الـ «في نفسه» (*en-soi*). ليس هذا تمييزا بين مواد من جوهرين، فسارتر ينكر أن الوعي جوهر، بل تمييز بين نمطين من الحقائق. الحقائق المادية تلبي متطلبات المنطق الكلاسيكي التقليدي، «فهي ما هي». غير أن هذا المنطق لا يسري عند سارتر على الوعي، فالأشياء هنا «هي ما ليست هي وهي ليست ما هي». يرتبط هذا المبدأ بجانب من فلسفة سارتر يصعب التوافق معه. تناوله للسلب. مثل أنصار آخرين للحقائق السلبية، يجادل سارتر بأن السلب لا يكمن في «الأشياء نفسها»، بل يطرح في مفهومنا للعالم بوصفه مقولة شبه كانتية يتعين تبريرها الترانسندنتالي في حقيقة أن البنية الواعية ذاتية الخاصة بالوعي تتضمن سلبا. «الوجود الذي يأتي عبره العدم للعالم محتم أن يكون عدمه هو نفسه» (*Being and Nothingness*, p.23). يستلزم هذا المذهب المربك أن الدور البنّاء للوعي الذاتي يدمر نفسه. بود المرء تحييد هذا المبدأ باعتباره مبالغة خطابية، لكن هذا مستحيل، لأن هذه القدرة على السلب الذاتي الانعكاسي تشكل عند سارتر لب الحرية البشرية، بل الحياة البشرية. أفضل ما يمكن القيام به لفهم مقصد سارتر أن نشير إلى الظواهر التي يستخدمها في توضيح «عدميتنا» الموجهة إلى الذات. حقائق من قبيل قدرتنا الدائمة على عزل أنفسنا عن أدوار نجد أنفسنا نقوم بها (كما في مثاله الشهير عن النادل في المقهى)، وحالات الكذب على الذات حيث نقنع أنفسنا بشيء تماما لأننا نعتقد العكس.

ليست هناك إشارة إلى *النفس أو موضوع الوعي في نظرية الوعي هذه. هذا إغفال مقصود، ففي واحد من مقالاته الأولى (*The Transcedence of the Ego*) يناقش سارتر مذهب هوسرل في الموضوع الترانسدنتالي ويجادل بأن الوعي لاشخصي أساسا. في *Being and Nothingness* يجرى تعديل مهم على هذا المبدأ في ضوء الدور البنّاء للوعي الذاتي. يجادل سارتر هنا بأن الوعي الذاتي هذا يتضمن على نحو مميز مجموعة من الالتزامات والطموحات تهب وحدة إسقاطية لأفعال الوعي التي تكونها، وبذا فإنها تربط بينها بوصفها أفعال شخص واحد. «الوعي عبر حركة التأمل العدمية الصرفة يجعل نفسه شخصية» (*Being and Nothingness*، 103). في آخر أجزاء الكتاب يطور سارتر هذا الموضع في شكل توضيح مفصل للبنى القصدية الخاصة بالتفسيرات السيكولوجية. ثمة جانبان مهمان في هذا التصور. يتعلق الأول بموقف سارتر من فرويد. في جزء مبكر من الكتاب يطرح نقدا شهيرا لنظرية فرويد في اللاوعي باعثه زعم سارتر بأن الوعي واع بذاته أساسا. يجادل سارتر هنا أيضا بأن نظرية فرويد في الكبت تعاني من خطل كامن، غير أن برهانه هذا مؤسس على سوء فهم لفرويد. على ذلك فإن الأمر الأكثر أهمية هو محاولته في نهاية الكتاب تكييف بعض أفكار فرويد مع تصوره للحياة البشرية، ومن ثم تطوير «تحليل نفسي وجودي»، يستعاض فيه عن مقولات فرويد السببية بمقولات سارتر الغائية. موضوع الوعي ليس مهيمنا هنا، ونهج البحث السيكولوجي الذي يبدأه هنا سوف يستخدم على نحو مثمر في العديد من الكتب البيوجرافية (بما فيها *Baudelair* (1946)، *Saint Genet — Actor and Martyr* (1952). و *The Idiot of the Family*).

تتميز هذه الدراسات بتوكيد سارتر تشكيل «مشروع أساسي» في مرحلة الطفولة، يهب وحدة لحياة المرء اللاحقة، وهذا يقودنا إلى الجانب اللافت الثاني في نظريته السيكولوجية. في *Being and Nothingness* يعتبر سارتر تشكيل هذا المشروع الأساسي «خيارا»، ويسهل أن نرى مبرر ذلك في ضوء توكيده على الحرية. إنه يصف هذا الخيار بأنه «فعل الحرية الأساسي» (*Being and Nothingness*، ص.461). يقوم سارتر هنا بإحياء تعليم مركزي نسبة إلى مفهوم كانت في الحرية، لكنه خلافا لكانت يواجه مشاكل لا حل لها في تفسير كيف يمكن لمثل هذا الفعل أن يكون خيارا أصلا، بحسبان أن كل مبررات المرء للاختيار تحال إلى مشروعه

الأساسي. لا غرو إذن أنه حين حاول تطبيق هذا المفهوم في دراساته البيوجرافية، يبدو أن نمطا سببيا من التفسير المتعلق بتشكيل الشمروع الأساسي في الطفولة يحل محل المخطط المجرد في *Being and Nothingness.*

رأينا كيف أن الذاتية تتحقق عبر إشارة أفعال الوعي، عبر بنيتها المتضمنة الواعية لذاتها، إلى مشروع مفرد. في *Nausea* يوضح سارتر أن تخلي ركونتين عن مشروعه ينهي معه ذاتيته. «فجأة تشحب الأنا، تشحب وتتلاشى» (*Nausea*، ص.241). لنا أن نتساءل ما إذا كانت الذاتية نفسها تتضمن إشارة إلى أشخاص آخرين، وربما كما افترض هيجل إشارة إلى ملاحظة وضع المرء بوصفه ذاتا. غير أن سارتر يجادل في *Being and Nothingness* بأنه بالرغم من وجود، نسبة لكل منا، جوانب من أنفسنا ترتهن بملاحظة الآخرين («وجودنا من أجل الآخرين»)، فإن هذا مفهوم اغترابي لأنفسنا لا نستطيع استيعابه في وعينا الذاتي. في علاقتنا بأنفسنا كما نكون من أجل أنفسنا لا نرتهن بالآخرين. يشتمل نقاش سارتر لهذا المبدأ على تحليل معزز لتنويعة من المواقف نصبح فيها مدركين لبعضنا البعض (أشهرها موقف توم الذي يختلس النظر والذي يسمع صوت شخص خلفه)، وفي تقديري فإن هذه التحليلات توفر أفضل أمثلة على تطبيق المناهج الفينومولوجية في التحليل، ليس عند سارتر وحده بل عند أي فيلسوف. على ذلك فإن نتيجتها مفارقية. أننا دوما « زائدين عن الحاجة» في علاقتنا بأغيارنا» (*Being and Nothingness*)، ص.410).

النتيجة الأخلاقية التي تلزم عن هذا هي «احترام حرية الغير في عالم خاو» (*Being and Nothingness*)، ص.409). ولكن كيف نوائم هذا مع مبدئه الذي أقره في محاضرة عام 1945 *Existentialism and Humanism*، الذي يقر «أنا ملزم بإرادة حرية الآخرين قدر ما أنا ملزم بحريتي» (ص.2)؟ يتعين جزء من التفسير في أن *Being and Nothingness* ليس مكتملا، وكان المقصود دوما منه تقصي الحياة البشرية بوصفها مرشدة بأوهام من قبيل الاعتقاد في الحتمية وواقعية القيم الأخلاقية المستقلة. كان من المفترض أن يوازن بكتاب آخر يتم فيه تقصي الحياة المتحررة من تلك الأوهام. لكن هذا الكتاب لم يكتمل، رغم أن *Existentialism and Humanism* ودفاتر سارتر *Cathiers pour une morale* (التي نشرت الآن) تكشف النقاب عن هذه المقاصد الواسعة. النقطة الحاسمة التي تستبان منها أن سارتر يقر أنه رغم أن حريتنا الميتافيزيقية لا تتوقف على الآخرين، ثمة نوع آخر من الحرية، الحرية الأخلاقية، ترتهن بهم؛ على حد تعبيره في دفاتر 1947، «الأخلاق لا تكون ممكنة إلا إذا كان الجميع أخلاقيين».

تطابق قبول سارتر لهذا مع وعيه المتزايد بالحاجة إلى استكمال التصور المجرد حقيقة للوعي الذي طرحه صحبة تصور في العلاقات بين الأفراد ومجتمعهم. وبالطبع فإن مقاربته لهذه العلاقات تأثرت كثيرا بدراسته لماركس، وهو يحبذ أن يصور نفسه على أنه من أشياع المادية التاريخية («قلت . وأكرر . أن التأويل السليم الوحيد للتاريخ البشري هو المادية التاريخية» (*Critique of Dialectical Reason*، ص.39-40)). غير أنه في *Search for a Method* يطرح نقدا بارعا للمادية التاريخية الردية المألوفة في النظرية الماركسية المتشددة؛ إنه يطرح نسخة توظف أجزاء من تصور الحياة البشرية الذي يعرضه *Being and Nothingness.* غير أن موضوع الحياة البشرية يحصل الآن على توكيد مباشر ضئيل: في فقر ة لافتة من كتاب *Crituque of Dialectical Reason* (ص.233-4)، يصف كيف أن العمال الذين تناط بهم مهام رتيبة عرضة للتخيلات الجنسية . وهكذا يناقض توكيده المبكر أن الخيال معقل الحرية المطلقة. الراهن أنه في مقالة صدرت عام 1972 («*The Itinerary of a Thought*") يصف رؤاه المبكرة بأنها «فضائحية» و«لا تصدق». على ذلك، ظل على عهده ملتزما بقوة بتميز الشؤون الإنسانية: «العقل الديالكتيكي» هو نمط العقلانية المميز للتفسيرات الاجتماعية والسيكولوجية، وهو يختلف عن «العقل التحليلي»، العقلانية المناسبة للعلوم الطبيعية.

من علامات «العقل الديالكتيكي» الفارقة تضمنه لتفسيرات كليانية. هذا أصلا جانب من التصور السيكولوجي المعطى في *Being and Nothingness*، وإلى حد ما يعد تصور التفسير الاجتماعي الوارد في أعماله المتأخرة استقراء في مجال تاريخ بين - شخصي أوسع للتصور الأسبق. غير أننا نجد في هذه الحالة أن الموضوع الكلياني مؤسس على افترض أساسي في كل أعماله المتأخرة، مفاده أن كل الشؤون البشرية تحدث وفق ظروف الندرة النسبية. ذلك أن هذا يستلزم أن البشر يواجهون دوما بعضهم البعض كمنافسين محتملين، وهذا عنده هو الخطر الذي يحفّز كل البنى الاجتماعية والاقتصادية ويوحد في النهاية التاريخ البشري. أيضا فإن افتراض الندرة يشكل أساسا *للاغتراب، الذي يعتبره سارتر، مثل ماركس، علة مزمنة طيلة التاريخ البشري. غير أنه يختلف كثيرا عن ماركس في كونه يقر أن الاغتراب ينشأ أيضا عن حقيقة أن تحقق المقاصد

البشرية يخلق بنى مادية (منازل، آلات، الخ. . «العاطلة عمليا»). المرجح أن تستدعي مطالب جديدة من الناس، وفي بعض الحالات تقوض ذات المقاصد التي رامت تحقيقها. الراهن أن ثمة موضوعا مركزيا في *Critique of Dialectical Reason* يتعين في محاولة التغلب على قيود العاطل عمليا عبر مؤسسات اجتماعية، ثم التغلب على فشل هذه المحاولة حيث تعمل المؤسسات نفسها على تحجير والالتحاق بالعاطل عمليا. في *Critique of Dialectical Reason* كما صدر يتم تطوير هذا الموضوع عبر إشارة بعينها للثورة الفرنسية؛ في المجلد الثاني من هذا الكتاب (الذي صدر بعد وفاته) يناقش الموضوع نفسه بالإشارة إلى الثورة الروسية.

يشهد *Critique* على تحرر سارتر من الوهم المتعلق بمصير الدول الشيوعية (ولكن ليس بالماركسية) وفيه يعود إلى تفاؤلية *Being and Nothingness.* نوع الحرية الأخلاقية الذي بحثه في *Existentialism and Humanism* يعرض هنا على أنه طوباوي كلية. على ذلك فإن مواضيع تلك المحاضرة هي التي أسرت يوما جيل ما بعد الحرب، وأرجح أنه سوف يظل يذكر بوصفه نصير قيمة الحرية الوجودية.

ت.ر.ب.

*الوجودية؛ القارية، الفلسفة.

P. Caws, *Sartre* (London, 1979).
A. Cohenn-Sola, *Sartre* (London, 1987).
C. Howells (ed.), *The Cambridge Copmanion to Sartre* (Cambridge, 1992).
F. Jeanson, *Sartre and the Problem of Morality* (Indiana, 1980).
P.Chiodi, *Sartre and Marxism* (New York, 1976).
J.-P. Sartre, *La Nausee* (Paris, 1938)p tr. Robert Baldick as Nausea (Harmondsworth, 1965).
L'Etre et le neat (Paris, 1943); tr. Hazel Barnes as Being and Nothingness (London, 1969).
L'Existenialisme at Humanism (Paris, 1946); tr. Philip Mairet as Existentialism and Humanism (London, 1948).
Critique de la raison dialectique (Paris, 1960); tr. Alan Sheridan-Smith as *Critique of Dialectical Reason* (London, 1976).

* **الساعات.** عرفت في أوربا في القرن الثالث عشر، وحسنت إلى حد كبر في القرن السابع عشر. لقد وفرت الساعات أساليب مجازية لثلاثة فلاسفة.

أبقى ديكارت على إشكالية علاقة الجسم بالعقل دون حل. إذا كان الجسم والعقل جوهرين مختلفين، فكيف يؤثر الواحد منهما في الآخر، كما يحدث في الفعل والإدراك الحسي؟ تقر «نظرية الساعتين»، التي اقترحها جليونكس وتحمس لها ليبنتز، أن الجسم والعقل لا يتأثران إطلاقا؛ كل ما في الأمر أنهما يعملان بشكل متناظر، مثل ساعتين تقومان بحركات مثماثلة، رغم أن الواحدة منهما مستقلة عن الأخرى.

لتوضيح الفرق بين *الجوهر الاسمي والجوهر الحقيقي، يشير لوك إلى ساعة ستراسبورج العظيمة عام 1547. فضلا عن تبيان الوقت واليوم، لهذه الساعة أشكال رائعة من الحركات تمثل الموت، المسيح، الكواكب، حقب الحياة الأربع، والآلهة التي وهبت أسماءها لأيام الأسبوع. «الرجل الريفي المحملق» الذي يلحظ فحسب «الظاهرات الخارجية» للساعة لديه فكرة مختلفة جدا عن الساعة من تلك التي يحتازها الخبير الذي يعرف «كل النوابض والتروس وسائر الأدوات الميكانيكية الموجودة في الساعة» (*Essay Concerning Human Understanding*, III. vi. 3,9). الرجل الريفي يعرف الجوهر الإسمي، لا الجوهر الحقيقي الذي تنشأ عنه الظاهرات الخارجية. قبالة التعقيدات المستترة في الكواكب، والحيوانات، وحتى الجمادات والمعادن، حالنا كحال الريفي المحملق، ومن ثم فإننا لا نستطيع أن نأمل في تصنيف تلك الأشياء وفق جواهرها الحقيقية.

في التوظيف الثالث لمجاز الساعات، يعتبر العالم بأسره ساعة، فهو يعمل وفق مبادئ ميكانيكية صرفة؛ وكما أن الساعة تشترط صانعا، يتوجب أن يكون للعالم خالق، رغم أنه (ما لم تكن الساعات في حاجة لمن يقوم بتدويرها) يتطور بشكل مستقل عن خالقه بمجرد أن يوجد. الاعتراضات التقليدية ضد هذا المذهب اللاهوتي الطبيعي تجدها في كتاب هيوم *Dialogues Concerning Natural Religion.*

جي.برو.

*التناظرية؛ الله

G.W. Leibniz, 'New System of Nature' (1695), Post-script to Letter to Bansage to Beauval (1696).
R.S. Woolhouse, *Lock* (Brighton, 1983), sect. 11.

* **المسؤولية.** كلمة تشير إلى عدد من المفاهيم المتميزة والمرتبطة، من أهمها المسؤولية السببية، المسؤولية القانونية، والمسؤولية الأخلاقية. أن تكون مسؤولا سببيا عن وضع ما هو أن تحدثه إحداثا مباشرا أو غير مباشر، كأن تأمر شخصا آخر بالقيام به. أن تكون مسؤولا قانونيا هو أن تحقق متطلبات المساءلة تحت طائلة القانون: إما متطلبات الاحتياز على إلزام قانوني، أو متطلبات التعرض لجزاءات إساءة بعينها (قد

يتعين هذا في الاخفاق في تحقيق إلزام قانوني، ولكن ليس بالضرورة أن يكون كذلك). يشمل مصطلح «المسؤولية الأخلاقية» (1) الاحتياز على إلزام أخلاقي و(2) تحقيق معايير استحقاق اللوم أو التوقير (العقاب والثواب) عن فعل مهم أخلاقيا أو عن إغفاله. يمكن الربط بين مفهومي المسؤولية الأخلاقية هذين لأنه بالمقدور أن يعد المرء جديرا باللوم لإخفاقه في تحقيق إلزام أخلاقي. (فيما يلي، سوف نستخدم «المسؤولية الأخلاقية» بمعناها المتعلق بالجدارة باللوم، و«المسؤولية القانونية» بمعناها المتعلق بضمان الجزاء).

رغم وجود علاقة بين أنواع المسؤولية الثلاثة الأساسية، فإنها ليست علاقة ضرورية. هكذا نجد أنه في حين أن المسؤولية السببية عادة ما تكون معيارا للمسؤولية القانونية، هناك إساءات «المسؤولية الإنابية» التي يمكن أن يتهم بها المرء دون أن يسبب أو يتوقع الحدث المعني. (مثال، يمكن لصاحب حانة أن يتهم إذا قام أحد مستخدميه دون معرفته ببيع مشروبات كحولية بعد الأوقات المسموح بها). ورغم أن المسؤولية السببية تعتبر معيارا أساسيا للمسؤولية الأخلاقية، يمكن أن يعد المرء مسؤولا أخلاقيا لأنه قصد الإحجام عن الفعل. وعلى اعتبار أنه ليست كل الإساءات القانونية أعمال شائنة أخلاقيا وليست كل الأعمال الشائنة أخلاقيا إساءات قانونية، فإن الشخص المسؤول أخلاقيا قد لا يكون مسؤولا قانونيا والعكس بالعكس. من جهة أخرى، أحد متطلبات السمؤولية الأخلاقية الأساسية، أن يكون القائم بالعمل الشائن على علم بما يعمله ويقصد عمله، يعد، بصرف النظر عن إساءات «المسؤولية بالمعنى الدقيق»، متطلبا أساسيا أيضا للمسؤولية القانونية. (المضارة [الزواج من امرأتين] والقيادة الخطرة مثالان على هذه الإساءات).

الاعتقاد بأن المسيء أخلاقيا أو قانونيا في حاجة، كي يكون عرضة *للعقاب أو استحقاق اللوم، لأن يكون في الوضع الذهني سالف الوصف، إنما يرتبط بالاعتقاد بحاجة مثل هذا المسيء إلى أن يكون «مسؤولا» بمعنى آخر، ألا وهو الاحتياز على قدرة عامة على فهم ما يقوم به والتحكم في سلوكه. يرتبط مصطلح «المسؤولية المقلصة» بهذا المعنى «بالمسؤولية».

وأخيرا، ثمة مفهوم رائج آخر للمسؤولية يمكن تسميته، وفق اقتراح ه.ل.أي.هارت، «دور المسؤولية» (انظر كتابه *Punishment and Responsibility*)، الذي يشير إلى الواجبات (التي غالبا ما تكون محددة ثقافيا) المرتبطة بأداور مهنية أو اجتماعية أو (كما في حالة الوالدين) بيولوجية محددة. بمقدور الفشل في القيام بهذه الواجبات أن يعرض صاحب الدور إلى تقريع قد يكون، وقفا على ماهية الواجبات والأدوار، من النوع الأخلاقي أوالقانوني.

فيما يتعلق بالمسؤولية الأخلاقية تثار مناظرة *الإرادة الحرة ـ الحتمية تقليديا بين أنصار التساوقية الذين يرون أنه مثل هذه المسؤولية تتسق مع حقيقة *الحتمية، وأنصار اللاتساوقية الذين ينكرون هذا. يقر اللاتساوقيون أنه إذا كانت الحتمية صحيحة، فلا أحد يمكن أن يعد مسؤولا، رغم أنهم يسلمون بأن الناس قد يعاملون كما لو أنهم كذلك، ربما لأسباب عاقبية، من قبيل الحاجة لردع الآخرين أو حمايتهم.

م.ك.

*التساوقية واللاتساوقية؛ الاستحقاق.

H.L.A. Hart, *Punishment and Responsibility* (Oxford, 1973).

and A.M. Honore, *Causation in the Law* (Oxford, 1959).

F. Schoeman (ed.), *Responsibility, Character and Emotions* (Cambridge, 1987).

*** المسؤولية الجماعية.** هي *المسؤولية التي يمكن أن تعزى إلى جماعة أو منظمة. التركيز على اللوم أو العقاب الأخلاقي (مثال الشعب الألماني في مسؤوليته الجماعية على الفترة النازية)، رغم أنه لا يستفد المفهوم، تركيز شائع. بهذا المعنى، تسهم المسؤولية الجماعية في إثارة الكثير من المسائل. نستطيع أن نسأل، فضلا عن أشياء أخر، حول أوجه الشبه والاختلاف بين المسؤولية الفردية والمسؤولية الجماعية؛ عما إذا كانت أي منهما تبطل الأخرى؛ وعما إذا كانت إحداهما مفضلة على الأخرى من حيث التقويم الأخلاقي في سياق بعينه. وعلى نحو خاص، يمكن أن نسأل متى يتوجب أن تكون هناك مسؤولية جماعية. يمكن أن نجادل بوجود مسؤولية جماعية (بوصفها نقيصة) حين تقصد الجماعة أو المنظمة إلحاق الأذى، رغم أن لديها القدرة على فهم خطئية القصد أو إلحاق الأذى، وبمقدورها التخفيف من حدته أو تنكبه. بيد أن هذا المذهب لا يتسق مع مفهوم إنكار المسؤولية الجماعية، وهو مفهوم مركب غاية في الأهمية ولا غنى عنه في المجتمعات الحديثة.

إي.ت.س.

*الأعمال، علم أخلاق.

Larry May, *Sharing Responsibility* (Chicago, 1992).

* **سالفا فيريتيت**. (salva veritate) تعني حرفيا «دون فقد للصدق». يتوجب على قاعدة *الاستدلال أن تحافظ على الصدق، بحيث تنقلنا من الصدق إلى الصدق (السلامة).

تثار الأسئلة بخصوص قاعدة في الحساب الحملي المشتمل على مبدأ الهوية تعكس مبدأ يعزى إلى ليبنتز، مفاده أنه إذا كانت س = ص، فإن ما يصدق على أحدهما يصدق على الآخر. تقر قاعدة الحساب أن:

من (س=ص) و ل، اشتق ع، حيث «ع» لا تختلف عن «ل» إلا في كونها تستعيض عن «س» بـ «ص».

يبدو أن هذه القاعدة تدعم استعاضات لا يمكن جعلها سالفا فيريتيت، مثل تلك التي تشتمل على *مواقف قضوية. تعد مثل هذه السياقات غير مباشرة أو *معتمة إشاريا.

ر.ب.م.

R. Barcan Marcus, "Does the Principle of Substitutivity Rest on a Mistake?", in *Modalities* (Oxford, 1993).
W.V. Quine, From aa Logical Point of View (Cambridge, Mass., 1953,1961,1980).

* **سامون، ويسلي (1925-)**. فيلسوف علم أمريكي (حاليا في جامعة بتسبرج) كرس معظم انتباهه للتفسير العلمي وابستمولوجيا العلم. نبذ مذهب الوضعية المنطقية الذي يقر أن ملاءمة *التفسير إنما ترتهن بما إذا كان ما يتوجب تفسيره قابلا لأن يشتق استنباطيا (التصور «الناموسي - الاستنباطي») أو استقرائيا (التصور «الإحصائي - استقرائي») من التفسير. في البداية اقترح أن تفسير الحدث إن هو إلا مسألة إيجاد عوامل متعلقة إحصائيا به (تصور «التعلق الإحصائي»)، ثم في فترة لاحقة اشترط أيضا أن يحدد التفسير موضع الحدث في نسق عمليات وتفاعلات سببية حقيقية (التصور السببي - الميكانيكي»). تطبق دراساته الابستمولوجية الاحتمال البيزي على إشكاليات تقليدية في التدليل. عني أيضا بقضايا تتعلق بالمكان، الزمان، الحركة، فضلا عن تنويعة من المواضيع التاريخية.

جي.ب.ب.

*البيزية، التدليل، نظرية.

Wesley Salmon, *Scientific Explanation and the Causal Structure of the World* (Princeton, NJ, 1984).

* **سانتيانا، جورج (1863-1952)**. ولد في مدريد من والدين أسبانيين، وقد اضطرته ظروف عائلية معقدة إلى الرحيل إلى بوسطن حين بلغ التاسعة وإلى ممارسة عمله في أمريكا رغم أنه ظل دائما مواطنا أسبانيا. في عام 1912 استقال من منصب الأستاذية في هارفارد وأمضى بقية عمره في أوربا، في فنادق في روما في معظم الأحوال. كتب كل كتبه الكثيرة بالإنجليزية، وقد قال إنه يتوجب اعتباره فيلسوفا أمريكيا، إذا حسب فيلسوفا أصلا. يختلف كثيرا عن زميله الأكبر سنا وليام جيمس، ويعتبر مثله شخصية أساسية في «عصر الفلسفة الأمريكية الذهبي». لم يتميز بوصفه فيلسوفا فحسب، بل أيضا بوصفه شاعرا، روائيا، ناقدا أدبيا واجتماعيا، كما اشتهر بتحديده خاصائص ما يسميه «الموروث رقيق الحاشية» في الثقافة الأمريكية.

يجادل سانتيانا في *The Sense of Beauty* (1896) بأن *الجمال هو متعة التفكر في موضوع يدرك على أنه كيفية في الموضوع نفسه. لم يكن سانتيانا يرغب في التقليل من شأن الجمال عبر تحليله على هذا النحو. الراهن أنه يجادل بأن خبرة الجمال هي أعلى قيم الحياة الإنسانية. (في تناوله للفن في كتابه اللاحق Reason in Art يغير بطريقة ما موضع تركيزه بحيث يعنى بمرغوبية فصل الجمالي عن العملي؛ في الحياة الخيرة كل النشاط البشري جمالي وعملي.) التثمين العالي للخبرة الجمالية صحبة تصور طبائعي كلية لأساسها هما ما يشكلان انطباعا خاصا. ربما يكون هذا العمل (لسوء الحظ) أكثر أعماله حظوة بالانتباه. لقد وصفه سانتيانا بأنه «غلاية»، وقد ظل إقرار أن الخير يتجذر في طبيعة الإنسان الحيوانية لكن قيمته تتجاوزها مبدأ أساسيا في فكره.

The Life of Reason أو *The Phases of Human Progress* (1905-6)، الذي طبع في خمسة مجلدات، يطرح مخططا لمدى ما قدمته فروع الفكر البشري الأساسية، مفاهيم الفهم المشترك، التنظيم الاجتماعي، المعتقدات والمؤسسات الدينية، الفن والعلم من خدمة لحياة العقل. كل دافع عند كائن واع يحمل معنى خيرية موضوعه، وهي خيرية، لو كان الدافع قائما بمفرده، لكانت خيرا مطلقا بقدر ما يمكن للخير أن يكون مطلقا. إن *العقل مجرد دافع أسمى يتعين خيره في انسجام خيرات أكثر عملية وحياة العقل مثال لكل من تكون عندهم قوية إلى حد كاف، ولكن بحسبان أن القيمة نسبية فإنها ليست البديل الإنساني المحترم الوحيد. لقد أثر هذا العمل بشكل مهم في تطور *الطبائعية الأمريكية، وقد أثنى عليه ديوي.

في المرحلة الثانية من فلسفة سانتيانا طور نوعا من *الواقعية النقدية (الراهن أنها تومائية إلى حد) وبذا

فإنه ظل يعمل ضمن المناظرة الأمريكية على نحو خاص. هكذا أسهم في البيان الفلسفي الأمريكي المسمى) (1920) ***Essays in Critical Realism***وهو رد على ***The New Realism: Comparative Studies in Philosophy*** **(1912)**، بيان نوع مركب جدا من الواقعية الساذجة استلهم جزئيا من جيمس). في حين تقر الواقعية الساذجة أن الموضوع المادي المدرك حسيا (أو المعروف) ماثل مباشرة أمام وعينا، وتقر الواقعية غير المباشرة أن ما يعرض لنا مباشرة عبارة عن إنطباعات حسية نستدل منها على وجود أشياء مادية، ترى الواقعية النقدية أن ما يعرض لنا مباشرة ماهية تحدد خصائص الموضوع المعروف. لذا فإنه لا يوجد ما نستدل من خاصيته الحاضرة وجود موضوع، بل تعرض علينا خاصية نعتبرها بطريقة صحيحة أو خاطئة خاصية شيء نقصده. قصدية موضوع ما، باعتبارها ظاهرة ذهنية، مجرد نوع من التوجه الأولي قبل الإدراكي شطر شيء يتجاوز وضع المرء الذهني. هكذا تصطفي العلاقات المادية للمرء الموضوع والخاصية الماهوية التي تم حدسها (وبذا فإن ما لدينا هنا نزعة «خارجانية» بخصوص المواضيع، و«داخلانية» بخصوص المحاميل).

إذا كنت أدرك شيئا بطريقة صحيحة، فإن الماهية المحدوسة تسري على الشيء المادي الذي تتوجه شطره استجابتي السلوكية. إذا كانت حتى جزءا من ماهية الشيء ذاتها، فإنني أعرف ذلك الشيء تماما رغم أن الماهية تظل متمثلة مرتين، مرة لعقلي ومرة في الموضوع). إذا كانت، كما يحدث عادة، مجرد رمز مناسب لها يحقق مقاصد بشرية، فإن معرفتنا تكون رمزية.

التطوير الأكثر تفصيلية لهذه الرؤية نجده في ***Scepticism and Animal Faith*** **(1923)** و ***Realm and Being*** **(1927-40)** كجزء من عنصر مفصّل ودقيق لنسق أنطولوجي. كثير من المعجبين بكتاب The Life of reasonينعون على هذين العملين، حيث يعتبرونها بطريقة خاطئة تراجعا عن الطبائعية.

رغم أن ***Scepticism and Animal Faith*** عمل في الابستمولوجيا أساسا، كان سنتيانا بعيدا عن اعتبار الابستمولوجيا لب الفلسفة، فهو معني فحسب بالخلاص من اعتراضات منظّري المعرفة قبل عرض نظريته الأنطولوجية.

إذا كانت المعرفة متطلبة بطريقة ديكارتية، بحيث تكون يقينية على نحو أساسي، فإن المعرفة، في مقابل مجرد حدس «ماهيات» تعرض لنا، مستحيلة. ولكن يجب ألا نتظاهر بتبني ارتيابية لا نستطيع تبنيها حقيقة، بل يجب أن نقبل نسق اعتقاد يمكن أن يعتبر، حال ضمان صحته، محتما عند حيوان واع. إننا محقون في تسمية هذا «معرفة» لأننا نعتقد في صحتها وهي منتجة بطريقة جديرة بالثقة. تختلف هذه الابستمولوجيا الطبائعية عن رؤى متأخرة، استبقتها، عبر توكيد أن معظم معارفنا رمزية وليست تامة. إنها توضح لنا كيف أن الأشياء تناسب مقاصد عملية دون أن تكشف عن ماهيات الحقائق التي ترصدها. تتكون مثل هذه المعرفة من «إيمان تتوسطه رموز»، حيث الرموز ماهيات، حسية مشحونة بالقيمة في الفكر العادي، وبنائيتها أكثر نقاء في العلم، الذي يعرضها للإدراك الحسي البشري والفكر إبان صراعنا مع العالم.

تتناول مجلدات ***Real of Being*** بدورها مجالات الوجود أو أصناف الواقع الأربعة التي يميز سانتيانا بينها.

خاصية أي جزء من العالم المادي في أي لحظة ماهية. يشتمل مجال الماهية أيضا على كل الخصائص التي كان يمكن أن يحتازها أي جزء من العالم المادي، أو التي يمكن أن تعرض نفسها كخصائص ممكنة لأشياء الروح (أي عقل)؛ باختصار فإنه مجال الإمكانات الصرفة. ثمة ماهية أساسية على نحو متفرد هي الوجود المحض. كل ماهية أخرى شكل محدد ما من هذا، علاقته به كعلاقة الألوان المحددة بماهيةاللون الخالص. إنها شيء ما مشترك حاضر في كل ماهية بعينها، يمكن منها أن تجرد وأن يتفكر فيها على نحو منفصل في نوع من الخبرة الصوفية. يتوجب تمييز الوجود المحض عن الكينونة؛ إنه موجود على نحو متساو في ماهية وحيد القرن الخرافي وماهية الحصان، لكنه لا يتحقق إلا في الأخيرة وجوديا.

يتكون مجال المادة من أشياء مادية تنتشر عبر المكان وتتغير من لحظة إلى أخرى وفق نماذج زمنية تسمى قوانين الطبيعة. إنها تسمح للماهيات بأن تدخل في علاقات خارجية لا تحددها طبيعتها الداخلية بقدر ما هي محددة من قبل علاقاتها الداخلية القائمة بين بعضها البعض؛ إن مثل هذا الدخول في علاقات خارجية هو ما يميز الكينونة عن مجرد الوجود.

بعض عمليات المادة تنتج بوحا. هذا أساسا هو الوعي الذي يحتازه جزء من العالم المادي بمحيطه، غير أن الروح أو الوعي المنتج داخل كائن عضوي يشتمل أيضا على خيال فنتازي، أحيانا يلحظ ويتمتع به بطريقة صحيحة بوصفه كذلك، وأحيانا يوظف ببوصفه فهم الروح الحقيقي المبهم الوحيد للعالم الذي تقطنه.

مجموع الروح في العالم يشكل مجال الروح.

يناصر سانتيانا ما يسميه بالمادية: ليس أن كل الواقع مادي، بل أن المادي وحده الذي يحتاز على قوة. ذلك أن الروح مجرد فيض عن عمليات في العالم المادي، خصوصا «أنفس» الحيونات، التي يتوجب أن تميز عنها. تكمن الأنفس في نماذج الحياة المحددة وراثيا التي تعزز سلوك الكائنات العضوية، مكيفة مع الظروف المتغيرة في الحيوانات العليا عبر تمثيلات مادية للبيئة في أدمغتها، وهي تمثيلات يتوجب تميزها عن التفكير غير الفعال المتعلق بمجال الروح الذي يقوم بتعزيزه، الذي تتعين من ثم صحته البراجماتية لا في نفعه الخاص به بل في نفع العمليات المادية التي تنتجه. ولكن رغم أن الروح غير فعالة، فإنها وحدها التي تجلب القيمة إلى العالم. الصراع بين نزعة سانتيانا الفينومولوجية المصاحبة والعنصر البراجماتي في تصوره للمعرفة يكاد يكون متناقضا وهو مهم في نظرية القيمة التي يقول بها.

يبقى مجال الحقيقة. هذا هو «مجموع تاريخ ومصير المادة والروح، أو الماهية المعقدة إلى حد هائل التي يتمثلانها عبر الكينونة». *الحقيقة عند سانتيانا فوق زمنية؛ إنها السجل غير المكتوب لكل الحوادث في كل الأزمنة، وحقائقنا مجرد أجزاء من هذه الحقيقة الكلية كما تصادف أن فهمها البشر، في شكل رمزي في معظم الأحوال. (حقيقة المستقبل محددة بقدر ما حقيقة الماضي محددة، ليس بسبب الحتمية بل لأن التمييز بين الماضي والمستقبل لا يقوم في حالة الحقيقة المطلقة). إنه يؤكد واقعية مثل هذه الحقيقة الموضوعية المطلقة بخصوص العالم، التي تتجاوز بكثير أية معرفة ممكنة، وتمثل اختلافه في أقوى صوره مع المثاليين والبراجماتيين الذي هيمنوا على الفلسفة في أيام تلمذته المبكرة وأيام امتهانه الفلسفة (والذي تظل مزاعمهم الرئيسة معنا في تنويعات مختلفة). غير أن هناك عنصرا براجماتيا قويا في تناوله للحقيقة الرمزية التي نتعامل عبرها بشكل فعال مع بيئتنا (أو على الأقل التي تعبر عن تعبيرنا عن تعاملنا معها)، والتي تشكل معظم المعرفة البشرية. هذا يبرر جزئيا النزوع شطر اعتباره براجماتيا.

في *The Realm of Spirit* (1940) وفي أعمال متأخرة من قبيل *The Idea of Christ in the Gospels* (1964)، يطور سانتيانا تصورا أفلاطونيا بعض الشيء في «الحياة الروحية»؛ تصورا مكرسا لنوع من الحدس الصوفي كمرشد لفعل العملي: خصوصا تلك الماهيات التي يمكن أن نتفكر فيها في صورة الخير. غير أن هذا يمثل بديلا بشريا واحدا، وسانتيانا يظل يعبر عن تفضيله لحياة العقل، التي لا تشكل فيها الروحية سوى مكون واحد في تجانس بشري أوسع. فضلا عن ذلك، لأن أفلاطون يجعل من مثله كينونات فاعلة في العالم الطبيعي، تعمل عليه من مجال آخر، فإنه يعتبر نفسه في النهاية أقرب إلى أرسطو واسبينوزا. ما أثار عداوته على وجه الخصوص فكرة مفادها أن العالم، والحقيقة المتعلقة به، مكونات بشرية بطريقة ما. إنه ينكر مثل هذه الأنوية البشرية، التي يعتبرها خطيئة محدقة ارتكبتها المثالية والبراجماتية، تعبر عن ازدراء خطر لارتهاننا بكون أعظم لا بشري وتمجيد غير واقعي للقوة البشرية. بمعارضة لكل هذه «الفسوق الكوني» يعتبر سانتيانا نفسه نصيرا للطبائعية، ويعتبر اسبينوزا أحد المنادين البارزين برؤيته.

ت.ل.س.س.

Noel Edmonds, *Santayana* (St Albans, 1993).
John Lachsm *George Santayana* (Boston, 1988).
H.S. Levinson, *Santayana, Pragmatism and the Spiritual Life* (Chapel Hill, NC, 1992).
T.L.S. Sprigge, *Santayana: An Examination of his Philosophy* (London, 1974).

*** ساندل، مايكل (1953–).** منظّر سياسي أمريكي تخصص في دراسة مفاهيم الذات والجماعة. يجادل ساندل بأن *الليبرالية تقوم على افتراض (خاطئ) مفاده أنه بمقدور الناس أن يختاروا ويعدلوا في غاياتهم في الحياة «دون أن يعبأوا» بالروابط الجماعية. عوضا عن ذلك فإنه يزعم أن ثمة روابط جماعية بعينها «تشكل» هوية الناس، دون خيار. يتوجب على هذه الروابط المشتركة أن تشكل أساس «سياسة في الصالح المشترك»، في مقابل «سياسة الحقوق» التي تقرها الليبرالية. أسهم أشهر كتبه *Liberalism and the Limits of Justice* في بداية «المناظرة بين الليبرالية والجماعية» التي هيمنت على الفلسفة الأنجلوأمريكية في الثمانينيات. في فترة أحدث، جادل بأن ثمة حريات *مدنية بعينها، مثل حرية الوعي والجنسية، تفهم بطريقة أفضل بوصفها غايات حامية مشكّلة منها بوصفها حامية لخيار «يشكل عبئا». في الوقت الراهن ساندل أستاذ في قسم الحكومة في جامعة هارفارد.

و.ك.

Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge, 1982).

*** سانكارا (788–820 ب.م).** فيلسوف ناسك، مؤسس *فيندانا لاثنائية. في شروحاته الجدلية العنيفة

على *يوبانيشادز و وبراهما سوتراس، ينكر سانكارا الواقعية التعددية والمثالية الذاتية. باستخدام حجة من قبيل *«الغائب» ضد العلاقة السببية، أو التجزيئية، أو القصدية أو أي نوع آخر من العلاقة أو الاختلاف، يروم سانكارا تبيان أن تعدد التغير في العالم ليس واقعيا ولا خلاف ذلك. إنه تطابق شبيه بالحلم لمحتويات أسقطت عبر نقاب الجهل على وعي غير مموضع صرف. هذا الوعي هو الواقع خلف الله (براهما)، الذي أصبح العالم، وخلف الإنسان (أتمان). خلافا لعالم الحلم الذي يبطل بخبرة يقظة «صادقة عمليا»، لا ينبذ ظاهر العالم إلا بانبلاج صوفي مباشر لفجر الوحدة «الصادق ترانسدنتاليا» الذي تشير إليه نصوص مقدسة من قبيل «أنت ذاك»، «وكل شيء هو براهما».

أ.سي.

Kari Potter (ed.), *Encyclopedia of Indian Philosophie, iii: Advaita Vedanta* (Princeton, NJ. 1982).

* **السايك** (Psych) («النفس»). في الفلسفة القديمة السايك هو المحيي لكل حي أو شيء «منفسن» (*empuskhon*). يستخدم أفلاطون فكرة أن السايك هو مبدأ *الحياة في برهان شهير على خلود السايك (*Phaedo*, 105c-e). في *De Anima* يعتبر أرسطو التغذية الذاتية، التكاثر، الحركة، والحمل قوى «سايكية»، وكذا شأن التفكير، ثم يخمن بأن الجزء العقلاني من السايك قد يكون قابلا للفصل عن الجسد.

ج.ب.م.

*النفس.

K.V. Wilkes, "*Psuche* versus the Mind", in *Essays on Aristotle's Dee Anima* (Ooxford, 1992).

* **سبريج، تيموثي ل.س.** (1932–). فيلسوف مثالي بريطاني في جامعة أدنبره. في كتابه *The Vindication of Abbsolute Idealism* (1983)، يجادل بأن الواقع الذي يظهر لنا في هيأة العالم المادي في الحياة اليومية، والذي يحدد العلم الطبيعي بنيته المجردة، هو «في ذاته» (أو «نيومانيا»)، نسق من المراكز المتأثرة من الخبرة. هكذا يحدد شكلا من *السيكولوجية الشاملة. تدعم هذه النتيجة ببرهان مفاده استحالة قيام واقع غير مختبر. التفكر في العلاقات والزمنية تقترح وجوب احتياز النسق على وعيه الشامل، كوحدة قارة سرمدية تحدث ضمنها العمليات الزمنية. هذا موقف اسبينوزي في أنه يقر أن الكون كل فكري ومادي في آن، رغم أن الفكري عند سبريج هو الماهية الداخلية والمادي مجرد بنية.

في فلسفته الأخلاقية، يطرح سبريج واقعية أخلاقية معدلة ونفعية لا تتسق فحسب مع نظريته الميتافزيقية بل ترتهن بمقدماتها. يلزم عن فلسفته الأخلاقية أن الحيوانات غير البشرية تحتاز على حقوق، وسبريج مدافع مشهور عن *حقوق الحيوان عبر مؤلفاته وحملاته النشطة.

س.ب.

*المثالية؛ اسبينوزا؛ سانتيانا.

T.L.S. Sprigge, *The Vindication of Abbsolute Idealism* (Edinburgh, 1983).

, *The Rational Foundations of Ethics* (London, 1988).

, *James and Bradley: American Truth and British Reality* (London, 1993).

* **السبب الذاتي** (causa sui). يقر بعض علماء اللاهوت أن *الله علة ذاته، لكن هذا الإقرار يثير بعض المشاكل. أية ممارسة للقدرة السببية تفترض وجود المسبب، ومن ثم يستحيل أن يكون نتيجة لتلك الممارسة. حتى الكائن كلي القدرة لا يستطيع أن يحدث وجوده. لذا عادة ما يعتبر الله سببا غير مسبَّب لوجود كل الأشياء العارضة، في حين يفترض أن وجود الله ليس في حاجة إلى مسبب كون وجوده ضروريا.

ب.ل.كيو.

D. Braine, *The Reality of Time and the Existence of God: The Project of Proving God's Existence* (Oxford, 1988).

* **السببية**. العلاقة بين شيئين أحدهما سبب الآخر، وتسمى أيضا «العلية». أيضا فإن كلا من «السببية» و«العلية» تشير إلى مجموعة من المواضيع تشتمل على طبيعة العلاقات السببية، التفسير السببي، ومنزلة القوانين السببية.

في الفلسفة الحديثة (كما في الاستخدام الحديث بوجه عام)، ترتبط فكرة السبب بفكرة قيام شيء بإنتاج أو إحداث شيء آخر (هو الأثر أو النتيجة). أحيانا تسمى هذه العلاقة «السبب الكافي». تاريخيا، تحتاز كلمة «سبب» على معنى أوسع، يتكافأ مع «جانب تفسيري». لقد بقي هذا الاستخدام في وصف أرسطو على اعتبار أنه يقر التعليم الخاص «بالعلل الأربع». عناصر هذه الرباعية، العلة المادية، الصورية، الفعالة، والعلة *النهائية، تناظر أربعة أنواع من التفسير. غير أن العلة الفعالة هي المرشح الوحيد الذي لا يثير مشاكل للسبب الذي ينتج شيئا مغايرا لنفسه.

تنزع النقاشات الحديثة إلى معاملة السببية بوصفها كلية أو أساسا علاقة بين *الحوادث. وفق هذا النهج، الجمل السببية المفردة التي تشكل أمثلة نموذجية هي من قبيل «سبب الانفجار اشتعال الحريق»، «ضغطها على

الزرار سبب فتح الباب». نماذج الجمل السببية العامة تكون من قبيل «الجفاف يسبب المجاعة». إعادة صياغة الجمل السببية العادية عبر مثل هذه الصيغ مشروع تعسفي (بروكروستي). المثال الثاني صيغة ركيكة لجملة «فتحت الباب بالضغط على الزرار» التي لا ترصد صراحة قيام أية علاقة بين الحوادث. تأويل الحديث السببي العادي مسألة فيها نظر. تتعلق إحدى القضايا المستمرة بالتزام اللغة العادية الظاهر *بالحقائق، فضلا عن الحوادث، بوصفها أسبابا. وبينما حدت هذه الحقيقة ببعض الفلاسفة إلى إقرار قيام علاقة سببية بين الحقائق، ثمة من يجادل (ديفدسون على وجه الخصوص) باستحالة أن تكون الحوادث أسبابا بالمعنى الدقيق، رغم تعلقها بالتفسير السببي.

ما الذي يميز أي زوجين من الحوادث مرتبطين بحيث يكون أحدهما سببا والآخر نتيجة؟ بيّن أنه لا يكفي لكون حادث سببا لآخر أن يكون الثاني قد وقع بعد الأول (*عقبه، إذن بسببه). فضلا عن ذلك، يجادل البعض بأن الأسبقية الزمنية لا تشكل شرطا ضروريا لقيام علاقة سببية، فالسببية المتزامنة، بل حتى «السببية المعكوسة» (حيث تسبق النتيجة سببها) ممكنة مفهوميا على أقل تقدير. لكن هذا يثير إشكالية. يبدو أن السببية علاقة لاتقابلية (إذا كانت س سبب ص، فإن ص ليست سبب س). ولكن إذا لم يكن بالمقدور التعويل على الترتيب الزمني لتفسير «وجهة السببية» اللاتقابلية، فما الذي يكون بمقدوره أن يقوم بتلك المهمة؟ ثمة صعوبة أخرى تتعلق بشرح ما يميز زوجي السبب-النتيجة عن نتائج السبب المشترك. لم يكن من قبيل المصادفة أن توقفت الغلاية بعد أن بدأت في إطلاق صوت يشبه الصفير؛ لماذا إذن لا نستطيع القول إن الصفير سبب إيقافها؟

هناك اقتراح (قد يتغلب على تلك المشاكل وقد يخفق في ذلك) مفاده أن الأسباب تحتم الحوادث التي تشكل نتائجها. (بطريقة تعد مدعاة للخلط، يمكن وصف هذا بالقول إن الأسباب كافية لنتائجها (*الشروط الضرورية والشروط الكافية)). يتخذ هذا المقترح عدة صياغات. وفق إحداها، تقوم علاقة الضرورة السببية بين حادثتين مفردتين بحيث تكون إحداهما نتيجة لا مناص منها للأخرى. حين أقوم بتسخين الماء، محتم عليه أن يغلي، وحين تصطدم كرة البليارد بكرة بليارد أخرى، يتوجب على الأخيرة أن تتحرك. لقد اشتهر هيوم بهجومه على فكرة الرابط الضروري بين السبب والنتيجة.

بيد أن ثمة تأويلا آخر للفكرة التي تقر أن الأسباب تحتم (أو تكفي) نتائجها، يتسق مع الامبيريقية «الهيومية» الرافضة إقرار الضرورة السببية. وفق هذا التأويل، ضرورة تحرك الكرة الثانية عقب اصطدام الأولى بها ضرورة فرضية أو شرطية. إنها ضرورة «على افتراض قوانين الطبيعة». بكلمات تقريبية، أن تقول إن الحادثة س تحتم الحادثة ص لا يعني سوى أنه يترتب على قوانين الطبيعة أنه عندما تحدث س تحدث ص أيضا. (*نموذج القانون المستغرق؛ *التفسير). إذا كانت قوانين الطبيعة عارضة وليست حقائق ضرورية. وهذا ما يزعمه الامبيريقيون عادة. فإن الضرورة ـ على ـ افتراض ـ القوانين لا تواجه خطر إعادة طرح الروابط الضرورية التي سلف ذكرها في الفقرة السابقة. لو كانت هناك قوانين مغايرة للطبيعة. وهذا ممكن عند الامبيريقيين. ربما لا يكون محتما على الماء أن يتبخر حين يغلي، رغم أن القوانين الفعلية تستلزم أنه محتم على الماء أن يسلك على هذا النحو. (تشكل النظرية الامبيريقية التي وصفناها لتونا إحدى صياغات «نظرية التواتر». وفق النظرية ضد الامبيريقية التي تقر أن القوانين حقائق ضرورية، ما هو ضروري ـ على ـ افتراض ـ القوانين سوف يكون ضروريا بذاته. قد يكون هذا هو المنظور الذي ارتأى عبره الفلاسفة العقلانيون ضرورة الارتباطات السببية (*القوانين، الطبيعية أو العلمية)).

جادل البعض بأنه إذا كانت حادثة مفردة نتيجة لمجموعة من الأسباب، قد لا تكون أي منها قد حتمت النتيجة. (هب أن قيام سمث بالسباحة مبكرا سبب إصابته بأزمة قلبية، ولكن فقط لأنه أفطر على الشمباينا). تقر إحدى الاستجابات لهذه الإشكالية (وهي استجابة تركن إلى جون ستيورت مل) أن السبب عبارة عن عنصر في فئة من الشروط تحتم مجتمعة (أي تكفي) لإحداث نتيجتها. معالجة جي.ل. ماكاي (1965) للأسباب بوصفها « أجزاء ضرورية لكنها غير كافية لشروط غير ضرورية لكنها كافية»، صياغة من صيغ تلك المقاربة. هناك إشكالية أخرى تتعين في مذاهب «الضرورة» في السببية تتطلب أن تكون السببية حتمية. هذا يعني وجوب التخلي عنها أو تعديلها إذا اتضح (كما يفترض بعض الفلاسفة المعاصرين) أن السببية *احتمالية أساسا (*الحتمية).

تحليل ديفيد لويس *الشرط ـ فرضي لسببية الحوادث مذهب منافس لافت للتصورات السببية التي سلف نقاشها. إنه يدرس ببراعة فكرة أن النتائج عادة ما تكون «متوقفة فرضيا» على أسبابها: إذا سبب الإعلان

الشغب، يبدو أن هذا يستلزم أنه لو لم يصدر الإعلان، لما حدث شغب.

تشتمل كثير من نظريات السببية على ما يسميه ديفدسون «الصبغة الناموسية في السببية»: أني وجدت سببية، ثمة قانون سببي. غير أن بعض الفلاسفة ارتأوا أن ثمة أنواعا من السببية مستقلة عن القوانين السببية. غالبا ما يقال هذا في سياق أفعال البشر. (القضايا المثارة هنا معقدة: *الفعل؛ *الفاعل؛ *المبررات والأسباب؛ *التفسيرات الغائية؛ فضلا عن *العلوم الاجتماعية؛ *القوانين، الطبيعية أو العلمية).

تركن «نظرية التواتر» سالفة الذكر إلى أحد تعريفات هيوم للسبب: «شيء يلحق آخر، حيث كل الأشياء المشابهة للأول تلحقها أشياء مشابهة للثاني». وفق تأويل سائد، يجادل هيوم بأنه لا شيء في العالم يستحق أن يسمى ضرورة سببية. في أفضل الأحوال ثمة *ارتباطات ثابتة - تواترات لا استثناء لها - بين الحوادث. لقد تكيفنا، عبر تواترات في الخبرة، على تشكيل فكرة الضرورة السببية، ومن ثم على افتراض ليس فقط أن الكرة الثانية سوف تتحرك، بل محتم عليها أن تتحرك حين تصطدم بها كرة أخرى. لكن هذه الفكرة لا تحتاز على تطبيق شرعي في العالم، بل هي على حد تعبير كانت «ولد غير شرعي للخيال، خصبته الخبرة».

إن هذا التصور لآراء هيوم كرس إلى حد أن نظريات التواتر في العلية (التي تنكر الضرورة السببية، وتحلل السببية عبر ارتباطات ثابتة (عارضة)) توصف عادة بأنها «هيومية». على ذلك، فإن هذا التأويل يتعرض الآن للهجوم، وثمة شراح معاصرون متعددون يجادلون بأن هيوم لم ينكر وجود ضرورة سببية حقيقية.

ب.جي.م.

*الضرورة الناموسية.

D. Hume, *A Treatise of Human Nature (1739), ed. L.A. Selby-Bigge and P.H. Nidditch (Oxford, 1978), I, iii.*

, *An Inquiry Concerning Human Understanding* (1748), ed. L.A. Selby-Bigge and P.H. Nidditch (Oxford, 1975), sect. VII.

E. Sosa and M. Tooley 9eds.0, *Causation* (Oxford. 1993).

J.L. Mackie, 'Causes and Conditions', *American Philosophical Quarterly* (1965); repr. in *The Cement of the Universe: A Study of Causation* (Oxford, 1974).

*** سبنسر، هربرت (1820-1903).** تطوري إنجليزي، مؤسس علم الاجتماع، نصب نفسه فيلسوفا، وقد حظى بشهرة كبيرة في عصره، خصوصا في أمريكا. نتاجه الضخم، «الفلسفة التركيبية»، نتج عن كونه لم يعن كثيرا بأعمال الآخرين، بل إنه يزعم أن قراءة الكتب التي يختلف معها يسبب له الصداع. عقب غرق احترامه نهاية القرن في أعماق لم يكن قد سبر غورها، فإنه يذكر اليوم أساسا بسبب تحمسه الشديد لسياسة عدم التدخل الحكومي أو *الداروينية الاجتماعية، والمثال التقليدي على الأغلوطة الطبائعية حيث حاول اشتقاق فحوى الأخلاق من حقيقة مسار *التطور. غير أن اشتهر في عهده بوصفه نبي التقدم، حيث زعم أن الطبيعة تنحو دوما شطر التوازن وأن هذا ينتج عن حركة تطورية أمامية من التجانس إلى التغاير. نخشى أن شخصية سبنسر غير المحتفى بها حتى في عهدنا هذا تعول على نحو مفارق على كل من السياسين اليمينيين الذين يشكون من مخاطر تدخل الحكومة وعلماء الاقتصاد اليساريين المترنمين بالتوازن.

م.ر.

R. Richard, *Darein and the Emergence of Evolutionary Theories of Mind and Behavior* (Chicago, 1987).

H. Spencer, *First Principles* (London, 1862).

*** سبيسيوس (حوالى 410-337 ق.م.).** فيلسوف أثيني كان ابن أخ أفلاطون وخلفه بوصفها رئيسا *للأكاديمية. كتب كثيرا في مواضيع الميتافيزيقا، فلسفة المنطق واللغة، فلسفة الطبيعة، وعلم الجمال؛ لكن أفكاره لم تصلنا إلا في شكل غير مكتمل ومبهم على نحو مشوه. ثمة شواهد لعزو موقف اسمي ضد جوهراني في تنظيره في علم الدلالة والرياضيات والأنواع الطبيعية. هكذا يشير أرسطو إلى أنه ينكر كل وجود مفارق أساسي للأعداد، ويقر أنه يتوجب تعريف الأشياء لا عبر خصائصها الداخلية بل عبر علاقات التشابه والاختلاف مع الأشياء الأخرى. لو كنا نعرف أكثر عن هذه الأفكار، لأمكن توضيح جوانب من تنظير أرسطو في الجوهر.

جي.د.ج.إي.

جمعت أعماله ونوقشت في:

P. Lang, *De Speusippi Academic Fragmenta* (Bonn, 1911).

ثمة نقاش أحدث في:

L. Taran, *Speusippus of Athens* (Leiden, 1981).

*** ستالنيكر، روبرت سي. (1940-).** فيلسوف أمريكي من فلاسفة العقل والمنطق اشتهر خصوصا بأعماله في *الشرط. مثل ديفيد لويس، ولكن على نحو مستقل عنه، استحدث تحليلا للشرطيات عبر *العوالم الممكنة. على وجه التقريب، يعتبر ستالنيكر الشرط الذي يتخذ الشكل «إذا س ف ص» صادقا في العالم

الواقعي إذا وفقط إذا كانت س صادقة في أقرب عالم ممكن تصدق فيه ص. ثمة اختلافات مهمة بين نسقه ونسق لويس في المنطق الشرطي، أوضحها أن نسقه وحده الذي يدعم مبدأ *الوسط المرفوع الشرطي، الذي يقر أن «إما إذا س ف ص، أو إذا س فليس ص» تصدق *بضرورة منطقية. يمكن تجنب الأمثلة المخالفة الظاهرة عبر إنكار مبدأ ثنائية القيمة نسبة إلى الشرطيات.

أنجز ستالنيكر أيضا عملا مؤثرا في المنزلة الأنطولوجية التي تحتازها العوالم الممكنة، نظرية المحتوى الذهني، طبيعة الاعتقاد، وإشكالية كيفية تعديل المعتقدات على نحو عقلاني.

إي.جي.ل.

R.C. Stalnaker, *Inquiry* (Cambridge, Mass., 1984).

* **ستاوت، جورج فردريك (1860–1944).** درّس الفلسفة وعلم النفس في كيمبردج، ابيردن، أكسفورد، وأخيرا في سينت أندروز، حيث أسس معملا تجريبيا. غير أن أعماله المتأخرة اقتصرت على التنظير في فلسفة علم النفس. يرى أن كل خبرة تشتمل على «إشارة فكرية» إلى موضوع حقيقي، فحتى الوهم والهلوسة تشتمل على إشارة إلى شيء ما مغاير للموضوع المختبر. لسنا في حاجة إلى فرض مفاهيم مقولية كانتية في الزمان والمكان والسببية، إلخ، على خبرتنا، إذ لدينا نزوع طبيعي نحو خبرة الأشياء على هذا النحو.

موضوع الصفات الذهنية ـ الإدراك المعرفي، الشعور، «الإرادة» (*القصد) ـ ليس أنا ديكارتيا ولا موضوعا ماديا، بل «عقل متجسد» موحد يحتاز على صفات مادية وذهنية تتعين على نحو متناظر.

أي.جي.ل.

G.F. Stout, *Mind and Matter* (Cambridge, 1931).

* **ستتش، ستيفن (1944–).** فيلسوف أمريكي توظف أعماله في فلسفة علم النفس ونظرية المعرفة نتائج تم التوصل إليها في علم النفس المعرفي تشكك في رؤية تعرف باسم *علم المفس الدارج مفادها وجوب تفسير السلوك القصدي باللجوء إلى معتقدات ورغاب صاحبه (حيث تفسر المعتقدات والرغاب بوصفها مواقف تجاه قضايا) صحبة تصورات تقليدية في استحقاقات نهج البحث العقلاني .اقترحت شواهد علم النفس المعرفي على ستتش أن الناس لا يسلكون غالبا بسبل تناسب ما يزعمون بصدق أنها معتقداتهم ورغابهم، ولذا قد لا تكون هناك أشياء من قبيل المعتقدات والرغاب يمكن تحديد محتوياتها على النحو المتطلب من قبل تفسيرات علم نفس الناس للسلوك. أيضا أفضت شواهد أخرى مفادها أن الناس غالبا ما يتفكرون بطريقة تخرق معايير العقلانية المشتقة من المنطق التمهيدي ونظرية الاحتمال إلى جعل ستتش يوجه انتقادات متطرفة لمفهوم المعتقد العقلاني وأهداف البحث.

جي.ب.ب.

Stephen Stich, *The Fragmentation of Reason* (Cambridge, Mass., 1990).

* **ستراود، باري (1935–).** كندي الجنسية والمولد، عاش في الولايات المتحدة منذ أن درس في هارفارد في الستينيات. كان أستاذا للفلسفة في جامعة كاليفورنيا ببركلي منذ عام 1974. اهتماماته الفلسفية واسعة النطاق، لكنه عني خصوصا بالابستمولوجيا، جوانب بعينها من فلسفة اللغة، وبفكر هيوم وفتجنشتين. فلسفته ذات طابع تقصوي أكثر منها مؤسسة أنساق، ورؤيته بوجه عام هيومية، فهو لا يتعاطف كثيرا مع المناهج العقلانية في الفلسفة. كتب على نحو مؤثر في بالبراهين الترانسدنتالية، وبحثه المبكر، "Wittgenstein and Logical Necessity" ضمّن في العديد من الكتب. ألّف كتابا عن هيوم و*الارتيابية.

سي.أي.جي.سي.

Barry Stroud, *The Significane of Philosophical* Scepticism (Oxford, 1984).

* **ستراوسن، بيتر ف. (1919 –).** فيلسوف منطق وميتافيزيقا بريطاني اشتهر أيضا بعرضه لكانت. كثير من مواضيعه السائدة في أعماله تطرق إليها في أكثر كتبه تأثيرا .*Individuals* (1959) من هذه المواضيع، مشكلة *التفريد، التمييز بين *الموضوع والمحمول، المنزلة الأنطولوجية *للأشخاص، إمكان المعرفة الموضوعية . وقد تناولها جميعها وفق نهج كانت في الميتافيزيقا. يصف نهجه بأنه «*وصفي وليس «تعديليا»، يتوق للإفصاح عن البنية الأساسية لمخططنا المفهومي البدهي عوضا عن رفضه في صالح رؤية جديدة في الواقع.

في بحثه المبكر لكنه المؤثر كثيرا "On Referring" (1950)، يهاجم ستراوسن نظرية رسل في الأوصاف بوصفها تعديلا لا مدعاة له لطريقتنا في الحديث. وفق تصور رسل، الجملة التي تتخذ الصورة «الـ ف هو ج» (مثال، «رئيس الوزراء الحالي في المملكة المتحدة أشيب الرأس») لاتتخذ شكل الجملة الحملية ذات الموضوع والمحمول، بل تتكافأ مع جملة جزئية مكممة تتخذ الشكل «ثمة ف واحد لا سواه وهو يختص بالخاصية ج». هكذا يقر رسل أن «ال ف» ليس

تعبيرا إشاريا إطلاقا، يشير إلى موضوع مفرد بعينه. غير أن ستراوسن يحتج بأن رسل أخفق في التمييز بين الجمل و*الإقرارات التي يقرها المتكلم بنطقها، حيث جادل بأنه أنى ما أقر المتكلم إقرارا عبر نطقه جملة تتخذ الشكل «الـ ف هو ج»، فإنه يستخدم «الـ ف» للإشارة إلى موضوع محدد يختص بالخاصية ج. وجود مثل هذا الموضوع افتراض في إقرار المتكلم وليس كما يظن رسل جزءا من ما يتم إقراره.

في كتابه سالف الذكر يتقصى الزعم الكانتي بأن قدرتنا على إعادة تحديد *الأشياء عبر الزمن إنما تفترض قابلية بعض تلك الأشياء على الأقل للموضعة في المكان بوصفها مواضيع توجد على نحو مستقل عن خبراتنا الذاتية بها. رغم أنه يقترح أن هذا الزعم قوي أكثر مما يجب إلى حد ما، فإنه يتعاطف مع مغزاه. إنه يرى أن بعض الأنواع المميزة من المواضيع ـ أي الأجسام المادية والأشخاص الذين يحتازون عليها ـ تشكل فرديات «أساسية» في مخططنا المفهومي البدهي. ذلك أنه بالإشارة إلى مثل هذه الأنواع نستطيع في النهاية، بوجه عام، تفريد وتحديد أشياء من أنواع أخرى، مثل الحوادث.

يجدر أن نذكر أن ستراوسن يهب قيمة متساوية للأجسام المادية والأشخاص، عوضا عن اعتبار الأخيرين مجرد نوع من الأولى. عنده يشكل الأشخاص مقولة أساسية في الوجود غير قابلة للرد، تتميز باحتيازها على خصائص مادية ونفسية قابلة لأن تحمل عليها. ليس الشخص مجرد كائن نفسي، وليس توليفة بين جسد مادي وعقل؛ بل إن فكرة الشخص بأسره، ككائن نفسي، قبلية مفهوميا نسبة إلى فكرة جسده وفكرة عقله.

في إسهامه في الابستمولوجيا، يجادل ستراوسن دفاعا عن *الواقعية المباشرة في الإدراك الحسي، لكنه يسلم بأن يستحيل دحض الارتيابية في العالم الخارجي على نحو تام. في الوقت نفسه، يزعم أن مثل هذه الارتيابية غير قابلة حرفيا للتصديق، حيث يتبنى رؤية يصفها «بالطبائعية». كتابه عن كانت *The Bound of Sense*، رغم أنه حظي بإعجاب كبير، يعتبره البعض منكرا بطريقة غير مبررة لمثالية كانت المتعالية ويفرط في التفاؤل في اقتراحه أن الكثير من البراهين في فلسفة كانت النقدية يمكن أن تقاوم تفنيد ذلك المذهب. كتب أيضا بطريقة مؤثرة في إشكالية *الحرية والحتمية، خصوصا مقالة بعنوان "Freedom and Resentment" (1962).

إي.جي.ل.

P.F. Srawson, *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics* (London, 1959).

———, *Logic-Linguistic* Papers (London, 1971).

———, *Skepticism and Naturalism: Some Varieties* (London, 1985).

* **سترنر، ماكس (1806–56).** اسم مستعار لكاسبر شمدت، فيلسوف ألماني سمع هيجل يحاضر وأصبح من أنصار الهيجلية اليسارية. في عمله الأساسي *The Ego and His Time* (1845)، هاجم «الرادكالية المحدثة» التي قال بها بير، فويرباخ، وماركس كما هاجم «العقيدة القديمة». يجادل بأن الواقع الوحيد هو أنا الفرد، والأشياء لا تحتاز على قيم إلا بقدر ما تخدم الفرد. يجب على الفرد أن يعي قدراته في السيطرة على أفكاره. ما أن تهرب الأفكار من تحكم الأنا، حتى تصبح «مثلا» وتسيطر على الفرد الذي أنتجها. لا يصدق هذا على أفكار الدولة والكنيسة القديمة فحسب، بل حتى على الأفكار الجديدة التي تقول بها الإنسية والاشتراكية. إن هذا التوكيد على وعي الفرد الذاتي، كما في حال بير، عكس للرومانسية الهيجلية. هاجم ماركس وإنجلز «القديس ماكس» (سترنر) في *The German Ideology*.

م.جي.أي.

*الرومانسية الفلسفية.

R.W.K. Paterson, *The Nihilistic Egoist: Max Stirner* (Oxford, 1971).

* **الاستقلالية المنطقية.** هب س جملة و ت فئة من الجمل في لغة صورية. بطريقة ليست صورية، س مستقلة عن ت إذا كانت ت لا تحدد قيمة س الصدقية. بكلمات أخرى، س مستقلة عن ت إذا لم تكن س نتيجة منطقية لها، ونقيض س ليس كذلك أيضا (بعض المؤلفين يحذفون العبارة الأخيرة). وعلى وجه الخصوص، س مستقلة استنباطيا عن ت إذا لم تكن س ولا نقيضها قابلا لأن يشتق من ت؛ وهي مستقلة دلالي عن ت إذا كان هناك تأويل للغة تصدق فيه كل عناصر ت كما تصدق فيه س، وثمة تأويل آخر في اللغة تصدق فيه كل عناصر ت وتبطل س. في النسق المنطقي المكون من مبادئ وقواعد استدلالية، يكون المبد «مستقلا» إذا استحال اشتقاقه كما استحال اشتقاق نقيضا من المبادئ عبر القواعد.

س.س

Elliot Mendelson, *Introduction to Mathematical Logic*, 3rd edn. (Princeton, NJ, 1987).

* **الاستنباط.** نوع من *البرهان أو *الاستدلال تلز فيه النتيجة ضرورة عن فئة معطاة من المقدمات. مثال

ذلك، يمكن أن نستنبط من المقدمتين س، ص النتيجة س وص. الفئة المكونة من المقدمات وسلب النتيجة فئة غير متسقة. البرهان الذي يطرح بوصفه استنباطيا برهان غير سليم إذا كانت تلك الفئة متسقة. إذا قامت علاقة القابلية للاستنباط بين النتيجة والمقدمات، فإن النتيجة توصف أيضا بأنها مترتبة منطقية عن المقدمات.

في *الحساب القضوي القياسي، يمكن إثبات أنه إذا كانت ص قابلة لأن تستنبط من س1، س2، ...، سن فإن سن (ص قابلة لأن تستنبط من س1، س2، ...، س-ن. عندما تكون ن = 1، فإن س1 (ص مبرهنة، وهي تعرف باسم مبرهنة الاستنباط.

ر.ب.م.

B. Mates, *Elementary Logic* (Oxford, 1972).

* **الاستوكاستيكية، العملية.** أية سلسلة من المحاولات تكون نتائجها محددة احتماليا. عادة ما يطبق المصطلح على سلاسل محاولات مرتبة زمنيا. كمثال اعتبر سلسلة مرتبة زمنيا لرمي نرد متوازن باحتمالات محددة لظهور كل وجه في كل رمية. ثمة نوعان أساسيان للعلميات الاستوكاستيكية [الاتفاقية أو المصادفية]، سلاسل برنويل، حيث المحاولات مستقلة احتماليا عن بعضها البعض، وعمليات ماركوف، حيث يمكن أن ترتهن عملية الاحتمالات الخاصة بنتاج المحاولة بطريقة شرطية بنتاج المحاولة السابقة عليها، كونها مستقلة احتماليا عن نتاجات المحاولالت السابقة على المحاولة السابقة مباشرة على المحاولة المعنية.

ل.س.

*المصادفة؛ الاحتمال.

W. Feller, *An Introduction to Probability Theory and it. Application* (New York, 1950), vol. i , ch. 15.

* **ستيفنسون، تشارلز ل. (1908–79).** أشهر أنصار *النظرية الانفعالية في الأخلاق ويمكن الجدل أنه الأكثر قناعا بها. في بحثين كتبا في الثلاثينيات "The Emotive Meaning of Ethical Terms" (1937), "Persuasiv Definitions" (1938)، ونشرا في كتاب بعنوان *Facts and Values* (New Haven, Conn., 1963، يعرض هذه النظرية، أن الأحكام الأخلاقية لا تصف خصائص الناس أو أفعالهم بل تعبر عن استحسان أو استهجان الآخرين. فصّل هذه الأفكار في عمل مهم لاحق يتسم بأصالة وعمق لا يستهان بهما عنوانه *Ethics and Language* (New Haven, Conn., 1944 أحيانا تعبر النظرية الانفعالية في الأخلاق مشجعة أو متضمنة للأخلاق، ولهذا السبب (غير المعقول إطلاقا) أقيل ستيفونسون من منصبه في الجامعة عام 1945. غير أنه عمل لاحقا في جامعة ميتشجان إلى أن تقاعد عام 1977. لا ريب أنه أحد أكثر علماء الأخلاق تأثيرا في هذا القرن، رغم أن النظرية الانفعالية تظل تتعرض لنقد سائد.

ن.جي.هـ.د.

* **ستيوارت، دوجالد (1735–1828).** ابن أستاذ في الفلسفة في أدنبره، حيث تلقى تعليمه، وقد سمع توماس ريد يحاضر في جلاسكو. حل بدلا من أبيه ثم شغل منصب كرسي فرجسون للفلسفة الأخلاقية. العلم الطبيعي عنده عاجز عن تفسير أي شيء: مبلغ ما يستطيعه هو إقرار قوانين مستغرقة تصف الظواهر. انتقال الحركة عبر الدفع غير قابل للتفسير إلا عن طريق الله. اعتبر إنجاز ريد في دحض «النسق المثالي» (انظر ريد) «سلبيا» محضا، وهو يذكرنا بقدرات الفهم المحدودة وإحياء الشعور بالدهشة من الكون. احتفى به مكوش لكونه أنقذ إنجلترا لعهد طويل من «المذاهب الحسية الرخيصة، المادية، والنفعية»، رغم أن وليام جيمس كان أحد تلاميذه. شيدت أدنبره له تمثالا في ساحة عامة، ولم تفعل ذلك لهيوم.

ف.هـ.

*الاسكتلندية، الفلسفة.

D. Stewart, *Elements of the Philosophy of Human Mind,* (London, 1843).

Outlines of Moral Philosophy, with a memoire by J. M'Cosh (London, 1864).

* **السجين، مازق.** يصف مأزق السجين موقفا ممكنا تعقد فيه مع السجناء اتفاقات وإمكانات عقابية متنوعة. تشكل البدائل والنتائج بحيث يعقل لكل شخص، حين يتخذ القرار بمفرده، أن يتخير بديلا سوف يجده كل شخص ضد مصلحته، ما يجعله منافيا للعقل. مثال ذلك، إذا كنت موظفا عندي، قد يكون من مصلحتي ألا أدفع لك (عوضا عن أن أدفع لك) بصرف النظر عن قيامك بعملك، وقد يكون من مصلحتك ألا تعمل (عوضا عن أن تعمل) بصرف النظر عما إذا كنت أدفع لك؛ غير أنه ليس من مصلحة أحد منا ألا أدفع وألا تعمل. إن مثل هذا السيناريو إنما يصادر على عوز التعاون الملزم؛ لتجنب النتائج غير المرغوب فيه، يحتاج الممثلون في هذه الدراما إلى أن يرغموا على التعاون وفق منظومة من القواعد. هكذا يجادل بأننا نستطيع أن نجد في هذا المأزق أساسا لتشكيل مؤسسات للأخلاق. أو على الأقل مؤسسات للتعاون الحكيم. غير أن ثمة من ينتقد هذه النتيجة على اعتبار

أن ذات إشكاليات التخير النظري تثار نسبة إلى غايات لا أخلاقية أو مؤذية من وجهة نظر الحكمة.

جي.د.ج.إي.

ثمة قدر هائل من الأدبيات المتعلقة بهذا الموضوع، أختار منها مجموعة مقالات كلاسيكية وحديثة جمعها وحررها:

David P. Gauthier, *Morality and Rational Self-Interest* (Englewood Cliffs, NJ, 1970).

*** السحرية، المجموعة.** مجموعة من النصوص ألفت ما بين عام 100 ب.م. وعام 300، يفترض، صحبة نص يروج لسحر شعائري يسمى Ascleplus، أن يشتمل على الحكمة «المصرية» التي أخذ منها كل من موسى وأفلاطون. ترجمها مارسيليو فيشينو عام 1463، وقد قامت بدعم معتقد تعاظم سواده مفاده أن الكائنات البشرية تستطيع أن تكون آلهة: عبر العقل، ابن الله، نستطيع التطهر من «حالات الجنون الإثنتى عشرة»، وأن نتمكن من رؤية جمال الطبيعة؛ لقد نسي البشر أنهم وجدوا كي يفهموا ويتعهدوا بصنع الله، الله الذي يتجاوز قدرتنا على الفهم. غير أن علماء متأخرين، بدءا من كاسبون عام 1014، شككوا في الزعم بأنها تطرح لاهوتا قبل - يوناني أصيل، لكن أهميتها التاريخية بينة، كما أن تعاليمها، مهما غلب عليه الطابع الشعري، جديرة بالفحص الدقيق.

س.ر.ل.سي.

G. Fowden, *The Egyptian Herms* (Cambridge, 1986).

*** السحاقية، النسوية.** يعنى أنصارها أساسا بمسائل في نقطة تقاطع الهوية الأنثوية والتوجه الجنسي - العاطفي. تتميز القضايا التي تثار في تلك النقطة عن تلك التي تثار حول الجنس - الجنس النحوي والتوجه الجنسي - العاطفي بوجه عام. يقر معظم أنصار السحاقية النسوية أن النزعة السحاقية الواعية لذاتها تهدد المنظومات السياسية والاجتماعية المهيمنة بطريقة تعجز عنها سائر الهويات (مثال النساء، أو اللوطيين). السبب هو التالي: المنظومات الأبوية مغرمة بتنزيل الرجال منزلة فوق النساء. الجنسية المثلية و*الجنسية المثلية الذكورية تبقي على هذا التثمين المحابي للرجال. *النسوية السحاقية التي تقدر النساء صراحة ولا تعنى كثيرا بالرجال وحدها التي تقوم بتحدي هذا التثمين. حب امرأة لأخرى إذن فعل سياسي وثوري. من ضمن المسائل الفلسفية الأخرى المرتبطة بالسحاقية النسوية نذكر: ما إذا كانت الهوية السحاقية جوهرية أم مشكّلة اجتماعيا، وما إذا كان هناك علم أخلاق خاص بالسحاقية، وما إذا كان يتوجب على أشياع النسوية السحاقية أن يكونوا انعزاليين (ينسحبون قدر الإمكان من المنظومات السياسية والاجتماعية).

سي.مك.

Marilyn Frye, *The Politics of Rality* (Trumansburg, NY, 1983).

Adrienne Rich, *On Lies, Secrets and Silences* (New York, 1979).

*** السخرية الرومانسية.** مفهوم السخرية موقف أو استجابة ترتاب في كل شيء، من مقاصد الناطق إلى الدراية بالعالم بوصفه معطى (فيما يفترض) عبر الإلف الحسي أو مفاهيم ومقولات العقل. مثل هذه السخرية «اللامحدودة» . في مقابل تنويعاتها «المستقرة» أو غير المثيرة للإشكاليات . أثارت اهتماما كبيرا عند الفلاسفة الشعراء في بداية وحتى منتصف القرن التاسع عشر، خصوصا نوفالس، هلدرلن، وفردريك شليجل. لقد طارد هؤلاء المفكرون الإشكاليات التي ورثوها (وفق رؤيتهم) عن فلسفة كانت النقدية، مثال *متناقضات الذات والموضوع، *الحرية والحتمية، وإشكاليات الفكر الساعي دوما وراء الحقيقة رغم التناهي البشري. من هنا جاء افتتانهم بأعماق الشك المسببة للدوار . التعمق التأويلي التي يلجها التأمل في هذا الأمر. لقد هاجم هيجل وكيركجرد هذا الضرب من الفكر بسبب نتائجه الارتيابية أو العدمية.

سي.ن.

David Simpson (ed.), *The Origins of Modern Critical Thought: German Aesthetic and Literary Criticism from Lessing to Hegel* (Cambridge, 1988).

*** السخرية السقراطية.** يصور سقراط في محاورات أفلاطون المبكرة على أنه لا يعرف شيئا، وليس لديه مذهب عظيم ليطرحه، بينما يقوم بإرباك وهزيمة محاوريه بأسئلته الثاقبة. يعتبر «احتراف الجهل» السقراطي الشهير هذا حالة من حالات السخرية السقراطية، لقوله أقل مما يعتقد أو يريد (كما يقترح جذر الكلمة اليونانية eiron **هو الشخص الذي يتظاهر**). إنه يتبنى هذا التظاهر، فيما يقال، لمجرد تنكب تعرضه للمعاملة النقدية نفسها. غير أنه لا يبدو أن ثمة تظاهرا.

ن.جي.هـ.د.

S. Kierkegsrd, *The Concept of Irony* (1984) (تناول كلاسيكي)

G. Vlastos, *Socrates* (Cambridge, 1991) (**يشتمل على** نقاش حديث)

*** سدجوك، هنري (1838–1900).** فيلسوف أخلاق

بريطاني، قام بالتطور الأكثر حساسية وتركيبا (وتماما) *للنفعية في القرن التاسع عشر. تعلم كباحث كلاسيكي في كيمبردج، ثم استقال من منصبه في الجامعة بسبب شكوك دينية عام 1896، غير أنه أصبح بعد ذلك أول أستاذ علماني للفلسفة في كيمبردج عام 1883. كان أستاذا حين كان مكتاجرت، رسل، ومور طلاب فلسفة. كتب في عديد المجالات، لكن عمله العظيم الوحيد هو *The Methods of Ethics* (1879، وقد صدر منه إبان حياته خمس طبعات). لم يكن المقصود منه الدفاع عن النفعية، بقدر ما كان تصورا في السبل الممكنة لبلوغ أسس عقلانية للفعل. بدأ بالفهم المشترك فحدد ثلاثة مناهج: *الحدسية، مذهب اللذة الكلية (أي النفعية)، ومذهب *اللذة الفردية (أي الأنوية). وجد أن المبادئ الخاصة بأخلاقيات الفهم المشترك لا تفي معاييره في المبادئ البينة بذاتها بداهة، وأن معاييره مستوفاة من قبل مبادئ مطلقة بعينها «ذات طبيعة تجريدية، من قبيل أن «خير المستقبل بأهمية خير الحاضر»، أن خير أي فرد ليس أكثر أهمية من وجهة نظر الكون (إن صح هذا التعبير) من خير أي فرد آخر». عبر مثل هذه المبادئ تسنى له التوفيق بين الحدسية والنفعية. غير أنه يرى أن الأنوية بدورها مبدأ بدهي للفعل، لا سبيل لاتساقه مع النفعية إلا عبر أفعال الله. ولأنه لم يكن راغبا في إقحام الله من أجل هذا المقصد، لم يكن لديه حل لما يسميه «ثنائية *العقل العملي»، وهكذا أنهى الطبعة الأولى من كتابه بقوله المكتئب: «إن الجهد المطور الذي يقوم به الفكر البشري بغية تشكيل مثال كامل للسلوك العقلاسني محتم عليه أن يفشل».

ر.هـ.

J. B. Schneewind, *Sidgick's Ethics and Victorian Moral Philosophy* (Oxford, 1977).
Bart Schultz (ed.), *Essays on Henry Sidgwick* (Cambridge, 1992).

* **الساذجة، الواقعية.** نظرية في *الإدراك الحسي تقر أن إدراكنا الحسي العادي للأشياء الفيزيقية مباشرة، وأنها في الظروف الإدراكية العادية تختص بالخصائص التي يبدو أنها تختص بها. إذا كان طعم قطعة المخلل حامضا، والشمس تبدو برتقالية اللون، وحرارة الماء تبدو ساخنة، وإذا كانت الظروف عادية، فإن المخلل حامض والشمس برتقالية والماء ساخن. المذاقات والأصوات والألوان ليست في رأس المدرِك، بل هي خواص تختص بها الأشياء الخارجية المدرَكة. رؤية شيء لا تعني (كما حسب منظري *التمثيلية) رؤيته في تلفزيون ذهني حيث «تمثل» خصائص *المعطيات الحسية أو *المدرك الذاتية (اللون مثلا) الخصائص الموضوعية العلمية للشيء الخارجي (طول موجة الضوء المنعكس) أو «تقوم مقامها». رغم أن هذه النظرية توصف بأنها «ساذجة»، وغالبا ما يقال إنها رؤية رجل الشارع، فإنه لا حاجة لأن تعارض أو تنكر المذاهب العلمية في الإدراك الحسي. إنها في حاجة فحسب لأن تنكر تضمن وعي المرء الحسي بالخصائص الموضوعية لوعي بخصائص الوسائط الذاتية (الذهنية).

ف.د.

H.H. Price, *Perception* (London, 1932).

* **السعادة.** النقاش الفلسفي لمفهوم «السعادة» يتركز أساسا ضمن الفلسفة الأخلاقية. إنه يرتبط خصوصا *بالنفعية الكلاسيكية التي قال بها جيرمي بنتام وجون ستيوارت مل. يقر النفعيون أن السعادة تشكل في الواقع الغاية النهائية التي تتوجه إليها كل الأفعال البشرية ومن ثم فإنها تعد المعيار النهائي للحكم على صحة وخطئية الأفعال. يقول مل إن «الفعل يكون صحيحا بقدر ما ينزع شطر تعزيز السعادة». أي «السعادة العامة»، سعادة كل من يهمهم الأمر.

يواصل مل تبنيه مذهب بنتام، فيماهي بين السعادة و«المتعة وغياب الألم». عند بنثتم، هوية «السعادة» و«المتعة» صريحة ومباشرة. نزوع الفعل شطر تبليغ السعادة يحدد ببساطة من قبل إضافة مقادير المتعة، وطرح مقادير الألم، التي سوف ينتجها. المسألة لا تعدو أن تكون مسألة عوامل كمية، من قبيل شدة وديمومة المشاعر المؤلمة أو الممتعة.

يعي مل أن هذا المذهب يبدوا فجا. إنه يسلم بأن العادة لا ترتهن فحسب بكمية المتع بل تتوقف أيضا على نوعها. إسعاد البشر، بسبب القدرات البشرية التي يتميزون بها، يتطلب ما هو أكثر من تراكم حالات الإحساس بالمتعة. إنهم لا يسعدون «بالمتع الدنيا» بل «بالمتع العليا». «متع العقل، متع المشاعر والخيال، ومتع العواطف الأخلاقية».

ينأى مل أكثر من بنتام عن المفهوم الكمي الصرف للسعادة حين يلحظ أنها ليست مجرد مجموع خبرات لا علاقة بينها بل كلُ منظم. القول إن البشر يتغيون السعادة لا يعني إنكار أنهم يسعون صوب غايات أكثر تحديدا، من قبيل المعرفة أو النشاط الفني والثقافي، وأنهم يتغيون تلك الأشياء لذاتها. هذه بعض «المكونات» التي تشكل مجتمعة حياة سعيدة.

إن مل يحاول هنا، ربما بطريقة ليست ناجحة، التوليف بين موروثين في «السعادة». يمكن أن نسمي

مماهاة «السعادة» مع «المتعة» بمفهوم اللذة في السعادة. في المقابل ثمة ما يسمى بالمفهوم «اليوديموني» (من كلمة *eudaimonia* اليونانية التي تترجم عادة بكلمة «السعادة») في السعادة. رغم أن إحدى المدارس الفلسفية اليونانية، *الأبيقورية، تماهي اليودومونيا بالمتعة، فإن المفهوم اليوناني أقل طواعية من اللفظة الإنجليزية لهذه المماهاة. في الإنجليزية بمقدور المرء أن يتحدث عن «شعوره بالسعادة»، ورغم أن العلاقة بين أوضاع الشعور هذه والحياة السعيدة ليست بينة تماما، لا ريب أن ثمة ارتباطا بينهما. لا يستطيع المرء الزعم بأنه يعيش حياة سعيدة إذا لم يكن يشعر إطلاقا بالسعادة. غير أن اللفظة اليونانية لا تشير إلى أوضاع سيكولوجية بقدر ما تشير إلى خاصية تميز حياة المرء.

يطرح أرسطو التصور الكلاسيكي لـ *eudaimonia*. إنه يؤكد أنها تتعلق بنوعية حياة الشخص ككل؛ الواقع أنه يجد بعض المعقولية في القول التقليدي المأثور «لا تصف أحدا بأنه سعيد إلى أن توافيه المنية» (رغم أنه يلحظ أيضا أن وصف المرء بعد مماته بأنه سعيد ليس معقولا تماما). السعادة عنده إنما تتعين أساسا في تحقق إمكانات المرء الإنسانية، وهذه تتعين بدورها في ممارسة العقل، في صورتيه النظرية والعملية. لذا فإن أرسطو هو سلف أحد التيارات التي تتنازع مل، وهو سلف مفهوم «السعادة» العام الذي يربطها بأفكار «الإنجاز» و«التحقق الذاتي».

ر.جي.ن.

*الرفاهة؛ اللذة، حساب.

Aristotle, *Nicomachean Ethics*, various edns. (e.g. Haarmondsworth, 1976).

John Stewart Mill, *Utilitarianism*, various edns. (e.g. London, 1962).

Elizabeth Tefler, *Happiness* (London, 1980).

* **السفسطة**. نوع من *الأغاليط لا تشكل فحسب خطأ في الاستدلال، أو برهانا غير سليم، بل نوعا من التكتيك في البرهنة يستخدم بطريقة غير منصفة للحصول على أفضل ما يمكن الحصول عليه من الطرف الآخر. يسمي أرسطو هذه الأنواع من التكتيكات sophistici elenchi أو التبكيت السفطائي. كمثال على السفطسة انظر مدخل «أغلوطة رجل القش».

د.ن.و.

*أغلوطة.

Douglas Walton, *The Place of Emotion in Argument* (University Park, Penn., 1992).

* **السوفسطائيون**. أساتذة مشاؤون ذوو تعليم عال. الكلمة مشتقة من معاني «الحكيم» و«الخبير» (حرفيا تعني «الشخص الحكيم»، من *sophizesthai*، تشبه *sophos*)، وقد استخدمت الكلمة في القرن الخامس قبل الميلاد بالمعنى الاصطلاحي سالف الذكر لوصف عدد من الأفراد الذين كانوا يترحلون كثيرا عبر العالم اليوناني، يلقون المحاضرات في نطاق واسع من المجالات. لم يكونوا يشكلون مدرسة، أو حتى حركة واحدة، ولم تكن لديهم تعاليم مشتركة ولا تنظيم مشترك، وفي حين تشير شواهدنا إلى أن بعضهم عرف بعضا آخر، كانت موقفهم تجاه بعضهم البعض موقف التنافس المهني عوضا عن الزمالة.

اشتمل نشاطهم الفكري على الترويج للموروث الأيوني في البحث في الطبيعة (الذي تطور في ذلك العهد عبر مفكرين أكثر أصالة من قبيل انكساجوراس و*الذريين) والرياضيات. اشتملت أعمال هيبياس الموسوعية على الاثنين في نطاق تخصصه، وقد كتب بروتاجوراس كتابا في الرياضيات، ربما اشتمل على نقد للرياضيات من وجهة نظر نظريته الابستمولوجية الذاتانية. شهد القرن الخامس تطور ما يمكن تسميته بوجه عام «العلوم الاجتماعية» الخاصة بالتاريخ والجغرافيا، والأنثروبولجيا التأملية، كما تمثلها مثلا أعمال هيكاتيوس، هيرودوتس، وثيوكاديس. كان هيبياس وربما بروتاجوراس نشطين في تلك الحقول. ثمة تطور مهم آخر حدث في تلك الفترة تعين في الدراسة المنظومية لأساليب الإقناع والبرهنة، التي اشتملت على بداية دراسة اللغة في مختلف الأشكال، بما فيها النحو، النقد الأدبي، وعلم الدلالة. يبدو أن براتوجوراس كان في تلك المجالات رائدا، إذ يقال إنه أول من كتب رسالة في أساليب البرهنة، كما اشتهر بزعمه، الذي رصده أرسطو، بأنه قادر على جعل «أضعف البراهين أقوى»، وهو زعم يبدو أنه مؤسس على رؤية أنه نسبة إلى كل مبدأ ثمة مبدأ معارض مكافئ له. إذا كان لديك دعم تدليلي مساو (وهذا مبدأ مستقل منطقيا، رغم أنه مرتبط نفسيا بالمذهب القائل «بأن الإنسان مقياس الأشياء جميعها» (انظر براتوجوراس))، فإنها مهمة مناسبة لأساليب الإقناع تشكيل براهين في صالح أي طرف تكفي لتأدية الوظيفة السياسية أو الشرعية.

إن هذا الجانب من نشاطهم هو ما أتى بهم إلى المشهد العام، حيث اتضح أنهم أثاروا رد فعل قويا، أيجابيا وسلبيا. في الجانب الإيجابي، السير المهنية الطويلة والناجحة ماليا التي حظي بها الأشهر منهم إنما تشهد على طلب لا يستهان به على خدماتهم، في تلبية

الاحتياجات التعليمية للمرفهين، خصوصا في أثينا، التي كانت في أوج ازدهارها وتأثيرها السياسي والثقافي، وفي توفير تدريب خطابي وجدلي للسياسيين. في الجانب السلبي، اعتبروا منحرفين اجتماعيا وأخلاقيا، خصوصا عند ذوي الرؤى المحافظة. لقد تركز الشك على نظرتهم الطبائعية، خصوصا في تطبيقها على الأخلاق واللاهوت، وعلى تعليمهم أساليب البرهنة، الذي يمكن اعتباره مشجعا لمن اكتسبوه، خصوصا الصغار، على تقويض الأخلاق السليمة والتراث المقدس عبر اعتراضات تافهة. السخرية من التعليم السفسطائي التي نجدها في مسرحية ارتستوفانوس *Clouds* تجمع بين هذين الأمرين؛ سقراط، الذي يعرض بوصفه ممثلا للسفسطة، يبدأ بالاستعاضة عن الآلهة التقليدية بعمليات طبائعية من قبيل «الدوامة»، ثم يطرح على تلاميذه براهين، تشتمل على براهين تركن إلى عدم وجود الآلهة، تخلص إلى نتيجة مفادها أنه بمقدورهم تسديد ديونهم. حقا إن نقد اللاهوت التقليدي لم يبدأ مع السوفسطائيين ولم يقتصر عليهم. في القرن السابق سخر اكسونيفانس من النزعة المشبهة وأقر وجود ألوهية كونية واحدة، كما شجبهرقليتس شعائر بعينها بوصفها منافية للعقل وفاضحة، وهذا موروث استمر مع أفلاطون الذي طالب بحظر كل التصورات الأسطورية للأعمال الإلهية الشائنة. ولكننا في القرن الخامس نشهد ظهور مناخ فكري يشكك في الدين نفسه، إما وفق أسس ابستمولوجية كما في أعمال بروتاجوراس اللاأدرية، أو عبر طرح تفسيرات طبائعية لظواهر سماوية كانت تعتبر تقليديا إلهية، وفي أصول الدين نفسه. لقد اشتهر انسكاجوراس بتعليم أن الشمس حجر مصهور، في حين يقال إن بروديكوس (الذي عرف خلافا لهذا بأسلوبه في التمييز بين شبه المترادفات، الذي سخر منه أفلاطون في *Protagoras*) أقر أن الآلهة إما تشخيص لمواضيع طبيعية ذات أهمية خاصة للحياة البشرية، مثال الشمس، أو مصلحي أجيال أسبق مجّدوا بعد الوفاة.

في هذا المناخ الفكري، لم تكن الأخلاق أكثر حصانة ضد الفحص النقدي من الدين. يمكن التمييز بين مختلف المواقف. أقر بروتاجوراس (على نحو متناقض فيما يبدو مع ذاتنياته الشاملة) نوعا من *النسبية الأخلاقية، تصدق المعتقدات الأخلاقية وفقها نسبة إلى المجتمعات التي تتبناها. أما محاورات أفلاطون فتطرح شاهدا على تحديثات أكثر تطرفا ضد الأخلاق ترتبط بالسوفسطائين. في *Republic* يجادل السفسطائي ثراسماتشوس (شخص تاريخي) بأنه بحسبان أن قبول قيود على الأخلاق ضد المصالح الذاتية، فإن اللاأخلاق فضيلة، والأخلاق خلل (*arete*; **euidaimonia*)، في حين أن جورياس كاليكلس، أحد تلاميذ جورجسياس، يقر موقفا أكثر تطرفا مفاده أن الأخلاق العرفية تعد في الواقع نوعا من الإجحاف، كونها تحاول حرمان القوي من حقه الطبيعي في استغلال الضعيف. غير أننا نمعن في التبسيط حين نعتبر السفسطائيين أصحاب رؤية مشتركة، أو حتى رؤية مرتابة أو متطرفة في الأخلاق. يقر إنكسينافون مثلا أن هيبياس تبنى الرؤية التقليدية التي تقول بوجود قوانين طبيعية بعينها، مثل القانون الذي يقول بوجوب أن يعبد المرء الآلهة وأن يوقر والديه، وهي قوانين سائدة في كل المجتمعات، في حين يقر بروتاجوراس في محاورة أفلاطون التي تحمل اسمه، أن الوظيفة التربوية للسفسطائي استمرار للمؤسسات التربوية التقليدية في المجتمع، بمعنى أنها تنقل الفضائل الاجتماعية الأساسية في العدل وضبط النفس.

فقدت أعمال السوفسطائيين التي كانت أحيانا ضخمة، باستثناء جزء كبير كتب على البردي من أعمل أنيفون، ينتقد الأخلاق التقليدية بسبب تعارضها مع المصلحة الذاتية. المصدر الأساسي لمعلوماتنا هو أفلاطون، وهو شاهد معاد، جزئيا لأنه يعتقد أن السفسطائيين ادعوا دورا تربويا لم يكونوا أهلا له، وربما للسبب الأقوى الذي يتعين في أنه اعتقد، محقا فيما نرجح، أن الشك الذي أثاره بعض السفسطائيين أسهم في أفول شهرة سقراط ثم إدانته، رغم أنه يصعب دون شك تمييز مواقف ومناهج سقراط المدمرة في البرهنة عن أساليب سفسطائية نمطية. لذا فإن أفلاطون حاول جاهدا تصوير السفسطائيين على أنهم ممارسون زائفون للفلسفة، خلافا لسقراط، نموذج الفلسفة الحقة. لا تكمن شكواه في أنهم كانوا منحرفين (رغم أنه كما أشرنا يعكس فعلا هذا الجانب)، بل أنهم تظاهروا بمعرفة لم تكن لديهم، وراموا الشهرة والنجاح عبر تغليف حالات المحاباة بمظهر جدة زائف. في الوقت نفسه، يبين تصويره لبروتاجوراس في *Protagoras* ونقده المفصّل لذاتانيته في *Theateus* أنه اعتبره شخصية ذات منزلة فكرية أساسية (تصويره لبعض السفسطائيين الآخرين أقل حميمية). إن تعقد مواقف أفلاطون يجب أن يذكرنا بتعقد الموضوع، ويحذرنا من القبول غير النقدي الذي يمعن في التبسيط لأي قالب.

سي.سي.و.ف.

R. Bett, "The Sophists and Realativism", *Phronesis* (1989).

W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, iii (Cambridge, 1969).

G.B. Kerferd, *The Sophistic Movement* (Cambridge, 1981).

(ed.), *The Sophist and their Legacy*, Herms Einzelchriften (Wiesbaden, 1981).

*** سقراط (470–399 ق.ب.)**. فيلسوف أثيني، معلم أفلاطون، وهو أحد أهم الشخصيات وأحد أكثرها غموضا في تاريخ الفلسفة؛ إنه مهم بسبب علاقته بأفلاطون التي كانت حاسمة في تطور الأخير، ومن ثم في تطور الكثير من الفلسفة اللاحقة؛ وغامض لأنه لم يكتب شيئا بنفسه، ومن ثم فإنه يطرح تحدي إعادة تشكيله من شواهد الآخرين. لذا من الضروري البدء بتصور مختصر لتلك الشواهد.

المصادر. بافتراض صحة الرؤية المسلّم بها (ولكن ليس بشكل كلي) التي تقر أن كل محاورات أفلاطون قد كتبت عقب وفاة سقراط، الشاهد الوحيد من فترة حياة سقراط نفسه هو مسرحية ارستوفانيس *Clouds* التي ظهرت عام 423، والذي تتخذ فيه شخصية سقراط موضعا مركزيا. رغم أن وصف هذه الشخصية يحافظ على بعض الخصائص التي اختص بها سقراط وفق مصادر أخرى، مثال مشيته الغريبة، يلحظ أن سقراط المسرحية ليس صورة واقعية بل كاريكاتير «لسفسطائي» ممثل يجمع بين خصائص أفراد مختلفين (مثال نظرية قدسية الهواء التي قال بها ديوجينس الأبولني) وجمع من الأنماط الهزلية، مثل الفيثاغوري المتقشف نصف الجائع. حقيقة أن ارستوفانيس اختار سقراط موضعا لكاريكاتيره إنما تبين أنه كان شخصية شهيرة نسبيا، والظروف الدرامية الخاصة بإدانته وموته تثير قدرا لا بأس به من الأدبيات السقراطية، التي تجمع بين إعادة إنتاج خيالية لمحاوراته وأعماله المثيرة للجدل (بعضها عدائي وبعضها متعاطف) وتركز على محاكمته. فضلا عن البقايا المتشظية من بعض الكتاب (مثال استشينز)، لم يبق من هذه الأدبيات سوى محاورات أفلاطون والكتابات السقراطية لاسكينوفون، التي تشتمل على نسخة من كلمته في المحكمة و«مذكرات» مزعومة لمختلف المحادثات. في حين أن هذه تتفق بوجه عام مع ما يقره أفلاطون في عزوه لسقراط نماذج بعينها من البرهنة (مثال البراهين الاستقرائية)، وبعض التعاليم المحددة (مثال الفضيلة هي المعرفة)، فإنها أقل تأملية وصورتها لسقراط أكثر تقليدية وعملية من صورة أفلاطون، حيث تعكس شخصيات واهتمامات الكتّاب المعنيين. في حين تعرض محاورات أفلاطون تصورا متسقا ومقنعا لشخصية سقراط الطاعنة في الفردانية، فإن غايته الأساسية من كتابتها لم تكن بيوجرافية (على الأقل وفق المفهوم الحديث للتأريخ الزمني الذي يستهدف الدقة أساسا). عوضا عن ذلك، فإنه يكتب كمدافع فلسفي ينشد عرض سقراط بوصفه مثالا يجسد الفلسفة، تعرض لذم جائر عبر خلطه مع الممارسين الزائفين (*السفسطائيين) وأدين ظلما لتفانيه من أجل الحياة الفلسفية. من الطبيعي إذن وفق تلك الغاية أنه يقوّل سقراط أحيانا تعاليم يتبناها أفلاطون نفسه لم يأخذ بها سقراط التاريخي. إن أرسطو الذي ولد عام 384 وجاء إلى أثينا للدراسة في الأكاديمية عام 267 اشتق معرفته بسقراط أساس (ولكن ليس حصرا) من مصادر أفلاطونية. هذا لا يعني أن معلوماته اقتصرت على محاورات أفلاطون؛ رغم أن بعض إشاراته إلى سقراط قد تكون فقرات في المحاورات ثمة مبرر للاعتقاد أن بعضها مستقلة (انظر أدناه).

حياته. أمضى سقراط كل حياته في أثينا، إذا استثنينا الخدمة العسكرية خارجها. رغم أن المصادر تعرضه على أنه أمضى حياته في النقاش الفلسفي، فقد اشتهر بأنه بنّاء، وربما أنفق على نفسه على الأقل من حين إلى آخر؛ إن أفلاطون يصر على أنه لم يتقاض مالا على تفلسفه، وأن هذا يميزه عن السفطسائيين المحترفين). تبين «البيوجرافيا الفكرية» التي ينسبها أفلاطون إليه في *Phaedo* أنه كان في فترة ما مهتما بالفلسفة الطبيعية، لكنه أصيب بخيبة أمل بإغفالها للتفسير الغائي. يبدو أن اهتماته قد انتقلت إلى قضايا السلوك وأساسه، في حين استدرجت جاذبيته الشخصية مجموعة معظمها من الشباب، عارض بعضهم، بما فيهم أفلاطون وبعض أقاربه، النظام الديمقراطي. يستحيل تحديد إلى أي حد اتفق سقراط نفسه مع تلك الآراء؛ بصرف النظر عن قدر انتقاده للديمقراطية نظريا، فقد كان عمليا مواطنا مخلصا، أسهم بامتياز في المعارك وناصر بشدة مثله في القانونية والعدالة تحت ضغوط صعبة، في ظل الديمقراطية في إحدى المرات، حين كان وحيدا في معارضة مقترحات غير دستورية، ومرة تحت سطوة الحكم الاستبدادي الذي أطاح لبرهة بالديمقراطية في نهاية الحرب البيلوبونية، حين رفض أمر الاشتراك في القبض على رجل بريء (أعدم لاحقا). على ذلك، فإن ارتباطه بمعارضين للديمقراطية سيئي السمعة، خصوصا السيبياديس وقريبي أفلاطون كريتايس وتشارميدس، أدى إلى اتهامه بعد استعادة الديمقراطية بتهم مبهمة تتعلق بالفسق وإفساد الشباب، وإلى الحكم

عليه بالموت. وقائع محاكمته وتبعاتها خلدتها ثلاثة من أعمال أفلاطون، *Apology* وهي تصور مثالي لدفاعه في المحكمة، Crito التي تطرح أسبابه لرفض فرصة الهرب من السجن (التي يبدو أنها كانت متاحة) والنفي اللاحق له، ومحاورة *Phaedo* التي تعد رد فعل مثيرا للمشاعر لساعاته الأخيرة، موته، والخلود ثم تصور للموت الفلسفي المثالي.

الفلسفة. لا ريب أنه كان لسقراط تأثير أساسي، ربما الأهم، على تطور أفلاطون الفلسفي، لكن طبيعة التأثير يصعب تحديدها. لأن وسيلتنا الرئيسة للاتصال به هي أعمال أفلاطون، فإننا نواجه إشكالية تحديد التعاليم التي تبناها سقراط نفسه، إن كان ثمة تعاليم من هذا القبيل (انظر أعلاه). ثمة موقف متطرف مفاده أننا لا نستطيع أن نعرف أي شيء عن آراء سقراط التاريخي، وآخر يرى أن أية آراء يعزوها أفلاطون إلى سقراط في أية محاورة كانت آراءه فعلا. كلا الموقفين عندي غير قابل لأن يدافع عنه. إن أرسطو يميز آراء أفلاطون عن آراء سقراط (*Metaphysics* 1078b 27-32) عبر عزو نظرية *المثل إلى الأول، حيث يقول إن سقراط لم يتبناها. بحسبان أن سقراط يعرض على اعتبار أنه يناصر تلك النظرة في *Phaedo* ومحاورات أخرى، يتضح أن أرسطو لا يركن في تلك المعلومة إلى المحاورات، ويعقل من ثم أنه علم إما من أفلاطون نفسه أو من مصادر أخرى في الأكاديمية أن النظرية لأفلاطون. لذا ليس كل ما في المحاورات سقراطي. ولكن هل ثمة ما هو سقراطي؟ في الفقرة نفسها يعزو أرسطو إلى سقراط عنايته بالتعاريف العامة وبطرح براهين استقرائية، في حين نجد أن كلا من أفلاطون واكسينوفون يعزوانها أيضا إلى سقراط. أيضا فإن كلا منهما يعزو إلى سقراط «المفارقات السقراطية»، أن الفضيلة هي الحكمة أوالمعرفة، وأنه لا أحد يقوم بفعل شائن بإرادته. ولأنه ليس لدينا ما يبرر الاعتقاد في أن تصور اكسينوفون لسقراط يركن إلى تصور أفلاطون، يعقل على الأقل القول بأن مناهج البرهنة تلك قد استخدمت، وأن تلك الآراء قد تم تبنيها من قبل سقراط التاريخي.

رغم أن سقراط يعرض على أنه يقر تلك الآراء عبر أفلاطون، فإنه لا يعرض في المحاورات، خصوصا المتأخرة، بوصفه فيلسوفا دوجماطيقيا (الراهن أنه اشتهر بالزعم بأنه لا يعرف شيئا)، ولكن بوصفه ناقدا، يستحث الآراء من محاوريه ويخضعها للتدقيق النقدي، الذي ينتهي عادة بدحضها عبر تبيان أنها تتعارض مع قضايا اتفقت الأطراف على صحتها. إن لنهج elenchus* (التي تعني باليونانية «الفحص») روابط وثيقة بالاستراتيجيات البرهانية المستخدمة من قبل السفسطائيين التي قاموا بتعليمها، كما أن أفلاطون معني بتوكيد أن سقراط لم يقصد من استخدامها تحقيق النصر في سباق المناظرة، بل لكي تفضي إلى فهم حقيقي بتطهير الشخص الذي يتعرض لها من المعتقدات الباطلة. يفترض ألا يكون البحث الفلسفي الممارس عبر هذا النهج منافسة بين خصوم (جدليا) بل بحث تعاوني عن البحث والفهم (*الديالكتيك). رغم أن مفهوم أفلاطون لمناهج الديالكتيك قد تطورت على نحو كبير عبر حياته، فإن مثال البحث النقدي التعاوني الذي يتم عبر الكلمة المنطوقة، ظل نموذجه الأمثل للفلسفة، ولدينا كل الأسباب التي تبرر أن تذكره لقوة المحادثات السقراطية هو ما أعطى لذلك المثال فتنته الدائمة عنده. أيضا فإن تأثير شخصية سقراط لم ينته مع أفلاطون. في الفترة الهلينستية رامت مختلف المدارس اعتباره قديسا راعيا، حيث لجأ الكلبيون إلى أسلوبه المتقشف في الحياة، والمرتابون إلى اعترافه بالجهل، والرواقيون إلى زعمه المفترض بأن الفضيلة هي الخير الحقيقي الوحيد. إننا لا نبالغ حين نقول إنه طالما بقيت السلامة الشخصية والفكرية مثلا مقنعة، فإن شخصية سقراط سوف تكون تجسيدا مناسبا لها.

سي.سي.و.ت.

B.S. Gower and M.C. Stokes (eds., *Socratic Questions* (London, 1992).

W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, iii (Cambridge, 1969), pt.2.

G. Vlastos (ed.), *The Philosophy of Socrates* (Garden City, NY, 1971).

Socrates: Ironist and Moral Philosopher (Cambridge, 1991).

*** السقراطية، المفارقة.** مزاعم عديدة طرحها أفلاطون على لسان سقراط سميت «بالمفارقات السقراطية»، لكن الزعم الذي يناسبه الوصف كأفضل ما تكون المناسبة هو المبدأ «لا أحد يقوم بعمل شائن بإرادته». هذا أكثر معقولية في صياغته اليونانية الأصلية، حيث الكلمة التي ترجمت «عمل شائن» تعني أيضا «يخطئ العلامة». إنه يستلزم أن كل الأعمال الشائنة إنما ترجع إلى عوز المعرفة، ولذا فإن ثمة صياغة أخرى للمفارقة تقول «الفضيلة هي المعرفة».

سي.جي.ف.و.

H.H. Benson, *Essays on the Philsophy of Socrates* (Oxford, 1992).

*** السقراطي، النهج.** نهج السؤال ـ الجواب في

التفلسف (الديالكتيك) الذي استخدمه سقراط في محاورات أفلاطون المبكرة (مثال *Euthyphro*) غالبا مصحوبا بتظاهر بالجهل (سخرية سقراط)، حيث يقوض زعم واثق أكثر مما يجب يقول به من يعتبر نفسه خبيرا. أحيانا يكون مفاد الفكرة تطهير العقل تمهيدا لتطوير لاحق لآراء أكثر مناسبة. بوجه عام، النهج السقراطي هو أي نهج فلسفي أو تدريسي يروم الحقيقة دون تغرّض عبر النقاش التحليلي.

أي.بيل.

*الفلسفي، البحث.

Leonard Nelson, ***Socratic Method and Crotical Philosophy*** **(New York, 1965).**

*** سقط متاع المدارس.**

«أنت من يتوجب عليه أن يرشدنا سواء السبيل؛
دعنا (درءا للعار) لا نُطعم بالمزيد
من بقايا الموتى القدماء،
ما تلتقطه الفلسفة،
الفلسفة! سقط متاع المدارس...

(Jonathan Swift, 'Ode to Sir William Temple', line 20)

الفضيلة، فيما يقول سوفت في هذه القصيدة الغنائية المطولة، تحطمت عند المنحدر، ولن يتسنى للحكمة القديمة أن تعيد تشكيلها. «التنقيب في مناجم الفلسفة العميقة الكئيبة» لا ينتج سوى بقايا لا حياة فيها. وهذا توكيد منحرف فيما يبدو لنظرية أفلاطون في التذكر. ربما يرتبط شجب القصيدة الوجودي تقريبا للأكاديميا بكون سوفت لم يتخرج إلا «بإجازة خاصة» ثلاث سنوات قبل كتابته إياها. يعلن عن أن وليام تمبل، الذي كان تعطّف بتوظيفه، الشخص المناسب لاكتشاف «أراضي الفضيلة المجهولة».

جي.أوج.

*** سكاكت، رتشارد (1941–). فيلسوف أمريكي،** أستاذ الفلسفة، النقد، النظرية التأويلية في جامعة الينوي في اربانا–شامبين. تفسح أعماله المجال لبعض الفهم بين الفلاسفة الذين يكتبون في الموروث «التحليلي» وما يسمى «بالفلسفة القارية الحديثة». يعرض كتابه Niezche (1983) على نحو لافت براهين على وضد معيارية الفلاسفة وتقويض الأخلاق الغربية بأسلوب ليس نيتشويا وإن احتفظ بكثير من تبصرات نيتشه. عبر كتاباه: *Hegel and After: Studies in Continental Philsophy between Kant and Sartre (1975)*Classical Modern Philosophers" Descartes to Kant (1984) تمكّن من جعل الفلاسفة الأنجلوأمريكيين أكثر وعيا بالحاجة لقراء الفلاسفة الأوربيين المحدثين.

س.ب.

*نيتشه.

*** السكان.** كم عدد الناس الذين يتوجب وجودهم؟ تقر *النزعة العاقبية وجوب زيادة القيمة إلى الحد الأقصى؛ من الخير أن نقوم بزيادة عدد السكان طالما أن الزيادة في القيمة الناتجة عن جعل الناس يعيشون حيوات جديرة بالعيش أعظم من النقص الذي قد يسببه ذلك في قيمة الحيوات السابقة؛ كما يتوجب زيادة السكان طالما أنه لم تكن هناك بدائل تزيد من القيمة الإجمالية. ينكر معظم منظّري الأخلاق هذه الرؤية، كونها تبدو أنها تجعل الإنجاب ملزما غالبا، وعلى وجه الخصوص كونها تضمّن أنه قد يكون ملزما زيادة السكان، حتى لو كان من شأن هذا أن يقلل من نوعية الحياة على وجه العموم، طالما أن مجمل الخير في العالم يستمر في الزيادة. يزعم بعض أنصار العاقبية، كبديل، أنه يتوجب علينا أن نزيد إلى الحد الأعظم متوسط القيمة نسبة لكل حياة معاشة. وفق هذا، تلزم زيادة السكان فقط إذا كانت كل حياة جديدة سوف تحتاز على قيمة تفوق الحياة المتوسطة. غير أن هذا يستلزم على نحو مناف للعقل أنه من الخطأ إيجاد حياة إذا كانت تحتاز على قيمة أقل من القيمة المتوسطة حتى إن كانت هذه الحياة جديرة بالعيش.

بسبب هذه المشاكل، يتبنى كثير من المنظّرين السياسيين الرؤية التي يقرها الفهم المشترك والتي تقر أنه يتوجب على الحجم الأمثل للسكان أن يحدد كليا بالإشارة إلى مصالح السكان الموجودين. لا مبرر لزيادة السكان من أجل من سوف يولدون. غير أن هذه الرؤية تغفل أمرا لا ريب في أهميته. أن أفعالنا الراهنة قد تؤثر في رفاهة من سوف يعيشون بعدنا. (للاطلاع على المزيد من التفاصيل، انظر المدخل الخاص بالأجيال القادمة). هكذا غيّر كثير من المنظّرين رأيهم كي يقروا أنه يتوجب حسبان مصالح السكان الراهنين والمستقبليين فحسب. أما مصالح السكان الممكنين فلا حسبان لها.

رغم بداهتها البادية، ثبت أن هذه الرؤية غير قابلة لأن يدافع عنها. إذا كان الناس المستقبليون هم الذين سوف يولدون بالتوكيد، في حين أن الممكنين هم الذين قد يولدون وقد لا يولدون، فثمة تداخل بين الفئتين فبعض ممن قد يولدون وقد لا يولدون سوف يولدون بالفعل. ولكن إذا كان بعض الناس أناسا مستقبليين

وممكنين، لن نستطيع التمييز على النحو المقترح بين الناس المستقبليين والممكنين. بدلا عن ذلك، قد نعرّف الشخص المستقبلي بأنه الشخص الذي سوف يوجد على نحو مستقل عن خيار المرء الراهن والشخص الممكن بأنه الشخص الذي قد يوجد وقد لا يوجد وقفا على نتاج خيار المرء. وفق هذا التمييز، الزعم بأن مصالح الناس الممكنين لا تحسب يدعم النتيجة المرغوبة التي تقر أن توقع أن يعيش المرء حياة جديرة بالعيش لا يوفر بذاته مبررا أخلاقيا لتسبيب إيجاده. المشكلة هي أن هذا يستلزم أيضا أن توقع أن يعيش الشخص حياة أسوأ من ألا يعيش إطلاقا لا يبرر تسبيب إيجاده، لأن وجود الشخص يتوقف على نتاج اختيار المرء.

ما يقره معظمنا أنه بالرغم من عدم وجود مبرر أخلاقي لتسبيب إيجاد الناس لمجرد أنهم سوف يعيشون حيوات جديرة بالعيش، ثمة مبرر للإحجام عن ذلك إذا كانت حيواتهم ليست جديرة بالعيش. لقد حاول منظّرو الأخلاق تحديد هذه الرؤية بطرق عديدة: مثلا بالركون إلى الزعم بأن الأخطاء تتطلب ضحايا، أو إلى عوز التماثل بين الإيذاء والإخفاق في النفع، أو إلى التمييز بين الفعل واللافعل. الإجماع يقتصر الراهن على أننا لم نحصل بعد على دفاع مناسب.

جي.مكم.

*الشخص، في، المؤثرة، المبادئ.

David Heyd, *Genethics: Moral Issues in the Creation of People (Berkeley, Calif., 1992).*

Thomas Hurka, "Value and Population Size", Ehics (1983).

Derek Parfit, *Reasons and Persons* (Oxford, 1984), pt. 4 and app. G.

* **الاسكتلندية، الفلسفة.** للجامعات الاسكتلندية، حتى وقت متأخر، اعتبار خاص للفلسفة، التي كانت مادة إجبارية لكل شهادة. بدأ هذا الموروث في جامعة القديس أندروز، التي أسست في القرن الخامس عشر. في البداية عوّلت الجامعات على خبرات إنجلترا وفرنسا في تدريب أساتذتها، ولكن بحلول نهاية القرن السادس عشر، كانت مستعدة لطرح خبراتها الخاصة بها. قسّم المجال إلى المنطق، علم الظواهر الروحية، الفلسفة الأخلاقية، والفلسفة الطبيعية (العلوم الطبيعية). لم تكن هناك فكرة التخصص الحصري، ناهيك عن أن تشترطه أفضل النتائج. سياسة عدم التخصص هي التي مكنت هيوم، سمث، وريد، في أوج تطور الموروث، من الجمع على نحو متنوع بين علم النفس، الفلسفة الأخلاقية، البصريات، الرياضيات، علم الاقتصاد، التاريخ، والتشريع القانوني. ولكن بتطور العلوم الطبيعية وإصباح التمييز بين العقل والجسم أكثر إحكاما، تنامت شكوك الفلاسفة في اسكتلندا، كما في أي مكان آخر، حول اقتدار العلم من وجهة نظر فلسفية وركز عوضا عن ذلك على تطوير *المثالية الميتافيزيقية.

أول فلاسفة اسكتلنديين حظوا بشهرة جاءوا من الجنوب. إنهم دنس سكوتس (حوالى 1266-1308)، «الطبيب البارع»، وجون مير (أو الميجور، حوالى 1467-1550). كان الأول أكاديميا فرانسسكيا ألقى محاضرات في كيمبردج، أكسفورد، وباريس. كان عالم لاهوت أساسا، وقد قال بمذهب مميز في *الإرادة الحرة، حيث أكد إمكان الإيثار الحقيقي، وهي رؤية سوف يتبناها هيوم وزملاؤه. أما جون مير فقد تعلم في كيمبردج وحاضر في باريس، قبل أن يعود لتولي مناصب تدريسية وإدارية في موطنه الأصلي. يبدو أن نهجه لغوي ـ منطقي.

آنذاك، لم يكن هناك مفهوم التطور الفكري. لقد افترض أن كل ما يجدر بالمعرفة سلف أن بلغ بطرق إلهية أو اكتشفه اليونانيون الأقدمون. لم يتسن للإصلاح الخلاص من هذه الرؤية المتحاملة المتخلفة، بل لعله عززها، حيث فضّل الكتاب الكلاسيكيين من أمثال أفلاطون وشيشرون. تعينت الممارسة الشائعة في التعليق على أي نص يحصل عليه من النصوص القديمة، لاتينيا كان أم يونانيا أم عبريا. هكذا لم ينتج القرن السابع عشر أي فيلسوف في استكتلندا، حيث دعمت الجامعات لتدريس دروس مهنية. كان الأكاديميون الاسكتلنديون، الذين لم يكونوا معزولين بأي حال، على دراية بالعبقريات القارية والإنجليزية، مثل القانوني الهولندي جروتيوس، الرياضي الفرنسي والفيلسوف الطبيعي ديكارت، والفلاسفة الطبيعيين الإنجليز نيوتن وبويل. أيضا أعجبوا بجون لوك، الذي أسس نظريته الابستمولوجية على العلم الطبيعي.

أزف وقت الإفادة من نظام تعليمي غير متخصص وإن كان قادرا على تبليغ أحدث الاكتشافات في الفلسفة الذهنية والطبيعية. كانت النتائج لافتة. في الفلسفة الذهنية نتج عن توكيد الشعور والحس بوصفهما مصدرين للاعتقاد الأعمال العظيمة التي قام بها هتشسون، هيوم، سمث وريد. لقد بين هشتسون لأول مرة أن الاستحسان الأخلاقي نوع من المتعة أو الرضا، ومن ثم ليس عقلانيا تماما. معنى الخير والشر عاطفي. لقد قبل هيوم هذا وبسط النزعة ضد ـ العقلانية بحيث أقر زعما متفردا

مفاده أن ثمة أنواعا مهمة من الاعتقاد الوجودي، مثل الاعتقاد في العلل، في *العالم الخارجي، و*الهوية الشخصية، غريزية وغير عقلانية. لقد بين أنه يستحيل إثبات العلة على نحو تام وأن الاعتقاد في العلة رد فعل انعكاسي اشتراطي وليس استنباطا منطقيا. أيضا الاعتقاد في العالم الخارجي، والهوية الشخصية، نتيجة ارتباط شرطي ولا سبيل لإثباته؛ وكذا شأن الاعتقاد في الله. أسي فهم آراء هيوم على نحو سائد باعتبارها ترتاب في كل أنواع الوجود غير المدرك حسيا، في حين أنه كان يقتصر على الإشارة إلى أن الاعتقادات بخصوص العالم، العلل، والهوية الشخصية تتجاوز كل الشواهد. يتفق ريد مع هيوم، رغم أنه ناقد إلى حد كبير له، في أن العقل ينتج معتقدات من مواد ليست مناسبة منطقيا، لكنها جيدة. في حين لم يكن هيوم وريد مرتابين بخصوص فائدة العقل اللاعقلانية، فقد كانا مرتابين بخصوص قدرة الفلسفة على أن تنجز ما هو أفضل في إثبات العالم الخارجي، العلل، والهوية الشخصية. لقد شعر البعض أنهم قللوا من شأن العقل ونبل مجالهم. هكذا استخف كانت من الاسكتلنديين، وإن شكر فضلهم في كونهم أيقظوه من سباته الدوجماطيقي، وجادل بأنه بمقدور الفلسفة أن تبرر الاعتقاد في العالم الخارجي، السببية، والهوية الشخصية، بوصفها افتراضات ضرورية للفهم الموضوعي. لم يرتب هيوم وريد إطلاقا في الحاجة إلى مثل هذه الافترضات، لكنهم اعتقدوا محقين أنه من البين أن مثل هذه الحاجة ليست دليلا على صحتها.

في اسكتلندا القرن التاسع عشر تم القيام بما يمكن القيام به بخصوص رد *«الفهم المشترك» الذي قال به ريد على ارتيابية هيوم (وليام هملتون مثلا انتقد ريد، لكنه قبل واقعيته كما قبل قيود هيوم الامبيريقية على المعرفة). بيد أن بذور المثالية السامة، التي كانت موجودة أصلا عند هيوم وريد، ترعرعت بمساعدة الفلسفة الألمانية. لقد قيل إنه إذا كانت المادة موجودة، فإنه لا سبيل لمعرفتها بذاتها (جي.ف. فيرير). إننا لا نعرف سوى المظاهر. هكذا أصبحت العلوم الطبيعية، التي كانت تعد أصلا جزءا من الفلسفة، تعتبر خلوا من الأهمية الفلسفية بسبب عجزها المفترض عن تجاوز المظاهر. على ظل هناك ارتباط قوي بين علم النفس والفلسفة، استمر حتى القرن العشرين، حيث اعتقد أن علم النفس، دون سائر العلوم، هو الأقرب للواقع الروحي.

ف.هـ.

*الإنجليزية، الفلسفة؛ الإيرلندية، الفلسفة.

A. Broadie, *The Tradition of Scottish Philosophy* (Edinburgh, 1990).

G.E. Davie, *The Democratic Intellect* (Edinburgh, 1961).

James M'Cosh, *The Scottish Philosophy* (London, 1875).

*** سكروتن روجر (1944–).** فيلسوف بريطاني كانت أول أعماله في علم الجمال، وكانت دراساته في الخيال الجمالي وجماليات المعمار أعمال مكرسة في هذا الحقل. جادل في أول كتبه بأن *الأحكام الجمالية ترتهن في صحتها باستجابة ذاتية، حيث الخيال هو المفهوم المركزي في تحليل هذا الوضع الذهني. عارض الحداثوية المعمارية، رابطا القيمة الجمالية باعتبارات أخلاقية. تغطي كتاباته نطاقا واسعا، يشتمل أيضا على علم الأخلاق، الفلسفة السياسية، تاريخ الفلسفة، وفلسفة الثقافة. دفاعه عن *المحافظية السياسية والموروث الثقافي يرتبط كثيرا بنظريته في علم الجمال والأخلاق، حيث تستبان نزوعاته الكانتية. في الآونة الأخيرة تحدى الحدود العرفية التي تقول بها الفلسفة التحليلية، في أعمال ليس أقلها كتابه في الرغبة الجنسية.

سي. جي.

Roger Scruton, *Art and Imagination* (London, 1974).

*** سكولم، مفارقة.** تكون المجموعة قابلة للعد إذا كانت متناهية أو لها نفس حجم الأعداد الطبيعية، أصغر الفئات اللامتناهية. ثمة مبرهنة في *نظرية الفئات تعزى إلى كانتور تقر أن فئة *الأعداد الحقيقية ليست قابلة للعد؛ هناك أعداد حقيقية أكثر من الأعداد الطبيعية. غير أن مبرهنة لوينهايم ـ سكولم تقر أنه إذا كان لفئة من الجمل (من الرتبة الأولى) قابلة للعد نموذج أصلا، فإن لها نموذجا مجاله قابل للعد في أفضل الأحوال. مكمن المفارقة في أنه إذا كان التحليل الحقيقي متسقا، فإن له نموذجا قابلا للعد. وعلى نحو مشابه، إذا كانت النظرية متسقة، فإن لها نموذجا قابلا للعد يحقق إقرارا مفاده أن أحد عناصره ليس قابلا للعد. تسمى مثل هذه النماذج «باللاقياسية». حقيقة أن نموذج نظرية الفئات يحقق إقرارا مفاده أن الفئة غير قابلة للعد لا يستلزم سوى أنه ليست هناك دالة في النموذج تقوم بمناظرة الأعداد الطبيعية مع «عناصر» الفئة. إنها لا تستبعد وجود مثل هذه الدالة ـ خارج النموذج. يعتقد أن المفارقة تثير شكوكا حول ما تشير إليه تعبيرات من قبيل «العدد الطبيعي»، و«متناه». بأي معنى نستطيع القول إن النماذج اللاقياسية سالفة الذكر «ليست مقصودة»؟

س.س.

*الاستيفاء.

Thralf Skolem, "Einige Bemerkung zur axiomatischen Begrundung der Mengenlher"; tr. As "Some Remarks on Aximatized Set Theory", in Jean van Heijenoort (ed.), From *Frege to Godel* (Cambridge, Mmass., 1967).

* **سكيما** (schema). حرفيا تعني الشكل، النمط، الصورة، وجمعها schemata, schemas. في المنطق السكيما تعبير، غالبا ما يكون جملة، حذفت منه مجموعات لفظية بعينها واستعيض عنها بفراغات أو على نحو أغلب «بحروف سكيماتية»، يتحدد دورها في أن تكون علامات أمكنة يمكن لأية مجموعة لفظية من النوع المحذوف أن تشغلها؛ مثال "P", "F", "G" في "إذا ليس P فـ P"، «تنتمي G إلى F ما» (∃x)(Fx ∧ Gx) شيء ما يتصف بأنه F و G".) بعض السكيماتا *صيغ، أي لا تشتمل على ألفاظ. ولكن هناك أيضا صيغ تحتاز على معاني، مثال الجملة الصادقة (∀x)(x = x) («كل شيء مماه لنفسه»)، أو التعبير الدالي «2»؛ في حين لا تعني السكيماتا شيئا، ومن ثم تعجز مثلا عن أن تكون صادقة أو باطلة. ما لم يتم استبدال حروفا بدلا منها أو (كما يقول البعض) يتم تأويلها. يختلف دور الحرف السكيماتي عن دور *المتغير التكميمي، رغم أن الحرف نفسه قد يقوم بالدورين معا.

سي.أي.ك.

W.V. Quine, *Methods of Logic, 3rd edn.* (London 1974).

* **السلب والسلب المزدوج**. السلب (أو النفي) هو الإنكار. حين ينكر المرء شيئا، (1) فإنه يقوم بفعل، (2) وإقراره (أي ما يقره بفعله ذاك) حالات سلب. (3) القضية، حتى إن لم تستخدم في إقرار أي شيء، هي سلب قضية أخرى حين، حال إقرارها، تنكر، أي تكون نفي، ما تثبته الأخرى، حال إقرارها. أداة النفي أو أي تعبير آخر، مثال «لا»، هي أداة بمقدورها (فضلا عن أشياء أخرى وحين توضع في المكان المناسب) أن تغيرها إلى جملة تناسب إنكار الشيء نفسه. (4) الجملة المنفية الناتجة تسمى أيضا نفيا.

هل سلب سلب س يتكافأ مع س؟ هذا يتوقف على ماهية السلب، ومن ثم يتوقف على ما تعنيه أدوات السلب. في المنطق الإجابة التقليدية هي «نعم»، ومن ثم فإن عمليات حذف السلب المزدوج أو تقديمه مسموح بها. أما المنطق الحدسي فيحول دون عملية الحذف.

سي.أي.ك.

*المنطق الحدسي.

G. Frege, 'Die Verneinung', *Beitrage zur Philosophie des dedutschen Idealimus* (1919), tr. P.T. Geach as 'Negation', Translations from the Philosophical Writings of Gotlob Frege, ed. P.T. Geach and M. Black (Oxford, 1952).

5th. Price, 'Why 'Not'?', P. Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy* (New York, 1967).

* **السلطة**. شخص أو جماعة لديها الحق بالقيام أو بطلب شيء ما، بل حتى الحق بطلب قيام الآخرين بشيء ما.

في العادة، ولأسباب مقنعة، تناقش السلطة صحبة «القوة»، ليس فقط لأن المفهومين يتداخلان بطريقة مربكة، بل لأن كل منهما ضروري لأي تحليل مناسب للأنظمة السياسية والقانونية.

وبالطبع، تستخدم لفظة «السلطة» في سياقات مغايرة للقانون والسياسة. إننا نتحدث في مختلف السياقات عن كون الناس «في موضع سلطة»، «يحتازون على سلطة» و«خولت لهم سلطة». يتعين القاسم المشترك بين تلك الاستخدامات في الفكرة الأساسية المتعلقة باحتياز نوع من الحق أو الأهلية من قبل السلوك وفق طريقة بعينها، أو أن السلوك يعتبر بمعنى ما «مشروعا» (وهذا مفهوم آخر يتعلق بالسلطة بشكل أساسي).

يسري هذا التحليل أيضا على تصور ماكس فيبر للسلطة الذي أثر كثيرا على النظرية الاجتماعية. يميز فيبر بين **ثلاثة أنواع** من السلطة: العقلانية ـ القانونية، التقليدية، والكارزمية. في السلطة العقلانية ـ القانونية حق إعطاء الأوامر أو السلوك بطريقة بعينها مستمد من منصب أو دور تقوم به الجهة المعنية في إطار مجموعة من القواعد تحدد الحقوق والواجبات. وجود السلطة التقليدية راجع إلى أن من يقبل السلطة يعتبرها مستمدة من موروث مقدس طويل يكرس طاعة القائد. توجد السلطة الكارزمية حين تمكّن قدرة استثنائية صاحبها من جعله متبوعا أو مطاعا، حيث تعتبر تلك القدرة سبيلا لوهبه حق القيادة. (يتوجب إضافة هذه العبارة الأخيرة، وإلا كانت السلطة الكارزمية مجرد قوة زعامية).

ترتهن فعالية السلطة باحتياز صاحبها على قوة. بيد أن ثمة فرقا بين السلطة والقوة. قد تكون حكومة المنفى شرعية، أو تكون لها سلطة أو شرعية، في حين يستحوذ الحكام الفعليون على القوة وتعوزهم السلطة. ولكن رغم صحة هذا بنصه، فإن الموقف أعقد مما يفترضه ذلك التمييز الأنيق. قد يكون المدرّس في

موضع سلطة دون أن تكون لديه سلطة على تلاميذه. هذا لا يعني فقط أنه لا قوة لديه يؤثر بها عليهم، بل يعني أيضا أنهم لا يعتبرونه شرعيا. الأمر ذاته قد يحدث في السياسة. تفسير المفارقة يكمن في فصل تم بين نوعين من الشرعية: شرعية تتم عبر القوانين وأخرى تتم عبر الاستحسان الشعبي. ثمة تعقيد آخر في تمييز السلطة عن القوة. قد يكمن مصدر قوة الجماعة في حقيقة كونهم في موضع سلطة. نستطيع إذن أن نقر أن السلطة هنا «أساس قوتهم» (كما توصف أحيانا)، تماما كما أن الثروة، القدرة العسكرية، أو الجمال الجسدي قد يكون أساسا للقوة. وفق هذا النهج، نستطيع جعل «القوة» المفهوم المهيمن، بحيث تكون السلطة فرعا من القوة، وثمة منظّرون في علمي السياسة والاجتماع يتبنون هذا النهج. غير أنه غالبا، ولعله من المفضل فلسفيا، ما تتم المقابلة بين السلطة بوصفها شرعية أو باعتبارها مفهوما معياريا، والقوة بوصفها واقعا أو مفهوما سببيا، بحيث يجوز أحيانا التداخل بينهما. ليس هناك تمييز متسق يمكن اشتقاقه من الاستخدام العادي أو الخطاب السياسي والقانوني، ويبدو أنه لا مناص من افتراض بعض الاشتراطات.

يبقى لدينا مفهوم في «السلطة» يتوجب اعتباره. قد نتحدث عن شخص ما بوصفه سلطة [حجة] في الطيور أو في القرن السابع عشر. غير أنه بالمقدور استيعاب هذا المعنى ضمن تحليلنا. لقد تخطت السلطة اختبارات معتدا بها، ونشرت دراسات في المجلات وألفت كتبا تؤهلها لإبداء رأيها.

ر.س.د.

1st. de Crespingny and A. Wertheeimer (eds.), *Contemporary Political Theory* (London, 1970).

2nd. C.J. Friedrich (ed.), *Authority: Nomos*, i (New York, 1958).

J. Raz (ed.), *The Theory of Social and Economic Organization*, tr. A.M. Henderson and Talcott (New York, 1947).

* **السلفية، العلاقة**. علاقة ناتجة عن التحويل المنطقي لعلاقة معطاة. تقوم العلاقة السلفية ع بين الشيئين س، ص إذا وفقط إذا إما س تتعلق عبر ع بـ ص، أو س تتعلق عبر ع بـ م ما، تتعلق بدورها عبر ع بـ ص، أو س تتعلق عبر ع بـ م، تتعلق عبر ع بـ م ما، تتعلق بدورها عبر ع بـ ص، أو .... هكذا تكون «سلف» سلفية «والد» وتكون «أقل من». حين تقتصر على الأعداد الطبيعية. سلفية «السابق المباشر». تقر مدرسة فريجه أنه يمكن لسلفية العلاقة أن تعرّف صراحة، دون أية نقلات منطقية فجائية، ضمن منطق الرتبة الثانية.

أي.جب.

G. Boolos, *'Reading the Begriffsschrift'*, Mind (1985).

* **السلوكية**. مجموعة مرتبطة من التعاليم يجمعها انشغال ميتافيزيقي حول الثنائية وآخر ابستمولوجي حول منزلة التعبيرات الذهنية (حتى حين لا تكون محصنة بميتافيزيقا ثنائية). *الإجرائية، *الوضعية، والسلوكية مذاهب متأثرة صممت، في حالة علم النفس، كي تجعله جديرا بالاحترام العلمي. هكذا يعتبر علم النفس، الذي وصف تقليديا بأنه علم العقل، علم السلوك، حيث يفهم السلوك على أنه يقتصر على الأنشطة «القابلة للملاحظة» التي يقوم بها الكائن العضوي، أو يفهم بطريقة أكثر شمولية ـ في حالة «السلوكية المتطرفة» التي يقول بها ب.ف. سكنر ـ بحيث تعد «الوقائع الخصوصية»، من قبيل التفكير والشعور، رغم أنها غير قابلة للملاحظة المباشرة، أنواعا من السلوك القابل لأن تسري عليه القوانين السارية على السلوك الأكثر وضوحا وعلانية. يتضمن كل نمط من أنماط السلوكية تحديا «للواقعية الذهنية»، لطرائقنا العادية في التفكير في العقل والذهنية. بعض من أهم التعاليم السلوكية تشتمل على التالي:

السلوكية الإجرائية. معنى التعبير الذهني مستنفد من قبل العمليات القابلة للملاحظة التي تحدد استخدام ذلك التعبير. لذا، فإن «س عطشان» تعني أنه سوف يقول إنه عطشان لو سئل في هذا الخصوص، وسف يشرب ماء لو أتيحت له الفرصة، وهكذا.

السلوكية المنطقية. التعبيرات الذهنية تعبيرات نزوعية. أن تقر أن: س عطشان»، هو أن تضمِّن، فضلا عن أشياء أخر، أنه من المرجح أنه سوف يقول إنه عطشان لو سئل عن هذا الأمر، سوف يشرب لو تسنى له ذلك، وهكذا. الفرق بين التعليمين أن الأول ينكر وجود أي «معنى إضافي» لمفهوم العطش يتجاوز ما تستلزمه الملاحظات المستعملة في تحديد استخدامه؛ في حين الثاني يجوّز كون مفهوم «العطش» قد اختزل جزئيا فحسب إلى الوقائع الملاحظة التي تبرر استخدامه، ومن ثم فإنه يقر وجود معنى إضافي مشروع يشير إلى «حالة» داخل الكائن العضوي، الحالة النوعية الخاصة «بكونه عطشانا» على سبيل المثال.

السلوكية الميثودولوجية. رغم وجود وقائع سيكولوجية خصوصية، بمقدور «علم النفس»، الذي يعتبر علم السلوك، تنكب الحديث عنها، ويحتفظ من ثم بأهليته العلمية. الفكرة الأساسية أشار إليها ب.ف.

سكنر في كتابه *Science and Human Behavior* الذي صدر عام 1953، ثم قام طورها كارل همبل الذي أسماها «مأزق المنظّر». على افتراض أن الوقائع الخصوصية غير القابلة للملاحظة تؤدي وظيفة الربط بين المؤثرات والاستجابات بسبل قانونية، نستطيع، تحقيقا لمقاصد علم النفس، اعتبار العقل صندوقا أسود، بحيث نلاحظ آثار البيئة على السلوك، ونقوم بالتنبؤ بالسلوك وتفسيره وفق ذلك.

السلوكية المتطرفة. التعليم الذي يقر أن السلوك قد يكون قابلا للملاحظة أو قد لا يكون (من منظور صيغة الغائب)، ولكن يمكن تحليل الاثنين ضمن إطار علم النفس السلوكي الحقيقي. في مقال «Behaviorism at 50'، الذي صدر عام 1964، يقول سكنر «إنه من المهم بشكل خاص أن يواجه علم السلوك إشكالية الخصوصية. بمقدوره أن يقوم بذلك دون أن يتخلى عن موقف السلوكية الأساسي. غالبا ما يتحدث العلم عن أشياء ليس بالمستطاع رؤيتها أو قياسها... إن الجلد ليس فاصلا مهما إلى ذلك الحد». بحلول السلوكية المتطرفة، تستبان المحاولة التي يقوم بها سكنر دفاعا عن مبدأ يقر أن كل السلوكيات، العلنية والخصوصية على حد السواء، محكومة بقوانين الارتباط الشرطي الكلاسيكية (كما أوضحها بافلوف وواطسون) أو الارتباط الشرطي الفعال (كما أوضحها ثورندايك وسكنر نفسه). يجادل سكنر بأن التفكير، التخيّر، واتخاذ القرارات . التي تصمت حيالها صيغ من السلوكية أكثر تطرفا . يمكن أن تحلل بوصفها سلوكيات خصوصية ذات علاقات سببية بالسلوك العلني وتمتثل لمبادئ الارتباط الشرطي الفعّال الأساسية. رغم هذه الشمولية في أحكامه، ظل سكنر إلى يوم وفاته يقاوم الإعجاب بالتطورات التي أنجزها علم النفس المعرفي، فقد اعتبره معوزا للقواعد الابستمولوجية وجهولا بالإسهامات التي تعزى إلى تعاليم السلوكية التقليدية والفعّالة الحقيقية. وبالرغم من أنه ليس هناك صيغة للسلوكية تشكل موقفا مقبولا ضمن فلسفة العقل، يظل معظم الفلاسفة يعتقدون أن التعبيرات تحصل على أقل تقدير على جزء من معانيها من ارتباطاتها بالأسباب والنتائج القابلة للملاحظة.

أو.ف.

*الوظيفية؛ النفس، علم، والفلسفة.

Gilbert Ryle, *The Concept of Mind* (London, 1949).
B.F. Skinner, *Science and Human Behavior* (New York, 1953).
———, *About Behaviorism* (New York, 1974).
L.D. Smith, *Behaviorism and Logical Positivism* (Stanford, Calif., 1986).

* **الإسلامية، الفلسفة**. مؤسسة أساسا على الترجمة العربية للنصوص اليونانية، وهي تغطي نشأة وتطور فكر فلسفي توفيقي لكنه منظومي في العالم الإسلامي، من الأندلس حتى الهند، بدءا من القرن التاسع حتى اليوم. معظم الأعمال كتبت بالعربية أصلا، وإن كتب كثير منها بالفارسية. رغم أنه هيمن عليها في فترة تكوينها علماء الكلام الأشاعرة، الذين تأثروا بقضايا النقل والعقل في اللاهوت المسيحي (مثال اوريجين ويوحنا الدمشقي)، فإن الفلسفة الإسلامية لا تشكل دينا، كما أنها لم تكن «خادمة لعلم اللاهوت». لقد كان معظم ممارسيها مسلمين من مختلف المرجعيات الثقافية والاجتماعية واللغوية، ولكن كان هناك عدد لا يستهان به من المنتمين إلى أديان أخرى.

فترة التكوين: نهاية القرن الثامن إلى منتصفه: تركز النشاط الفلسفي في هذه الفترة في أكاديمية بغداد الجديدة (بيت الحكمة)، وقد اشتهرت هذه المدرسة، بسبب دعم الخلفاء، خصوصا المأمون (الذي حكم بين عامي813–33) بتسامحها الأكاديمي وحرية البحث العلمي فيها. أسهم مثقفون ممثلون لكل الدول التابعة في المراكز التي كانت تدعمها الدولة، حيث سعي وراء تشكيل رؤية شاملة في العالم تدعم الإمبراطورية. أفصحت بعض الجماعات المتطرفة عن شكوكها في سلطة الخلفاء، فأثارت قضايا سياسية محرجة (عني بها لاحقا متكلمون من أمثال الباقلاني والبغدادي) وإشكاليات نظرية (اهتم بها لاحقا الفارابي وابن سينا). ساد البحث الفلسفي في الإسلام، وظل إلى الآن جدلا عقلانيا حول مجموعة من المسائل . النزعة المشبهة وعلم الله، الخلق، النبوءة، الإرداة الإنسانية الحرة، والخلود. خلافا لتطورات طرأت لاحقا في الفكر الغربي، ظلت الفلسفة الإسلامية منذ ذلك العهد منشغلة دوما بتشكيل وتنقيح أنساق شمولية تستهدف صراحة إثبات السلامة الأكسوماتية لحقائق منطقية، ميتافيزيقية، نبوئية، وروحية.

في هذه الفترة، طرح الكندي مشروع استخلاص سلامة الحقيقة الموحى بها، رغم أنه كان يؤيدها. إسهامه الأساسي إنما يتعين في مطابقة نصوص يونانية وإصلاح ترجمتها العربية، حيث حدد هو نفسه هويتها. تشتمل هذه على إعادة صياغات كثيرة لأعمال فلاسفة سبقوا سقراط، كتب أفلاطون *Law, Timaeus, Republic*، وربما *Phaedo* فضلا عن نصوص أفلاطونية أخرى؛

معظم الأعمال الأرسطية باستثناء Politics؛ نصوص أفلاطونية ـ محدثة منتقاة، ارتكبت أخطاء في نسبتها (خصوصا أجزاء من كتاب أفلوطين *Enneads*، الأجزاء IV-VI، التي حُسب أنها «لاهوت أرسطو»)، وأعمال كتبها فرفريوس وبروكلس. أيضا هناك نصوص وأجزاء أخرى، تشتمل على فقرات من المنطق والفيزياء الرواقية المرتبطة بمدارس متأخرة في العصر القديم في الاسكندرية وأثينا؛ حواشي أرسطية مهمة، خصوصا تلك التي كتبها الكسندر الافروديسي صحبة تأويلاتها الأفلاطونية ـ المحدثة.

تأسس نهج الكندي التوفيقي على النظريات الأفلاطونية ـ المحدثة في الفيض ومفهوم الواحد، الميتافيزيقا الأرسطية في السببية والمعرفة الفكرية، وتعاليم أفلاطون في النفس والنهج الديالكتيكي. استخدم المنطق الأرسطي في بحث الإشكاليات المعرّفة هيلينيا، فضلا عن المجموعة «الجديدة» من القضايا المهمة نسبة إلى النقل الإسلامي. جادل الكندي دفاعا عن الخلق من عدم بوصفه نوعا من الفيض، لكنه ليس سببية طبيعية، حيث تم خلق الوجود الأول من قبل إرادة الله السرمدية. في فترة لاحقة، رفضت أو عدلت براهينه وبعض من لوازمها، لكن أعماله، خصوصا في الفلسفة النظرية، إنما تصف أسس الفلسفة الإسلامية.

الفترة الخلاقة: من القرن التاسع حتى القرن الحادي عشر: بروز الآراء ضد ـ العقلانية التي ناصرها الأشعري (912)، فضلا عن الحوادث السياسية والحركات الشعبية، عملت على الحد من عنفوان الحماس الإسلامي للكشف العلمي، في حين حدثت تطورات رادكالية في مجالات من قبيل الرياضيات الحسابية وعلم الفلك. غير أن فيلسوفين من فلاسفة هذه الفترة، الفارابي وابن سينا، قابلا هذا التحدي بالتوفيق بين العقل والنقل، حيث طرحا أفكارا جديدة، ونقحا الأسلوب والتحليل الفلسفيين. ثمة ثلاثة ابتكارات واعدة شهدتها تلك الفترة:

1. حواشي الفارابي على نصوص أرسطو في *Organon* التي تعرّف مجموعة من المصطلحات المنطقية العربية القياسية وتحسّن من المناهج الصورية. أعماله الفنية المستقلة، من قبيل الألفاظ المستخدمة في المنطق، وكتاب الحروف، تصف بنية لغوية جديدة وتقوم بمعاينة السبل المختلفة التي تكون عليها الأشياء. غير أنه خلافا للتطورات التي حدثت في الفلسفة الغربية، اعتبر المنطق مجرد أداة للبحث الفلسفي، ولم يتطور بوصفه علما مستقلا.

2. ابتكر الفارابي أول أعمال في الفلسفة السياسية الإسلامية ضمن سياق الدين الإسلامي. كتاباه تحصيل السعادة والسياسة المدنية جديدان في نقاشهم الاصطلاحي للنبوءة والخلق، وأدوار المشرع والقانون الإلهي في المدينة. إنه يعيد تعريف تلك المجلات ميتافيزيقيا بوصفها علم السياسة، واعتبرت سبل اكتساب السعادة وتأسيس حكم عادل الغاية النهائية للفلسفة. أشهر أعمال الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، تفصّل في مذهب الحكم العادل عبر تشجيع الخطاب الفلسفي في البحث في النبوءة والقانون، الذي أثر في معتقدات وسلوكيات المجتمع الإسلامي بأسره. إن هذا العمل يصف نظرية في المعرفة مؤسسة على نظريات أرسطية في المعرفة الفكرية والعقل الفعال حيث المعرفة النبوية البشرية ليست مقيدة بإرادة الله. إن هذه النظرية في المعرفة، التي قام ابن سينا لاحقا بتنقيحها وإعادة صياغتها في شكل نظرية موحدة في النبوءة، تشكل أحد أهم مكونات الفلسفة الإسلامية. إنها ترشد مذهب الشيعة السياسي في القرن السادس عشر وتعديلاته اللاحقة، حيث أثيرت المدينة الفاضلة لوصف حكم عادل ملهم إلهيا يسيره الحاكم ـ الفيلسوف، «الوصي على القانون». خلافا للفلسفة الغربية، لا يتفرع علم السياسة إلى فرع في الدراسة الاجتماعية، بل يظل علما ميتافيزيقيا حتى الآن.

3. يقوم ابن سينا بتعريف الفلسفة المشائية الإسلامية في أول مادة شاملة ومستقلة في هذا الموضوع. ترجمت معظم أعماله في فترة لاحقة إلى اللاتينية وقد استخدمت براهينه من قبل مؤلفين مدرسيين من بيكون حتى أوكام. يتميز ابن سينا عن أسلافه بقيامه بإعادة التوليف بين مختلف المواضيع الفلسفية، مضيفا براهين جديدة ومنقحا براهين قديمة. إنه يدمج النظرية السياسية في ميتافيزيقا يعيد تركيبها، واصفا النبوة بأنها نظرية عامة في المعرفة الفكرية قادرة على وصف الخبرة الصوفية. تمييزه الأنطولوجي بين الكائن العارض والضروري أصبح تعليما مقبولا. إنه أول مفكر يطرح النظرية السيكولوجية التي تقر أن الفرد الذي تعوزه المؤشرات المكانية والزمانية سوف يؤكد ضرورة نفسه بوصفها أداة لتحديد هويته الذاتية وأن مخيلة النفس النشطة مسؤولة عن الشعور بالألم والمتعة عقب عزلها عن الجسد. نظريات ابن سينا في المعرفة النبوية، المؤسسة على مفاهيم العقل الإلهي والتأويل القرآني، قبلها علماء الأديان. لقد أصبح ابن سينا وتلاميذه، منهم الجرجاني وباهمنيار، يعرفون بالمشائين المسلمين،

حيث أسسوا أول مدرسة إسلامية حقيقية في الفلسفة. خلافا للديكارتيين، الكانتيين، الهيجليين، وسائر الذين قاموا بتغيير الفلسفة الأرسطية في الغرب، استمرت الفلسفة المشائية الإسلامية بوصفها أحد المناهج الرئيسة في البحث الفلسفي. تظهر الكثير من التعديلات الاصطلاحية في حواش كتبت على نصوص ابن سينا، لكن النسق الفلسفي الأساسي لم يمس إلى يومنا هذا.

فترة إعادة التشييد ورد الفعل: من القرن الثاني عشر إلى القرن الخامس عشر. ثمة تيارات فلسفية وفكرية متعددة شهدتها هذه الفترة، التي تميزت بظهور علم كلام الأشعرية الذي قال به الغزالي. بعد سقوط الخلافة العباسية على أيدي الفاتحين المغول (القرن الثالث عشر)، استمرت الفلسفة الإسلامية في مراكز فكرية متعددة، انتشرت حتى في الغرب. في القرن الرابع عشر، انتشرت التقليدية الأصولية عبر مجادلات ابن تيمية الانتقائية، حيث دعا المؤمنين إلى تخليص الإسلام من كل أنواع البدع. لقد أعاق هذا من انتشار الفلسفة في الإسلام إلى مدى لم يعرفه الغرب في الفترة اللاحقة للعصر الوسيط.

ظهر نوعان من الكتابة الفلسفية في المدن الأندلسية مثل قرطبة واشبيلية في القرن الثاني عشر: الأعمال الفلسفية التي كتبها ابن باجة (المتوفى عام 1138)، ابن طفيل (المتوفى عام 1185)، وتعاليم الفارابي السياسية المطروحة وفق نزعة تشاؤمية؛ والحواشي الأرسطية التي أعدها ابن رشد، الذي يسمى «الشارح» في النصوص اللاتينية، والتي تشكل ذروة التعديلات الفلسفية الوسيطية للبراهين الأرسطية.

في الشرق، تشكل فلسفة الإشراق، التي أنشأها السهروردي، أكثر استجابات الفلسفة الإسلامية نجاحا لموقف هذه الفترة الرجعي. يطرح السهروردي نسقا واضحا سهلا، يدعو لحكم المستنير الملهم إلهيا، الذي يظهر في كل عصر، الذي تظهر عليه علامات المعرفة والقوة، بحيث يصبح سلطة تخدم الحكام أو حماة العدالة «المخبثين». ما لبث علماء الشيعة في القرن السادس عشر أن تبنوا فلسفة الإشراق واستخدموها في تشكيل مذهب الشيعة السياسي. إنه يظل إلى الآن أحد ثلاث مدارس الفلسفة الإسلامية المقبولة، وهو يشتمل على ابتكارات اصطلاحية كثيرة في كل مجال. أفكار جذيدة في الأنطولوجيا والكوزمولوجيا تتضمن نور الجواهر الكوزمولوجي ومتصلة الزمان ـ المكان، حيث ينطبق الزمان المقاس والمكان الإقليدي على المجال المادي، والزمان دون قياس والمكان اللاإقليدي يحددان مجالا منفصلا يسمى [*mundus imaginallis* العالم المتخيل]

خلال النصف الثاني من القرن الثاني عشر، ظهر نوع جديد من الأعمال الفلسفية على يد علماء اللاهوت استمر إلى اليوم. الدافع الأكثر أهمية لتلك الأعمال هو طلب الغزالي من المتكلمين الدفاع عن الإيمان ضد الفلسفة العقلانية عبر استخدام أساليب ولغة الفلسفة. ثمة نصان كتبهما أثير الدين البحاري (توفي عام 1264)، المرشد في الفلسفة، وحاشية على الايساغوج، حددا نطاق المواضيع ولغتها، وأوضحا الجوانب الممنوعة في الفلسفة. من ضمن أكثر الأعمال نجاحا من وجهة نظر فنية نذكر الشمسية لدابرين غازفيني (المتوفى عام 1276)، الذي عرض في كتاب نيكولا رتشر *Temporal Modalities in Arabic Logic* (Dordrecht, 1967)، والذي يشتمل على أدق نقاش قبل العصر الحديث لمنطق المقاميات.

فترة النهضة: القرن السادس عشر إلى بداية القرن السابع عشر. تتزامن هذه الفترة مع حكم الصفديين في إيران، الذين كرسوا الشيعة دينا للدولة، أساسا كإجراء دفاعي ضد فتوحات الإمبراطورية العثمانية السنية. قامت المراكز الصفدية الثرية بتمويل المنح التعليمية والحرية العلمية. تعينت النتاجات الأساسية في خلق فكر شيعي مؤسس على مصادر متعددة، تكرست سلطته عبر نظريات ابستمولوجية موحدة تجمع بين مفاهيم مشائية وإشراقية؛ يناظرها موروث قانون مؤسس على سلطة الوحي.

من أبرز مفكري المرحلة نذكر ميرديميد؛ تلميذه المنادى به الملا الصدري، وأعضاء آخرون من مدرسة الأصفهاني؛ مر فندرسكي والشيخ بهائي، الذي امتاز بسبب اكتشافاته العلمية الرياضية. كل أولئك أسهموا فيما أصبح إعادة تشكيل منظومية سماها الملا الصدري «بالفلسفة الميتافيزيقية»، التي استمرت إلى الآن بوصفها المدرسة الفلسفية المستقلة الإسلامية الثالثة. كانت الميتافيزيقا الإسلامية مستقلة بنائيا عن النسقين المشائي والإشراقي، وهي تتميز بتوكيد مفرد على مسألة الوجود. تحفة الملا الصدري المستقلة الرائعة هي عمله الضخم *The Four Intellectual Journeys.* يبدأ الكتاب بدراسة الوجود، وهو يرد الموضوع التقليدي في الفيزياء أساسا لدراسة الزمن، المقام، والحركة. يطرح نظرية معدلة من خمس مقولات عبر نظرية موحدة تسمى «جوهر الحركة ـ في ـ المقولة»، توظف في تفسير نظرية موحدة في الوجود، كما تطبق في تحديد نظرية موحدة في

المعرفة، وأخيرا في تفسير الخلق بوصفه «حركة جوهرية» فوق ـ طبيعية، غير مسببة بعيدا عن الواحد في زمن الديمومة، وهو مفهوم درّسه مير ديميد الذي اشتهر بنظرية الخلق بوصفه «حدوثا دهريا».

الفترة بعد ـ الوسيطة: منذ بداية القرن السابع عشر حتى الوقت الحاضر. يمكن تمييز أحدث فترات الفلسفة الإسلامية بموروث مدرسي استمر حتى الآن. رغم أن معظم فلاسفة هذا العصر لم يدرسوا تماما، ثمة قائمة تصنيفية تشتمل على ما يقرب من 400 شخص، لكل منهم أعمال متعددة في مواضيع فلسفية ومنطقية بعينها. معظم المؤلفين يطرحون بوصفهم أعضاء في الطبقة الدينية، وبعضهم يتولى مناصب قضائية. بعض تعاليم الشيعة التي تكرس دور العقل المستقل (الاجتهاد) في مبادئ فقهية تبوأت مركزا متصدرا في موروث الفلسفة الإسلامية في إيران منذ القرن السادس. الذي حدث فيه آخر توفيق بين الفلسفة والدين. حتى الوقت الحاضر.

هـ.ز.

Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes on Intellect* (Oxford, 1992).

Majid Fakhry, *Islam Philosophy* (New York, 1983).

George Hourani (ed.), *Essays on Islamic Philosophy and Science* (Albany, NY, 1973).

M.M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, 2 vols. (Wiesbaden, 1963-6).

Hossein Ziai, 'The Source and Nature of Authority: A Study of al-Suhrawardi's Political Doctrine', in Charles Butterworth (ed.), *The Political Aspects of Islamic Philosophy* (Cambridge, Mass., 1992).

* **السلامة.** في المنطق السلامة تعزى غالبا إلى:

1. البراهين الاستنباطية، وهي براهين إذا صدقت مقدماتها كانت نتيجتها صادقة ضرورة. يقوم المنطق التقليدي بدراسة سلامة البراهين القياسية. المنطق الحديث، بطريقة أكثر عمومية، يقر سلامة تلك البراهين التي تتسق مع قواعد حفظ الصدق. (*Salva Veritate*).* البرهان سليم إذا وفقط إذا كانت الفئة المكونة من مقدماته وسلب نتيجته غير متسقة.

2. القضايا التي تكون سليمة دلاليا، أي صادقة وفق أي تأويل بديل للألفاظ غير المنطقية.

في النسق المنطقي الصوري غير المؤول يكون الاشتقاق سليما (دلاليا) حين يتسق مع مبادئ أو قواعد بعينها.

ر.ب.م.

*التمام؛ مبرهنة؛ المنطق التقليدي.

B. Mates, *Elementary Loogic* (Oxford, 1972).

* **السلوفينية، الفلسفة.** مجالاتها الأساسية هي علم الأخلاق والفلسفة الطبيعية وعلم النفس الفلسفي، والموروثان الأرسطي والتوماوي هما الأكثر تأثيرا.

عنيت المناظرات الوسيطة في الأنطولوجيا والمنطق أساسا بمعنى المصطلحات وتأويلها وتعريفها. في القرن الثاني عشر كتب هرمانوس كارنثيا رسالته في الماهيات.

في عهد الإحياء الثقافي السلوفيني في نهاية القرن الثامن عشر، كان أبرز الفلاسفة هو فرانك صموئيل كارب (1747–1806)، الذي ارتبطت فلسفته المركزية بعلم نفس التداعي، ضمن موروث لوك. تميز نظريته في علم النفس الامبيريقي بين القدرات المعرفية الدنيا، مثل الإحساسات والتمثيلات، والقدرات المعرفية التي تشتمل على قدرة تشكيل المفاهيم، الربط المفهومي، الذاكرة، الكلام، والتنبؤ. آخرون تبنوا مقاربة نفسية للتيقن المعرفي.

أسس علم الأخلاق امبيريقيا ونفسيا، حيث بدأ بحاجات البشر ورغبتهم في البقاء بوصفها حافزا للتطور الثقافي. لقد اعتقد أن الأخلاق متطلبة حال عدم تتبع استحقاقات الطبيعة. عند كارب، الفلسفة الأخلاقية بسط للفكر والخيال عبر إقحام العنصر الانفعالي. تحدد الأفعال الانعكاسية السلوك الشخصي، لكن البشر لديهم أيضا القدرة على القرار والإرادة الحرية. في حين أن كيفيات العقل الخالص قابلة للقياس، فإن الروح المفردة لا تقبل سوى المقارنة معها. في فترة الانبعاث الثقافي رامت الميتافيزيقا الرياضية الاستعاضة عن البرهنة اللفظية بنسق من البرهنة التصويرية، المؤسسة رياضيا.

بدأ فرانس فيبر بنظرية ماينونج في المواضيع، وطوّر فكرته في معرفة الواقع بمساعدة الخبرة الحسية الأساسية. شهد الموروث الفيبري مؤخرا بعثا جديدا عبر لقاءات الجماعة السلوفينية ـ النمساوية الفلسفية (لجوبليجانا وجراز) وعبر *Acta Annalytica*، المجلة الدولية المعنية أساسا بالفلسفة وعلم النفس، والتي حررتها الجماعة السلوفينية المؤسسة لجوبليجانا للفلسفة التحليلية، إحدى الجماعات السولفينية الفلسفية النشطة. ثمة أعمال مهمة أخرى أنجزت في فلسفة العلم.

م.بوت.

*الكرواتية، الفلسفة؛ الصربية، الفلسفة.

F. Jerman, "The History of Philosophy in Slovenia", *Slovene Studies, i* (Iindiana, 1991).

M. Stock and W.G. Stock, *International Bibliography of Austrian Philosophy, i P Psychologie und Philosophie der Grazer Schule* (Amsterdam, 1990).

* **سمارت، جي.جي.سي. (1920–).** أستاذ فخري في الجامعة الوطنية الاسترالية في أديليد، رفيق أخوية أستراليا، ولد في كيمبردج وتعلم في جلاسكو وأكسفورد، ومنذ بداية الخمسينيات فيلسوف أسترالي مبرز اشتهر بإسهاماته في فلسفة العقل وفلسفة العلم والميتافيزيقا وعلم الأخلاق. هو المصمم الأصلي لنوع من *الواقعية المتطرفة يرتبط اليوم بفلسفة أستراليا. واقعيته، مثل *ماديته الراديكالية، نتاج اعتقاد في أن النظريات الفلسفية مقيدة بمعقوليتها العلمية. يؤسس هذا الاعتقاد دفاعه عن التصور «اللامعرفي» لأساس الحكم الأخلاقي، ودفاعه عن المبادئ المعيارية النفعية، التي يوصي بها بسبب بساطتها وعموميتها، وهاتان خاصيتان تشترك فيهما مع منظور علمي متواضع على نحو مناسب في العالم.

جي.هيل.

J.J.C. Smart, *Philosophy and Scientific Realism* (London, 1963).

* **سمث، آدم (1723– 90).** عالم الاقتصاد الشهير الذي ولد في كركالدي وتعلم في جلاسكو وأكسفورد ما بين عامي 1751 و 1763. كان أستاذا للمنطق ثم فلسفة الأخلاق في جلاسكو، ثم أصبح مدرسا خصوصيا لنبيل أسكتلندي رافقه إلى أوربا ثم عاد إلى كركالدي عام 1767 حيث عاش مع أمه. في فتر لاحقة أصبح مندوبا لجمع الرسوم الجمركية في أدنبره. كان صديقا حميما لهيوم واتفق معا في رؤاهما الأخلاقية والاقتصادية. رواقي أكثر منه أبيقوري، وقد ورث نظرية المتفرج في الفضيلة عن أستاذه فرانسس هتشسون، وهي شكل من *الطبائعية النفسية، تفسر الخير الأخلاقي بوصفه نوعا مفردا من المتعة، حيث يشاهد المتفرج الفضيلة وهي تطبق. يقترح سمث أن سبب المتعة هو تشابه فضيلة الفاعل مع فضيلة المشاهد نفسه. ما يجعل متعة المتفرج أخلاقية هو موضوعها، دافع الفاعل للامتثال الواعي لمعايير متفق عليها تتعلق بعدم إيذاء الأبرياء والعمل على نفع المرء وعائلته وأصدقائه والجماعات التي ينتمي إليها، وأن يكون شاكرا لفضل أصحاب الفضل عليه.

ف.هـ.

*الخفية، اليد.

Adam Smith, *The Theory of Mortal Sientiment*, ed. D.D. Raphael and AA.L. Macfie (Oxford, 1976).

* **التسامحية الدينية.** «دكتور ولكنز، صديقي، أسقف تشستر... رجل ناهض عظيم، كونه يتبنى التسامحية الدينية»، قال بيبيس عام 1669، و«رجال التسامحية الدينية»، الذين يفضلون التسامح في العقيدة والمذهب، كانوا بالتوكيد ضمن نخبة مفكري القرن السابع عشر. رغم وجود بعض الجدل بين المؤرخين حول التطبيق الدقيق لمصطلح «التسامحية الدينية»، يشكل سيث وارد، رالف كدوورث، هنري مور، جون لوك، وروبرت بويل أمثلة إضافية للمفكرين ذوي النزوعات التسامحية. وبالطبع فإن التسامح محدود. إنه لا يشتمل على من يسميهم بويل قصدا « الكفار سيئي السمعة» أي الملاحدة، المؤلهة (أي الربوبيين)، الوثنيين، اليهود، والمحمديين. على ذلك، لم تكن التسامحية الدينية بمنأى عن النقد. «ليس ثمة مبدأ تسامحي ضمن الأناجيل»، يقول تومس كومبر، وآخرون يجدون دعاة التسامحية مجرد رجالات أخلاق تعوزهم القدرة على الورع.

جي.جي.م.

*الربوبية.

R. Kroll, R. Ashcraft, and P. Zagorin (eds.), *Philosophy, Science and Religion in England 1640-1700* (Cambridge, 1992).

* **التسامح الفكري.** يشترط تعايش الناس بسلام مع الآخرين الذين يتبنون معتقدات أو قيما مختلفة جذريا. نوقش التسامح الفكري ضمن الفلسفة السياسية الغربية بداية إبان الحروب الدينية بين الكاثوليك والبروتستنت، حين كانت هناك محاولة فشلت لفرض دين مفرد، حيث حل محل افتراض أن الاستقرار السياسي يتطلب دينا مشتركا مبدأ التسامح الفكري. غير أن هذا المبدأ أصبح الآن يسري أيضا على مجالات الاختلاف الأخلاقي، ، بما فيها التوجه الجنسي والمعتقد السياسي. ولكن لماذا يتوجب التسامح مع من نعتقد أنهم مخطئون أو هراطقة؟ تتضمن البراهين المدافعة عن التسامح الفكري قابلية معتقداتنا للخطأ، استحالة إكراه معتقد ديني حقيقي، احترام الاستقلالية، خطر المعاناة المدنية، وقيمة التنوع، وهي براهين تناظر تلك التي تدافع عن الليبرالية. من ضمن نظريات التسامح الفكري نذكر تلك التي تبناها اسبينوزا، لوك، فولتير، ومل؛ أما نقادها فمنهم روسو وكونت.

و.ك.

Susan Mendus, *Tolerance and the Liberalism* (New York, 1989).

* **إسمنت العالم.** وصف هيوم للتشابه، التجاور، والسببية . العلاقات الثلاثة التي تجعل البشر يقومون بالربط بين الأفكار، ومن ثم تشكيل صورتهم للعالم. «على اعتبار أنه لا شيء يؤثر على انفعالاتنا إلا عبر الفكر، ولأن تلك هي روابط الأفكار الوحيدة، فإنها

تعد حقيقة عندنا إسمنت العالم، وكل عمليات العقل يتوجب أن ترتهن بها إلى حد كبير». (*An Abstract of A Treatise of Human Nature*).

دراسة جي.ل. ماكي الرائعة *The Cement of the Universe*، تقتبس عنوانها من هيوم، كما أنها تشاركه منظوره واعتقاده العام بأن الضرورة السببية «بوجه عام... شيء يوجد في العقل، لا في الأشياء» (Treatise, I. iii 14).

جي.برو.

*السببية.

J.L. Mackie, *The Cement of the Universe* (Oxford, 1974).

*** الأسماء.** بالمعنى العام، تنقسم «الأسماء» إلى فئتين . أسماء العلم وأسماء الجنس، حيث هذان على التوالي نوعان من الحدود المفردة والعامة. أسماء العلم أسماء أفراد، مثال «لندن»، «المريخ»، و«نابليون»، في حين أن أسماء الجنس أسماء أنواع من الأفراد من قبيل «مدينة»، «كوكب» و«إنسان». ليست كل الحدود المفردة أسماء علم؛ مثال ذلك أن الضمائر التي تكون من قبيل «أنا» و«هو» ليست كذلك، وكذا شأن العبارات الإشارية الإسمية مثال «هذه المدينة» «وذلك الرجل». عادة ما تقابل الأوصاف المحددة، مثل «عاصمة إنجلترا»، بأسماء العلم (رغم أن فريجه اعتبارها منتمية إلى التصنيف الدلالي نفسه). وعلى نحو مماثل، ليست كل الحدود العامة أسماء جنس؛ مثال ذلك، الحدود النعتية أو المخصّصة من قبيل «أحمر» ليست أسماء جنس، وكذا شأن الأسماء المجردة من قبيل «الحمرة» و«الشجاعة» (على افتراض أن الأخير حد مجرد فعلا).

في الآونة الأخيرة، تركز النقاش حول أسماء العلم على حساب أسماء الجنس (إذا ما استثنينا حالة حدود الأنواع الطبيعية الخاصة). من ضمن المسائل البارزة نذكر قضية ما إذا كانت مثل هذه الأسماء تحتاز على معنى ومشار إليه، أم أنها أدوات إشارية صرفة، كما ارتأى ي.س. مل وكربكي في وقت لاحق. (يلزم عن الموقف الأخير أن أسماء العلم لا تحتاز على دلالات لغوية يمكن تحديدها عبر *التعريف.) يستمد زعم فريجه دعما من حقيقة أن إقرار الهوية الذي يشتمل على أسمي علم مختلفين. مثال «جورج أورويل هو أريك بلير» . يمكن أن تكون مفيدة، ما يستلزم فيما يبدو أن أنها تعبر عن قضية مختلفة عن تلك التي يعبر عنها حين يتم تكرار أحد ذينك الاسمين، كأن نقول «جورج أورويل هو جورج أورويل». من جهة أخرى، يجادل كربكي على نحو مقنع بأنه بمقدور المتكلم أن يستخدم أسماء العلم للإشارة إلى أفراد لا يحتاز بخصوصهم على أية معلومات محدّدة على نحو متفرد، كما يحدث حين يقر متكلم ما أن كرت جودل أثبت *مبرهنة اللاتمام رغم أنه لا يستطيع أن يميز في عقله بين كربكي وعدد كثير من المناطقة المبرزين. (يفترض أن يوفر *المعنى الفريجي هذه المعلومات المحددة على وجه الضبط بخصوص ما تشير إليه أو «طريقة في تمثيله».)

عند كربكي، أسماء العلم *محدّدات محكمة . وهي تختلف في هذا عن (معظم) الأوصاف المحدّدة . وما تشير إليه لا يؤمّن عبر «معنى» ما يعزوه المتكلم إليها ، بل عبر سلسلة سببية خارجية تربط استخدام المتكلم للاسم بحالة استخدامه الأصلية حيث حدد أول مرة لفرد بعينه. بانتقال الاسم من متكلم لآخر، كل ما يتطلبه استخدام آخر متكلم بشكل ناجح بحيث يشير إلى الفرد الذي سمي أصلا به هو أن يكون كل متكلم في السلسلة قد استخدمه بقصد الإشارة إلى الفرد نفسه الذي استخدمه به المتكلم الذي أخذ منه الاسم. غير أن نظرية الإشارة السببية هذه تظل تواجه بعض الصعوبات؛ فمثلا يجادل جاريث إيفانز بأنها لا تستطيع مواءمة السبل التي تغير بها الأسماء ما تشير إليه بمرور الوقت.

يرتبط المذهب الكربكي في أسماء العلم (وحدود الأنواع الطبيعية) الذي يعتبرها محددات محكمة بتعاليم ميتافيزيقية بعينها تتسم بصبغة جوهرانية . من قبيل مبدئي ضرورة الهوية والنشأة . بسبب الطريق التي يعتقد أن مثل هذه الأسماء تسلك وفقها في سياقات مقامية. مثال ذلك، يعتقد أنه على اعتبار أن جورج أورويل هو اريك بلير، لم يكن بمقدوره جورج أورويل ألا يكون اريك بلير . رغم أن هذه الاستحالة بعدية وليست قبلية. وعلى نحو مماثل، على اعتبار أن جورج أورويل ولد لأبوين بعينهما، ثمة ضرورة *ميتافيزيقية بعدية حتمت ولادته لهما بالذات.

إي.جي.ل.

S.A. Kripke, *Naming and Necessity* (Oxford, 1980).

*** سن، امارتيا، ك. (1933–).** عالم اقتصاد هندي وفيلسوف في هارفارد، عمل في أسس الرفاهة الاجتماعية وتطوير علم الاقتصاد، ويعد منظّرا قياديا في مذهب الخيار الاشتراكي. في المناظرة الناجمة عن *مفارقة آرو، كان سن ناقدا *للرفاهنية التي تثمن قيمة المخرجات وفق تفضيلات الأفراد بينها. يدافع سن عن نظرية أخلاقية عاقبية تضمن احتراما للحقوق في مذهبها في الخير. أثار «مفارقة باريتيان الليبرالي» . وهي تناقض،

وفق افتراضات مرجعية معقولة، بين الزعم الرفاهني الذي يقر أنه إذا فضل الجميع س على ص، يتوجب أن تتنزل س مرتبة أعلى من ص في الترتيب الاجتماعي، وشرط لتحررية الحد الأدنى مفاده احتياز كل فرد على مجال شخصي تحدد تفضيلاته فيه الترتيب الاجتماعي. عني سن بطبيعة *الرفاهة الشخصية وقياس الفقر.

ت. ب.

A. K. Sen, Choice, *Welfare and Measurement* (Oxford, 1982).

*** سنجر، بيتر (1946–).** اشتهر بأعماله في مجالات *الأخلاق التطبيقية، حيث بدأ بأفضل كتبه مبيعا *Animal Liberation* (London, 1976) الذي يجادل فيه بأن معظم تعاملنا مع الحيوانات لا يطاق أخلاقيا. واصل الكتابة عن هذه القضايا، لكنه قام أيضا بتوظيف أفكار ونظريات فلسفة الأخلاق في تقويم أخلاقية القتل الرحيم، تخصيب الصماء، توزيع موارد العالم، والكثير من المواضيع المرتبطة (انظر خصوصا كتابه: *Practical Ethics* (Cambridge, 1979)). تميزت أعماله بالتزام قوي *بالنفعية وبرغبة في الاستعاضة عن أخلاقيات ما يسميه «الموروث اليهودي ـ المسيحي». عاش وعمل في استراليا حيث اشترك في عدة لجان حكومية، كما كان مدير مركز الأخلاق الحيوية البشرية. أيضا شغل منصب أستاذ زائر عدة مرات.

ن.ج.ه.د.

*هيجل.

*** السهروردي، شهاب الدين يحي (؟ - 1191).** فيلسوف فارسي كانت فلسفته في الإشراق أول محاولة لتشكيل نسق غير أرسطي متسق في *الفلسفة الإسلامية. كان يريد تحسين نسق ابن سينا عبر تنكب هفواته المنطقية؛ تبني السلامة العقلانية للمعرفة الوحيوية، ووشكل نسقا ابستمولوجيا موحدا يشتمل على تفسيرات «علمية» للمعرفة الوحيوية فضلا عن المعرفة الحسية.

تستخدم فلسفة الإشراق «لغة إشراقية» رمزية محددة. الموضوعات، التي تصور على أنها أضواء، قابلة بطبيعتها لأن تعرف لأنها، بوصفها جزءا من الكل الفائض كمتصلة، تعرض على ضوء مادي يمكن أن «يرى» من قبل الذوات التي استعادت ضوءها المادي وأصبحت عارفة لذاتها وقادرة على «رؤية» ماهية الضوء المتجلي الخاص بالموضوع.

شذب السهروردي وأعاد تعريف مشاكل تتعلق بكل مجالات البحث الفلسفي. في المنطق، عرّف الضرورة «المقامية» كأداة مستقلة لتشكيل قضية مقامية تكرارية عليا ترد لها كل القضايا. بالطريقة الأكثر نقدية، جادل بأن تعريف ابن سينا الجوهراني التام، الذي اعتبر الخطوة الأولى في العلم، غير قابل لأن يشكل، وبذا دحض أساس النهج العلمي المشائي. على نحو مشابه لاستحالة التعريف الماصدقي عبر التعداد الحصري للعناصر، يجادل بأن أساسيات الشيء قد لا تعرّف حين نقوم بتشكيل الصيغة. فضلا عن ذلك، انتقد القضية الكلية على اعتبار ضرورة السلامة الكلية والصدق الدائم؛ ولكن بسبب العارضية المستقبلية الضرورية (العوالم الممكنة)، السلامة الصورية «للقانون» التي اشتقت الآن قد تفند في وقت مستقبلي عبر اكتشاف استثناءات. لذا فإن المعرفة الأكثر قبلية، الضرورية والصادقة دائما، ليس حملية. إنها *معرفة بالأشهاد، حين تتحقق علاقة الإشراق بين الذات والموضوع في زمن لا ديمومة له. غير أنه يتعين تجديد الأسس في كل الأزمان المستقبلية، أو في عوالم ممكنة أخرى، مؤسسة على «ملاحظات» مستقبلية أو ملاحظات ذوات عارفة أخرى، بحيث تقوم بدور رئيسي نسبة إلى «الملاحظ» المستنير.

هـ.ز.

John Walbridge, *The Science of Mystic Liights: Qutb al-Din Shirazi and the Illuminationist Tradition in Islamic Philosopy* (Caambridge, Mass., 1992).
Hossein Ziai, Knowledge and Ilumination: A Study of Suhrawardi's Hikmat al-Ishraq (Attlanta, 1990).

*** الاستياء.** انفعال قاس مؤسس على إحساس بالإصابة، النقص، الاضطهاد، أو حب الانتقام المحبط. يقوم بدور مركزي في علم الأخلاق وعلم النفس الفلسفي عند نيتشه بوصفه «فعل أقسى أنواع الانتقام الروحي». الكلمة الألمانية [*Empfindlichkeit*الأسى] شأنها شأن الكلمة الفرنسية) *ressentiment*التي يفضلها نيشته) توحي بحساسية مفرطة. الاستياء «انفعال استجابي»، استجابة قاسية لكنها محبطة للإهانة، التقليل من الشأن أو القمع، «كره مغمور، توق العاجز للانتقام». وفق رؤية نيتشه، الاستياء علامة «أخلاقيات العبيد»، رفض لما هو نبيل واستثنائي. وبوصفه كذلك، فإنه نشأ ويظل يحدد الموروث اليهودي ـ المسيحي. عند نيتشه «يعيش الرجل النبيل في ثقة وانفتاحية مع نفسه، أما رجل الاستياء فليس مستقيما ولا ساذجا ولا صادقا مع نفسه. إن روحه تنظر شزرا» (*On the Genealogy of Morals*).

في مطلع القرن العشرين، هاجم الفينومونولوجي ماكس شلر علم نفس نيتشه وأنكر كون الاستياء مركزيا

في أخلاقيات المسيحية أو اليهودية ـ المسيحية. غير أنه لم يرتب في التقليل من شأن الاستياء، بل اقتصر على تغيير مركز الاهتمام إلى البرجوازية. في وقت أحدث، وعبر تيار مختلف تماما، قام ب.ف. ستراوسن بفحص دقيق لمدى افتراض الاستياء لإرادة حرة، في حين اقترح جون راولز في *Theory of Justice* أن الاستياء (في مقابل الحسد) يتضمن افتراض *المساواة، ما يجعله متعلقا بفهمنا *للعدالة.

ر.سي.سول.

F. Nietzche, *On the Genealogy of Morals* (New York, 1967).

M. Scheler, *Resentiment* (London, 1961).

P.F. Strawsonm Freedom and Resentiment and Other Essays (London, 1974).

* **السيبرنية (علم الضبط)**. دراسة المنظومات المصطنعة أو الطبيعية التي تقوم بتصنيف المعلومات واستخدام الآليات المرجعية لترشيد سلوكها والتحكم فيها. لدى مثل هذه الأجهزة ذخيرة سلوكية مثبّتة ما يجعلها تفتقد المرونة التي تتميز بها *الحواسيب الحديثة القابلة للبرمجة. مفهوم المعلومات محدد رياضيا بدقة في فرع من الهندسة الإلكترونية يسمى بنظرية الاتصال. قام كل من ذينك النشاطين بدراسة مثل تلك المنظومات. مكمن عناية الفلسفة إنما يتعين في النماذج المركبة من السلوك الذي يمكن أن ينتج عن مركبات مثل تلك المكونات البسيطة نسبيا.

ب.سي.س.

K. Sayre, *Cybernetics and the Philosophy of Mind* (London, 1976).

* **سوبرمان**. صورة نيتشه التي تبلّغ فكرة الحياة الإنسانية المعززة والمتغيرة بطريقة تكفي جعلها جديرة بالتوكيد، في مقابل الحياة التي تكون «إنسانية أكثر مما يجب»، التي تستبعد سائر الآمال والأوهام الدنيوية، وتتغلب على كل خيبات الأمل. كونها تمجيدا للحيوية والإبداع البشري، توظف هذه الفكرة بوصفها فكرة مرشدة يمكن بالإشارة إليها تصنيف أنماط بشرية «أعلى» و«أدنى»، وبوصفها لب المعنى («معنى الأرض») في تقويم نيتشه الطبائعي لهذه الحياة وهذا العالم. إنها تصطبغ بصبغة ودلالات نخبوية لا عرقية عنده، حيث تؤكد أهمية الجوانب التي تختلف فيها الكائنات البشرية على المستوى الفردي من حيث قدراتها، والطريقة التي تستغل عبرها قدراتها المختلفة وممارستها. إن هذا يعكس اعتقاده الأساسي بأن الأمر الأكثر أهمية، ومن ثم الأكثر حاسمية نسبة إلى القيمة الإنسانية و«الرتبة» الإنسانية على حد السواء، هو «تعزيز الحياة»، الذي يرى أنه يتعين فوق كل شيء في الحياة الثقافية.

ر.س.

*العبيد، أخلاق؛ العظيمة، ذي النفس، الرجل.

Arthur Danto, *Nietzche* (New York, 1965), ch.

* **الأسود، الصندوق**. هو نسق عملياته الداخلية مجهولة أو تعوزها الأهمية نسبة إلى المقاصد المعنية. النموذج الحاسوبي للدماغ يعتبره نسقا مكونا هو نفسه من أنساق متآثرة، قد تكون بدورها مكونة من أنساق متآثرة أخرى، وهكذا. المعالِجات الأولية الكامنة في المستوى الأدنى، الصناديق السوداء التي يتركها علم المعرفة مغلقة، تفهم سلوكيا: ما تقوم به (دالة مدخلاتها ومخرجاتها) تقع ضمن دائرة اختصاص ذلك العلم، لكن كيفية قيامها بما تقوم بها تقع خارجها. (الكيفية هنا من اختصاص علمي الإلكترونات والفسيولوجيا العصبية، الخ). عبر هرمية الأنساق، يقوم علم المعرفة بتفسير المهارة العقلية برد قدرات النسق المعني إلى تآثرات تحدث بين قدرات أنساق تعوزها تلك المهارات مثبّتة في أدنى مستويات الصناديق السوداء. غير أن هذا النموذج لا يفسر *القصدية بهذه الطريقة، كون صناديق المستوى المتدني السوداء هي نفسها أنساق قصدية.

ن.ب.

N. Block, 'The Computer Model of the Mind', in D. Osherson and E. Smith (eds.0, *An Invasion of Cognitive Science, iii: Thinking* (Cambridge, Mass., 1990).

* **السود، فلسفة**. تتخذ اليوم شكلين. في أحدهما، فلسفة السود محاولة لإعادة تأويل الحكمة القديمة التي أقرتها المجتمعات الأفريقية وفق مفاهيم الفلسفة المعاصرة ومصطلحاتها. في الثاني، نقاش يطبق المفاهيم التحليلية والتصنيفات الخاصة بالتفلسف المعاصر بغية تحديد التاريخ الاجتماعي والإشكاليات الخاصة بالأفارقة والجماعات التي تنحدر من أصول أفريقية بقدر ما يكون ذلك التاريخ وتلك الإشكاليات ذات خصوصية فيما يتعلق بخبراتهم أو بملامح سادت ثقافتهم.

وقع الشكل الأول في شرك جدل عنيف حول التصنيف المناسب للمادة المعنية. يقترح أحد الأطراف اعتبارها مجرد مادة إثنية، تحتاز على قيمة كبيرة في توضيح مفهوم الذات للأفارقة والجماعات التي تنحدر من أصول أفريقية، ولكن لا أهمية لها على مستوى التأليف الفردي والجدل النقدي. في المقابل، يصادر طرف آخر على أن الموروث نتاج تضافر جهود مفكرين أفراد لم تقتصر مجادلاتهم على طرح تصور للطبيعة الشفهية للموروث. في هذا السياق، يلحظ أنه حتى في

حالة الفيثاغوريين المبكرين المتعلمين، ثمة قدر كبير من الخيال يتطلبه عزو آراء بعينها إلى أي فرد فيثاغوري، كما أنه لا يبدو أنه كان هناك تشجيع للجدل النقدي.

الراهن أن فكرة *الفلسفة، شأن أي نشاط آخر، متغيرة، ولم يحدث أن طرح تصور مثالي فذ للفلسفة متعدد الأشكال إلى حد يناسب كل مراحل تاريخها. الواقع أن كثيرا مما نعجب به اليوم بوصفه فلسفة يونانية قديمة لا يتسق مع بعض المفاهيم المعاصرة للفلسفة، بل إن بعضها لا يرضي حتى أرسطو. لا جدوى من محاولة إدراج حتى تنوع الممارسات الفلسفية المعاصرة تحت تصور واحد. في حالة المادة الإثنية الأفريقية، ثمة رؤية من النوع الرحب في الفلسفة، قادرة على التسليم بالفلسفة في مختلف مواضع شجرتها المتطورة، تمكّن المرء من النفاذ إلى خصوصيات تعبيراتها وتتعرف على الجوانب الفلسفية لموضع انشغال تلك المادة ومحتواها، بحيث تتجنب سطحية المماهاة المتصلبة بين الأسلوب والخرافة.

آنذاك يتضح مثلا أن شعوب الديولا في غرب أفريقيا صادرت على قوة متجسدة ماديا بوصفها مبدأ كوزمولوجيا، وأنكرت أن يكون لها بدء في الزمان، وأقرت أنها شاملة وغير قابلة للنفاد أو الفناء. التغيرات الكمية التي تطرأ عليها إنما تعبّر عندهم عن طاقتها الخلاقة، وتحققها هو الذي يكوّن تنوع الأشكال الطبيعية، في حين يفضي التقليل المتزايد في تجسيدها إلى تنوع مراتب الوجود. في المقابل، صادرت شعوب الدوجان في غرب أفريقيا على جسم غاية في الكثافة بوصفه مبدأ كوزمولوجيا، وعبر الركون إلى مفاهيم التشكيل المسبق والحركات المحددة قاموا بتفسير الأصناف الأساسية المحدّدة في الطبيعة، كتل العناصر الأربعة، الهواء، النار، الماء، والتراب، فضلا عن الوعي، والمجتمع السياسي،....

الشكل الآخر من فلسفة السود ليس تطورا عن *الفلسفة الأفريقية، بل حركة مستقلة. لقد تطور في الولايات المتحدة، وهو الشكل الأكثر نشاطا وتطورا ووضوحا من حيث غاياته ومناهجه. إنه يوظف أساليب الفلسفة التحليلية كي يعيد ترتيب وتعريف مفاهيم تتعلق بمسائل الهوية الاجتماعية، الحرية الاجتماعية والاقتصادية والعدالة، والعلاقات بين الثقافات، تعددية الأعراق، التعددية، والقضاء على الصراع، وتوظيف المفاهيم المعاد ترتيبها وتعريفها في توجيه نقد الظواهر التي تربط بينها. أيضا فإنها توظف تصنيفات وتراكيب الموروث القاري الأوربي في الفلسفة لتطوير وتوضيح استراتيجيات التأسيس الوجودي لقراءات تاريخية واستبعاد تشيئة العمليات والإيمان الفاسد في استمرار التجليات العرقية.

بالإضافة إلى نقاشاتها النظرية العامة، ألقت فلسفة السود الضوء على مسائل من قبيل الميز الاجتماعي، الفعل الإيجابي، والطبقات الدنيا.مقاصدها لا تقتصر على مجرد توضيح المفاهيم، بل تتجاوزه إلى التأثير في الفعل السياسي.

و.إي.أي.

*الزنجية.

Guttorm Floistad (ed.), Contemporary Philosophy, v: African Philosophy (The Huge, 1987).

Leonard Harrs (ed.), *Philosophy Born of Struggle* (Dubuque, Ia., 1983).

*** سورابجي، رتشارد خارسدج (1934–).** فيلسوف من لندن كتب كثيرا عن كل مراحل الفلسفة اليونانية، حيث ربطها بقضايا معاصرة، خصوصا في الميتافيزيقيا، فلسفة العقل، وعلم الأخلاق، وأسهم بشكل أساسي في البعث الراهن للفلسفة ما بعد الأرسطية. في هذا الجانب الأخير، رام مواصلة القصة بعد الرواقيين والأبيقوريين، حيث تنهي عادة، حتى نهاية الفلسفة اليونانية حوالى 600 بعد الميلاد، فبيّن تواصلها مع الفلسفات اللاحقة، عند العرب وفي العصور الوصطى وعصر النهضة. وعلى وجه الخصوص وظف الكتّاب القدامى في دعم زعمه بأن السببية أقرب ارتباطا بالتفسير منها بالضرورة، وأنه بمقدور الزمن من حيث المبدأ أن يكون دائريا، بحيث يكمن ككل حدث معطى في الماضي والمستقبل. عني أيضا بعقلانية الحيوانات، عند المفكرين القدامى وفي الواقع على حد السواء.

أي.ر.ل.

Richard Sorabji, *Time, Creation and the Continum* (London, 1983).

*** سوريل، جورجز (1847–1922).** لم يشرع في نشر رؤى غريبة في علم السياسة بوأته موضعا مستديما، وإن كان متواضعا، في أرشيف النظرية الثورية إلا بعد تقاعده من الحكومة الفرنسية من وظيفة مهندس. ركن في البداية إلى تأويل أخلاقي لماركسية رنستين الإصلاحية وأفكاره، فأصبح متحررا من الأوهام بعد قضية درفوس وظهر بوصفه المشايع الرئيسي *للنقابانية الثورية. في أشهر أعماله، Reflections on Violence (1906)، جادل بوجوب اعتبار تعاليم الماركسية الأساسية، خصوصا الاضراب العام، أساطير قادرة على حث الطبقة العاملة

على القيام بأعمال عنف تتطلبها الثورة وقادرة وحدها على إحداث تغيير جذري في المجتمع. قرب نهاية حياته، أصبح سوريل معجبا بلينين، بدرجة أقل بموسوليني.

د.مكل.

*العنف السياسي.

Isaiah Berlin, "George Sorel", in *Against the Current* (Oxford, 1979).

Jermy Jennings, *George Sorel: The Development and Character of his Thoght* (London, 1985).

*** سوسا، ارنست (1940–).** أستاذ روميو إلتون في اللاهوت الطبيعي في جامعة براون، عرف بإسهاماته في الابستمولوجيا والميتافيزيقا وفلسفة العقل. اشتهر سوسا «بمنظورية الفضيلة»، وهي محاولة للتوفيق بين اعتبارات «ترابطية» و«تأسيسية» ابستمولوجية. عنده، يرتهن تشكيل المعتقد بمعرفة بكيفية إنتاجه وبمنظور صاحبه لموقفه بوصفه عارفا. يتوجب على المعتقد المرشح لأن يشكل معرفة أن يكون نتاجا لفضائل فكرية موصلة للحقيقة. في موضع آخر، يجادل سوسا بأن الاعتقاد [(de re)في الأشياء] بخصوص ا لمشار إليه نوع من المعتقد القضوي يختار موضوعه من منظور المعتقد، حيث تكون بعض القضايا «مؤشرية» ومرتهنة بالمنظور. دافع أيضا عن أرسطية بمعنى واسع ضد تهمة أنها تفضي إلى أن بقاء المرء غير مؤثر عقلانيا حتى في نفسه.

جي.هيل.

*الميتافيزيقا، إشكاليات.

E. Sosa, *Knowledge in Perspective* (Cambridge, 1991).

*** السوفيتية، الفلسفة.** رغم أن الفلسفة في الاتحاد السوفيتي قد هيمنت عليها الماركسية اللانقدية . اللينينية، التي روج لها الحزب الشيوعي بوصفها الأيديولوجيا الرسمية، فإن العهد السوفيتي لا يخلو من الأهمية الفلسفية. لقد أنتجت تلك الحقبة الكثير من المفكرين والمواقف المبدعة كحالة فاتنة لتاريخ الفلسفة في خدمة الثورة.

في العشرينيات تجادل الماركسيون السوفيت على نحو نشط حول دور الفلسفة في النظام الجديد. هكذا جادل أنصار «الميكانيكية» السوفيت بأنه بمقدور العلم من حيث المبدأ أن يوفر تصورا تاما في الواقع. لا تتعين مهمة الفلسفة إذن في ترشيد العلم، بل في توضيح المفاهيم والقوانين عبر التعميم من الممارسةالعلمية. في المقابل، أقر «الديالكتيون»، بقيادة أي.م. ديبورن (1881–1963) أن العلم يُفسر ويدعم من قبل الرؤية الفلسفية الشاملة، التي تتعين عندهم في *المادية الديالكتيكية، كما طورها بليخانوف ولينين. هذا مأزق فلسفي، وقد حسم الجدل في النهاية بطريقة سياسية: في عام 1929 شجبت الميكانيكية رسميا بوصفها *«وضعية» و«إصلاحية». تكرر هذا النمط من الأحداث بعد عام واحد، حين هوجمت جماعة ديبورن بوصفها «جماعة من المثاليين المنشفيين [الحزب الأشتراكي الروسي قبل الثورة الروسية وخلالها المؤمن بالتحقق التدريجي البرلماني لتحقيق الاشتراكية] وبأنهم «شكلانيون» شغلوا بالجدل وأعوزتهم روح الحزب. صدّق الحزب على هذه التهم، ولحقت الهزيمة بالديالكتيكيين، فلم يبق سوى الديبوريين وحفنة من الآخرين الذي استطاعوا مقاومة التطهير العظيم.

شهدت الثلاثينيات تقنين المادية الديالكتيكية في شكل عقيدة صارمة*The History of the CPSU* . *(Bolsheviks): Short Course* (Moscow, 1938) هاجم «المثالية» و«الميتافيزيقا»، وأعلن أن المادة أولية والروح ثانوية؛ ظواهر الواقع مترابطة؛ تحدث في الطبيعة تغيرات لا تتم تدريجيا بل عبر «قفزات نوعية»؛ المادية التاريخية تطبيق لهذه المبادئ على ظواهر الحياة الاجتماعية. اللافت هنا ليس محتوى التعاليم (التي هي أساسا نسخة مبسطة من رؤى بليخانوف ولينين)، بل عرضها بوصفها حقيقة لا مراء فيها. كانت روسيا الستالينية برهانا حيا على الماركسية، ومن ثم ليست هناك أسئلة فلسفية مهمة في حاجة للنقاش. هكذا رد دور الفلسفة إلى «سلاح في حرب الطبقات».

أتى التخلي القصير عن النزعة المحافظية بعد موت ستالين بجيل جديد من الفلاسفة السوفيت تاق إلى العودة إلى دراسة نقدية لهيجل وماركس. رام البعض، مثل م.ك. مارماداشفيلي (1930–90) و إي.ف. الينوكوف (1924–79)، تطوير نهج ماركس وفكرته الخاصة بالظواهر الاجتماعية بوصفها نشاطا «مموضعا». يجادل الثاني مثلا بأن أشكال تفكيرنا مموضعة في نمط تفاعلنا مع الطبيعة، وفي الشكل الذي تضفيه خبراتنا على العالم. يكتسب الأطفال الوعي عبر الاستيعاب الداخلي لهذه «الثقافة الروحية» الخارجية. هناك تثني آراء الينكوف على «علم النفس الاجتماعي ـ التاريخي» الذي طوره ل.س. فويتسكي (1889– 1936) في العشرينيات. ماركسية الينوكوف النقدية جعلته يتصادم تكرارا مع المؤسسة الحاكمة، التي استمرت في الترويج للمادية الديالكتيكية المعتمدة حتى عصر الانفتاح.

رغم أن *الماركسية تأثرت بطريقة ما بكل المفكرين السوفيت تقريبا، أنتجت الحقبة السوفيتية أيضا

شخصيات مستقلة. من هؤلاء اثنان كان لهما أثر فاعل، ميخائيل باختين، الذي أثرت «محاوريته» بقوة في الغرب، وأي.ف. لوسيف، صاحب الدراسات المهمة في تاريخ علم الجمال. المثير أنه يمكن اعتبار الشخصيات المهمة في الحقبة السوفيتية، على تنوعها، أجزاء من ثقافة فلسفية مفردة توحدها مبادئ سائدة بعينها، مثال واقعية الثقافة، الطبيعة الاجتماعية في الشخصية، والقوة المشكّلة للعالم في النشاط البشري. طبيعة هذه الثقافة ليست مفهومة تماما، لأن الظروف السياسية جعلت المفكرين السوفيت عاجزين عن دراسة تاريخ موروثهم. نأمل أن يلقى ضوء جديد في العهد ما بعد السوفيتي على الثقافة المتفردة الخاصة بالفلسفة السوفيتية، من باختين وفويجتسكي حتى الينوكوف.

د.باك.

*الشيوعية؛ الروسية، الفلسفة.

David Bakhurst, *Consciousness and Revolution in Soviet Philosophy* (Cambridge, 1991).

Leszek Kolakowski, *Main Currents of Marxism* (Oxford, 1978), ii and iii.

James P. Scanlan, *Marxism in the USSR* (Ithaca, NY, 1985).

* **الأسواق**. في الأصل الأسواق أماكن يوفر فيها بائعون مستقلون، عادة ما يكونوا هم المنتجين، سلعهم لزبائن يأتون إلى هناك للشراء منهم؛ يتم التفاهم على التبادل (الأسعار) نسبة لكل معاملة فردية وفق المساومة. في الوقت الراهن يستخدم مصطلح «السوق» للإشارة ليس فقط إلى أماكن بعينها بل لمجمل *التبادلات الحرة للسلع والخدمات التي تحدث في المجتمع، في مقابل المحيط الذي يفرض فيه التبادل من قبل سلطة خارجة عن نقل السلع والخدمات. لذا فإن كلمة «سوق» ترادف عبارة «سوق حرة»، مع تضمين أن الأسعار تحدد وفق اتفاق بين البائع والمشتري. بهذا المعنى الأكثر تجريدا، يعرّف السوق المثالي بأنه مجموعة من حقوق المساهمين المفهومة اجتماعيا أو المفروضة: ميدان التنقلات سوق طالما كان تحويل ملكية السلع والخدمات المعنية يحدث وفق مشيئة الأفراد أو الجماعات التعاونية، حيث يتم التفاوض بحرية حول تفاقات التبادل (الأسعار). الأسعار تحدد آنذاك وفق لعرض والطلب الفعالين من جانب المساهمين.

القيود التي تفرضها الحكومات، التي تشترط نقل ملكية السلع والخدمات وفق اتفاقات بعينها حتى لو أن حد الطرفين أو كليهما رغب عن التبادل وفقها، يسمى تدخل في السوق». تتضمن *الاشتراكية تحكما جماعيا سياسيا، عوضا عن حسابات السوق، في كثير من الأنشطة الاقتصادية، خصوصا السلع الرأسمالية (الإنتاجية). أما *الرأسمالية فتترك حصص رأس المال وسلع المستهلكين لتحكم القطاع الخاص (الملكية). ثم نقاش سياسي وأخلاقي مكثف حول دور الأسواق المناسب في المجتمع، وتختلف الرؤى بدءا من مذهب يقر وجوب أن تحدد حصص كل السلع والخدمات وفق آليات السوق الحرة (*الليبرتانية)، وانتهاء بمذهب ينكر ذلك على أية سلعة أو خدمة (*الجماعانية). ليس ثمة من يدافع عن هذه الرؤية الأخيرة، التي قاربتها الستالينية. أما الأولى، أو مقارباتها، فتحظى بالعديد من الأنصار جزئيا بسبب الأناقة النظرية وجزئيا بسبب النجاح الامبيريقي الباهر الذي حققته الأسواق. تتعين الصعوبة الأساسية التي تواجه التبني المطلق لمناهج السوق فيما يتوجب القيام به تجاه الخارجيات الأعراض غير المقصودة (خصوصا السلبي منها) التي تطال أشخاص خارج المعاملة، كما في عقد الاغتيال مثلا؛ وخصوصا فيما يتعلق بالسلع السياسية، التي تعد خارجيات تقريبا، مثل التلوث، الذي تفرض تكاليفه غير الطوعية على عدد كبير من الآخرين عوضا عن آخرين محددين عددهم قليل، بحيث يصعب تحديد التكاليف والمكاسب بشكل دقيق.

جي.ن.

*ضد ـ الشيوعية.

بخصوص عمل رائع يناصر فكرة الأسواق بشكل متطرف، انظر:

David Friedman, *The Machinery of Freedom*, 2nd edn. (La Salle. Ill., 1989).

بخصوص نقاش مختصر لكثير من الأساسيات، انظر:

Allen Buchanan, *Ethics, Efficiency, and the Market* (Totowa, NJ, 1985).

* **السولبسية**. الرؤية التي تقول إن نفس المرء وحدها التي توجد. «هل ثمة شخص آخر؟»، يتساءل الشخص الذي تورط في متحف الشمع بعد ساعات الدوام، «أم أنه لا أحد سواي؟». تثار دهشة الفلاسفة عبر نقاش أسئلة مشابه، حيث لا تكون هناك ظروف خاصة. ثمة مناظرة حول ما إذا كان للمخلوقات الأخرى حياة داخلية (أفكار، رغاب، مشاعر) من النوع الذي يجعلها أشخاصا. حتى إذا كانت لهم حياة كهذه، هل السائل في وضع يمكّنه من معرفة أو الاعتقاد على نحو معقول في ذلك؟ هذه هي إشكالية *العقول الأخرى التي تطرح السولبسية بوصفها نتيجة حتمية لبعض

الافتراضات (الديكارتية)، حيث السبيل إلى أوضاع الآخرين الذهنية غير مباشرة، تتضمن استدلالا مراوغا من السلوك.

ثمة تنويعة أخلاقية أكثر تطرفا تقر أن خبرات المرء المباشرة تحتاز على واقعية أساسة تصدق على نفسها وأن المعرفة المشابهة بالأشياء @”@المادية» أو «العلنية» مستحيلة. أحيانا يؤسس هذا على فكرة أن المرء حين يفقد وعيه، ينهار عالمه بأسره. البراهين التي يمكن أن تلقي بالشكوك على وجود أو إمكان الاتصال بعالم مفارق للعقل لا تبقي لنا على ملاذ بخصوص وجود الآخرين، وتجردنا من أسلحتنا ضد السولبسية.

تتخذ البراهين الارتيابية على نحومتميز توجها يظل أكثر تطرفا حين يتذكر الرابط بين فهم معنى الكلمات ومواجهة أمثلة. إذا لم أكن على دراية شخصية إطلاقا بخبرتك وليس بمقدوري الحصول على معرفة بخصوصها، فكيف يتسنى لي فهم الألفاظ التي يزعم أنها تشير إليها؟ يبدو لنصير السولبسية أنه يتوجب علي تعلم ما تشير إليه الكلمات عبر ربطها بأشياء في خبرتي. كيف أستطيع الحصول على فكرة وجود أشياء خارج تلك الخبرة؟ يتوجب أن يكون العالم عالمي.

تركز الهجومات المضادة غالبا على ما يحافظ عليه المرتاب. حين يقر رؤيته قد يستخدم كلمة «أنا» أو «ياء الملكية»، بحيث يفترض وجود تمييزا بين نفسه والآخرين. ولكن إذا لم يكن هناك قابلون آخرون، فما المقصود بالزعم بأن الخبرة خبرتي؟ حين لا يكون هناك إمكان للآخرين، تفشل فكرة تحديد شخص واحد عوضا عن آخر، المفترضة في الاستخدام العادي لكلمة «أنا». لهذا السبب، فإن اقتراح لتشنبرج الشهير بأنه أحرى بنا أن نقول «إنها تفكر» عوضا عن «أنا أفكر» يجد آذانا صاغية في وسط السولبسيين. (يفترض أيضا أن نقول «إنها تؤلم»، «إنها تختار»، وهكذا).

في كتاب (.423ff) *Philosophical Investigations*، يحاول فتجنشتين تقويض هذا الموقف الأخير عبر التشكيك في إمكان اكتساب أي شخص *لغة خصوصية. الحاجة إلى مراعاة تمييز بين الحكم الصحيح والحكم الباطل ترغمنا في النهاية على قبول أن اللغة نفسها اجتماعية بطبيعتها. يبدو أن هذا يسمح بالعودة إليموقف الحس المشترك الذي يقر أنه إذا قال السلوبسي أي شيء، يتوجب أن يكون هذا اتصال يمكن فهمه؛ ولكن وجوب فهم المبدأ يبدو إمكانا يحول دونه المبدأ نفسه.

ولكن إذا كانت السولبسية منافية للعقل، فإن نقاشها ليس كذلك. قد تستخدم نتائج السولبسية بوصفها براهين خلف قوية ضد افترضات سائدة، كما أن الأخطاء المهمة التي تفضي إلى السولبسية تجسد تبصرات حقيقية في لغتنا وفكرنا. إنها تجعلنا نعيد اعتبار كيف تستخدم الكلمات «أنا» و«ملكي»، تحديد العلاقة بين الموضوعات المستديمة نسبيا حولنا وشهادة حسنا، وكيفية تعلمنا الحديث عن إحساساتنا. أيضا فإنها تجعلنا نرتاب في أفكار سائدة عن أولوية الخبرة الخصوصية في تثبيت معاني الكلمات بوجه عام. ثمة نهج في جنون فقد عقلك حال احتفاظ من حولك بعقولهم.

جي.إي.ر.س.

*الارتيابية.

A.J. Ayer, *The Foundations of Empirical Knowledge* (London, 1940), ch.3.
P.M.S. Hacker, *Insight and Illusion*, rev. edn. (Oxford, 1986), chs. 8-12.
P.F. Strawson, *Individuals* (London, 1959), ch. 3.
L. Wittgenstein, *The Blue and Brown Book* (Oxford, 1958), 44ff.

*** سولوفيوف، فلاديمير سيرجيفتش (1853-1900).** فيلسوف مثالي وشاعر، محاضراته في *الإنسانية الالهية في جامعة بستبرج عام 1878 كرسته بوصفه أول فلاسفة روسيا الأكاديميين (رغم أنه أرغم على الخروج من الجامعة بعد أن التمس العذر لاغتيالات الكسندر الثاني). تأثر بالمثالية الألمانية، فاعتبر التطور تقدما من الوحدة البدائية عبر التفاضل إلى إعادة تكامل أعلى. خلق عالم الأشياء الزماكنية حين انفصلت صوفيا، أو نفس العالم، عن الله. تتطلب إعادة التكامل تشييد «وحدة شاملة@”@»: إعادة توحيد العالم مع الله في مملكة السماء والأرض. في فترة ما، تخيل سولوفيوف يوتوبيا ثيوقراطية تتحد فيها كل الكنائس والأمم تحت البابا والقيصر الروسي. فلسفته المتأخر أكثر تأملية وأقل دوجماطيقية، رغم أنها تدعو للتشاؤومية. ألهم بعثا مهما لفلسفة روسيا الدينية وأثر في الشعراء الروسيين الرمزيين.

د.باك.
ع.إ.

*الروسية، الفلسفة.

V.S. Solovyov, *A Solovyov Anthology*, tr. N. Duddington (London, 1950).

*** سونبرن، رتشارد (1934-).** أستاذ نولوث في فلسفة الدين المسيحي في جامعة أسكفورد. تعينت أهم إسهاماته في فلسفة اللاهوت، ولعل أكثر إنجازاته أهمية هو الصياغة المحكمة لبرهان تراكمي على *وجود الله. في كتابه (1979) *The Exitence of God*، استخدم استدلال

بيزي لإثبات أن احتمال المؤلهة ترجحه أشياء من قبيل وجود الكون، نظامه، وجود الوعي، فرص البشرية في عمل الخير، نمط التاريخ، الشواهد على المعجزات والخبرة الدينية. جادل أيضا بأن وجود *الشر ليس دليلا ضد وجود الله، وقد خلص إلى أن المؤلهة وفق الشواهد الكلية أكثر رجحانا من الإلحادية. ركزت أبحاثه المتأخرة على تعاليم مسيحية خاصة من قبيل الخطيئة والتكفير، القداسة، الوحي. أسهم أيضا في فلسفة العلم حيث بحث في التدليل والزمان والمكان.

ب.ل.كيو.

*الدين، إشكاليات فلسفة.

R. Swinburne, *Revealation* (Oxford, 1992).

*** المساواة.** الأكثر تعرضا للجدل من ضمن الأفكار الاجتماعية الكبرى. بشكل مجرد، تعني المساواة أن الناس ذوي الأوضاع المتماثلة من حيث الاعتبارات الأخلاقية المتعلقة يجب أن يعاملوا على نحو متماثل؛ بيد أن الأمر بأسره إنما يرتهن بأنواع التماثل التي تعد متعلقة، وبما يشكل تعاملا متماثلا. هل يعد المجتمع متساويا إلى حد كاف إذا كان يكفل لمواطنيه الحقوق السياسية والقانونية ذاتها، أم ترى يتوجب عليه دعم مساواة أشمل في الظروف؟ المساواة الكاملة بين الأشخاص مستحيلة، والمعنى الحقيقي للفكرة هو التقليل من قدر *الإجحاف.

تشتمل التأويلات الممكنة على المساواة أمام القانون، في السلطة السياسية، في فرص التقدم الاجتماعي والاقتصادي، الموارد، الرعاية، الحرية، والاحترام. الاقتصار على تقويض الأرستقراطية وإعطاء كل واحد حق التصويت يتكافأ مع إجحاف شديد في الظرف الاجتماعي والتأثير السياسي. لم يعد تقريبا ثمة من يجادل في المجتمعات الغربية بأنه يتوجب على الحكومات ألا تميز بسبب العرق، الدين، الجنس، أو الأصل القومي، وأن تثني عن مثل هذا التمييز عند الأطراف الخاصة. الجدل إنما يثار حول الحد الذي يتوجب عنده أن تقوم الحكومات بروم مساواة اجتماعية واقتصادية عبر استراتيجيات التدابير الاجتماعية الجماعية، الصحة العامة، التعليم، وإعادة توزيع الدخل أو الثروة، وحول ما إذا كان يتوجب عليها تطبيق سياسات إيجابية لتحقيق المساواة بين الناس حال حدوث تمييز في الماضي.

المسألة الأساسية هي ما إذا كان ينبغي علينا اعتبار حالات إجحاف بشرية بعينها وما يترتب عليها طبيعية، وأن نعنى فحسب بعدم فرض المزيد من الحالات المستحدثة بشريا، أم أنه ينبغي علينا تأسيس السياسة الاجتماعية على افتراض أن كل الناس متساوون في استحقاق حياة لائقة، وأن على مجتمعاتهم أن تبذل الجهد لتمكينهم منها. لن يتحقق هدف المساواة الإيجابية الأخير هذا عبر مجرد المساواة في الفرص، لأن المساواة في الفرص حين تقترن باختلاف في القدرات والحظوظ تفضي إلى نتائج مجحفة.

ثمة بديل مهم مفاده أن المساواة لا تحتاز بذاتها على أية قيمة. *النفعية مثلا تقر أنه ينبغي تشكيل المجتمع بحيث يزيد إلى الحد الأقصى من سعادة أبنائه، دون حساب للكيفية التي توزع بها المنافع والأضرار، طالما أنه لم يؤثر في المجموع. غير أنه من المرجح أن تحتاز المساواة الاقتصادية على قيمة أداتية، بسبب مبدأ إنقاص النفع الهامشي: المبلغ المعطى الذي يحوّل من الأغنياء إلى الفقراء سوف يزيد من رفاهة الفقراء أكثر مما يقلل رفاهة الأغنياء. ولكن قد تكون للجهد المبذول لتحقيق المساواة حين يكون أقوى مما يجب آثار اقتصادية تؤثر على النفع.

ت.ن.

*التحرر والمساواة؛ العدالة؛ الرفاهة.

R. Dworkin, *A Matter of Principle* (Cambridge, Mass., 1985).
T. Nagel, *Equality and Partiality* (New York, 1991).
M. Walzer, *Spheres of Justice* (New York, 1983).

*** السويدية، الفلسفة.** يشتمل تاريخ الفلسفة السويدية على عدد قليل من الإنجازات الأصيلة أو الرائدة. إلى حد كبير عكست هذه الفلسفة التطور الفلسفي العام في أوربا رغم أن ذلك قد تم على نحو تميز بمحاباة واهتمامات قومية.

كانت المسيحية أول ما جعلت السويديين يتصلون بالثقافة الأوربية العليا. في نهاية العصور الوسطى نجد بحاثا سويديين درسوا في جامعات لاتينية أو فرنسية وكانوا على ألفة بأفضل الثقافة المجايلة. ربما يكون ماثيس أوفيدي (توفي عام 1350) أهم شخصية. لقد كان كاهن الاعتراف الخاص بالقديس بردجت، لكنه كان أيضا فيلسوفا مستنيرا وعالم لاهوت. شرحه لكتاب الوحي (*Expositio suer Apocaypsin*) كان يدرّس في كل أرجاء أوربا.

حين أصبحت السويد قوة عظيمة في القرن السابع عشر أصبحت أيضا أكثر اهتماما بفلاسفة أوربا. لقد ذهب ديكارت إلى استكهولم لتدريس الملكة كرستينا.

ومات هناك. أصبح صمويل بيوفندورف أستاذا في الجامعة المؤسسة حديثا في لند (1668). بدأ السويديون يعنون بطريقة أكثر جدية بالفلسفة. لقد هيمنت العقيدة اللوثرية على كل الحياة الثقافية في السويد، ما حتم أن تكون الأسئلة الفلسفية لاهوتية أيضا. لقد خاض أشياع أرسطو حربا ضارية مع أشياع بيتر راموس، وكان السؤال الأكثر أهمية يتعلق بأفضل سبل خدمة الفلسفة للاهوت. حين وصلت فلسفة ديكارت الجديدة جامعات السويد، اتهمت بداية بالهرطقة اللاهوتية. الراهن أن *الديكارتية قد أدينت رسميا من قبل تشارلز الحادي عشر في مرسوم صدر عام 1689. ربما قام إسهام ديكارت المشكوك فيه في هدي الملكة كرستينا إلى الكاثوليكية بدور في الانحياز ضد الديكارتية.

جورج ستايرنهايلم (1598–1672) هو أكثر الفلاسفة أصالة وأحد الشخصيات الفاتنة في سويد القرن السابع عشر. يشتمل عمله الذي لم يكتمل *Monile Minervae* (قلادة مينيرفا) على أجزاء من فلسفته، حيث امتزج *التصوف الهرمطيقي مع *الإنسية الأفلاطونية المحدثة. أكدت نظريته في اللغة الطبيعة غير الاعتباطية للألفاظ. عنده علم أصول الكلمات هو مفتاح تبصرات معمقة في ماهية الأشياء.

في نهاية عهد سطوة السويد ظهر متصوف وفيلسوف آخر قدر له أن يحظى بشهرة. لقد بدأ امانويل سويدنبورج (1688–1772) سيرته المهنية بوصفه عالما طبيعيا، لكنه افتتن في فترة لاحقة باللاهوت والتأمل الديني. سخر كانت من رؤاه في عالم الأرواح ووصفها بأنها «أحلام رائي الأرواح» (*Traum eines Geistersechers*). غير أنه لم يكن أحد فلاسفة القرن الثامن عشر السويديين النمطيين. لقد كانت الفلسفة المدرّسة في الجامعات أكثر صرامة وجفافا. العقلانية الماحلة التي قال بها كرستين وولف قيدت الفلسفة الأكاديمية لعهد طويل. في فترة لاحقة وجدت امبيريقية لوك وهيوم سبيلها.

كان رائد فترة المثالية الرومانسية فيلسوف من جامعة ابسالا هو بنجامين هويجر (1767–1812) الذي تأثر بكانت وفيشته، لكنه طور أفكارهما بطريقة أصيلة. كتابه *Afhandling om den philosophika construktionen* (أطروحة في البناء الفلسفي، 1799) استبق بعض نظريات شلنج، وقد احتفى به هذا الفيلسوف الألماني. في الوقت نفسه كان توكيده حرية الفكر ونشاط الروح موضع ارتياب السلطات، وقد تعرضت سيرته المهنية لعهد طويل للخطر. غير أن أهميته نسبة للفلسفة السويدية في القرن التالي كانت عظيمة. المثالية الترانسدنتالية التي طرحها سيطرت على الساحة لأكثر من قرن من الزمان.

الفيلسوف السويدي الذي هيمن على الفلسفة السويدية في القرن التاسع عشر كرستوفر جاكوب بوستروم (1797–1866)، الذي كان أستاذا في جامعة ابسالا. كان يوصف بشكل متنوع «بأفلاطون الشمال» و«هيجل السويدي». لم تقدم *مثاليته العقلانية الصارمة أية تنازلات للواقع الامبيريقي. الأشياء المادية لا وجود لها. عنده الواقع الحق متماه مع الله وأفكاره. فضل بوستروم كثيرا في نسقه الميتافيزيقي، وقد استبين أن له مترتبات مهمة على كل مجالات الحياة البشرية، ليس أقلها المجال السياسي، حيث كانت نتائجه محافظية متشددة. كان لديه العديد من الأتباع المتميزين. الواقع أن البوسترومية قد سيطرت على الفلسفة الأكاديمية السويدية حتى بداية القرن العشرين.

في الجزء الأول من هذا القرن تنازعت الفلسفة السويدية مدارس متنافسة. على نحو خاص من حيث الأهمية كان هناك النزاع بين فلسفة ابسالا الخاصة بأكسل هاجرستورم (1868–1939) وفلسفة لند التي قال بها هانس لارسن (1862–1944). اشتهر هاجرستورم بنظرية *الانفعال في الأخلاق، وقد أنكر إمكان المعرفة العملية ووجود قيم موضوعية. عنده القيم اسقاطات لميول انفعالية. القضايا الأخلاقية ليست صادقة ولا باطلة، فهي مجرد ضوضاء تنم على أوضاع انفعالية.

في المقابل تبنى لارسن مذهب *القيم الموضوعية. غير أن أهم إسهاماته في الفلسفة كانت في علم الجمال. لقد أراد من كتابه (*Poesiens logik* منطق الشعر، 1899) تبيان أن الاستدلال المنطقي والحدس الشعري متسقان بل يكمل الواحد منهما الآخر.

بعد عام 1945 حل محل التأثير الألماني القوي على الفلسفة السويدية تأثير أنجلوسكسوني. هكذا بدأ فلاسفة السويد يسمون أنفسهم «فلاسفة تحليليين». إلى حد كبير يقومون الآن بنشر نتائجهم باللغة الإنجليزية. المنطق ونظرية الفعل من ضمن المجالات التي نجحت فيه الفلسفة السويدية على نحو خاص في الفترة التي أعقبت الحرب الثانية.

س.ن.

*الهولندية، الفلسفة؛ النرويجية، الفلسفة.

*** سويري، فرانسسكو (1548–1617).** فيلسوف وعالم لاهوت يسوعي ولد في جرنادا بأسبانيا. درّس أساسا في سالمانكا وكومبرا. رغم أن نظرياته في

الميتافيزيقا والابستمولوجيا وفلسفة القانون تأثرت بأرسطو والأكويني، فقد شكلت تحديا لرؤى مدرسية تقليدية. كان كتابه (1597) *Disoutationes Metaphysica* أول عمل منتظم شامل في الميتافيزيقا في الغرب لم يكن تعليقا على كتاب أرسطو *Metaphysics*. عنده، الميتافيزيقا علم «الوجود لكونه موجودا حقيقيا» (*ens in quantum ens reale*) وموضوعها المناسب هو «المفهوم الموضوعي للوجود». اعتبر البعض هذا المذهب إسهاما في تطور الذهنانية في الفلسفة الحديثة المبكرة. نظريته في التفريد تشي بتأثير أوكام. مبدأ التفريد هو «الكينونة»، التي يماهيها «بالجوهر كما هو موجود». يتكون الواقع الموجود حصريا من أفراد.

جي.ج.

إي.م.

*الأسبانية، الفلسفة.

Jorge J.E. Gracia, *Suarez on Individuation* (Milwaukee, Wis., 1982).

* **السيد والعبد.** ورد مجاز السيد والعبد في الفلسفة منذ العهود القديمة. يحثنا آيسوب على وجوب أن يكون العقل هو السيد والعاطفة هي العبد. (في حين يقر هيوم خلاف ذلك). سياسيا، بطبيعة الحال، مثنوية السيد والعبد وفي وقت لاحق المولى والخادم واقعيات اجتماعية حقيقية عند أرسطو ومعظم المفكرين الإقطاعيين. في عصور الفلسفة الحديثة نجد مجاز السيد والعبد عند روسو، فيشته، وخصوصا هيجل، الذي جعل التآثر بينهما مشروع أشهر أجزاء كتابه *Phenomenology*. عنده، علاقة السيد بالخادم نتاج كفاح حتى الموت من أجل «الاعتراف» أو المرتبة، وهو يتميز بمنطق «رأسا على عقب» (أو *الديالكتيك) كأن يقوم السيد، رغم تعويله المتزايد على العبد، ويقوم العبد، الذي يطور استقلاليته عبر العمل، بتبادل دوريهما. إن هيجل يبذل جهدا في تبيان أن مثل هذه الأدوار، المرتهنة بالتنافس والقوة، لا تعد مرضية بوصفها أساسا للعلاقات الاجتماعية.

قرب نهاية القرن التاسع عشر، وظف التعارض كتعبير مجازي عن نوعين متمايزين من الأخلاق. أخلاق السادة تثمن الاستقلالية، الإبداع، والامتياز، في حين أن *أخلاق العبيد ذليلة، جبانة، وفوق ذلك كله مثيرة للامتعاض. في تحول من النوع الهيجلي، يتابع نيتشه الأخلاق عبر التاريخ بوصفها «تمرد العبيد في الأخلاقيات». الظفر يحالف أخلاق العبيد، وفق رؤية نيتشه، والامتثال الذليل والوسطية تحل بديلا عن مثل الفضيلة والامتياز الإغريقية.

ر.سي.سول.

G.W.F. Hegel, *The Phenomenology of Spirit* (Oxford, 1977).

F. Nietzche, *On the Genealogy of Morals* (New York, 1967).

* **سيرل، جون ر.** (1932–). فيلسوف عقل ولغة في جامعة كاليفورنيا في بركلي. العقل عند *قصدي (عبر برنتانو) في كون الإدراكات الحسية، الذكريات، الخيالات، الرغاب، وأوضاع عقلية أخرى كثيرة تتخذ مواضيع (مثال أرى السيارة وأتذكر آنت فاني). اللغة، التي يراها وفق مورروث *أفعال الكلام الذي يقول به جي.ل. أوستن، قصدية أيضا، ولكن على نحو اشتقاقي. نظريته القصدية، وتوكيده على *الوعي كجانب جوهري في العقل، جعلته مناوئا لنظريات العقل السلوكية، الوظيفية، وسائر النظريات المادية في العقل. عنده، رغم أن العقل ينبثق عن الجسم، فإنه يحتاز على خاصية ذاتية لا سبيل للخلاص منها تعجز التصورات المادية عن تفسيرها على نحو مناسب. يبين برهان *حجرة الصيني أنه رغم أنه بمقدور «نسق» (حاسوب وشخص) في حجرة مداولة رموز صينية، فإنه لا يعمل ضرورة على مستوى المعنى. هذا يتطلب اشتمال النسق على مفاهيم ذهنية (قصدية).

ن.ف.

J.R. Searl, *The Rediscovery of the Mind* (Cambridge, Mass., 1992).

* **السياسة والحتمية.** إذا أغفلنا حالات الحتمية الاقتصادية والتاريخية الخاصة، تتعلق أوضح نتيجة *للحتمية في السياسة بجملة من الأفكار المتعلقة بالعقاب والثواب، حيث يعد مفهوم *الاستحقاق مركزيا. يميل المدافعون المحافظيون عن أحكام أكثر صرامة إلى توكيد المجرمين مكر وشرورهم، بقدر ما يسقطون من حسابهم ظروف السلوك الإجرامي وأعراضه. العقوبات الأكثر صرامة، فيما يجادلون، هو ما يستحقه الأشرار. غير أن الفلاسفة يختلفون معهم بخصوص مترتبات الحتمية نسبة إلى المسؤولية والعقاب (*التساوقية واللاتساوقية)، وإن كان هناك مفهوم واحد على الأقل للاستحقاق يعتبرونه لازما عن أفعال ضمن سيطرة الفاعل الكاملة، ومن ثم لا تتسق مع الحتمية. اللاحتمية إذن صنو طبيعي للاعتقاد بأن بعض المجرمين أشرار باختيارهم ويستحقون العقاب على أفعالهم.

لذا، يمكن اعتبار البرهان على تساوق الحتمية مع المسؤولية والعقاب مناظرا نظريا للمناظرة السياسية

حول قدر الاهتمام الذي يتوجب منحه للحرمان الاجتماعي في ردع الجريمة.

ثمة ملمح آخر واضح (ولكن بشكل ليس عاما) من ملامح الفكر المحافظي، يتعين في فكرة مفادها أن الاحتياز المتفاوت لعلى الثروة مستحق بدرجة أو أخرى. هكذا يجادل بأنه على اعتبار أن الفكر اليساري بخصوص التوزيع يمكن أن يقال إنه مؤسس على مبدأ المساواة عوضا عن الاستحقاق، فإن *المحافظية في المقابل عرضة على وجه الخصوص للحتمية. الاستحقاق أقل أساسية للفكر المحافظي فيما يتعلق بالتوزيع منه إلى الأفكار المحافظية فيما يتعلق بالجريمة والعقاب؛ المحافظيون أميل للتسليم بدور الظروف والحظ في توزيع الملكية منهم في أسباب الجريمة.

ك.م.

*التاريخية، الحتمية.

David Hume, *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, ed. L.A. Selby-Bigge (Oxford, 1975), III. ii.
Joseph and J. Sumption, *Equality* (London, 1979).
T. Honerich, *A Theory of Determinism* (Oxford, 1988).

*** السياسة والفلاسفة.** قبل احترافية الجامعات في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، كانت الخدمة السياسية من نوع أو آخر البديل الأساسي للكنيسة بوصفها مصدر دخل منظومي لعدد كبير من الفلاسفة. نتيجة لذلك، كان لكثير منهم مبرر للخوض في السياسة. غير أنه منذ القدم تجادل الفلاسفة حول ما إذا كان يتوجب عليهم روم ترشيد سادتهم السياسيين وفق أفكارهم السياسية، أم أنه يتعين عليهم تكييف مهاراتهم وفق الاستحقاقات السياسية الراهنة. كان أفلاطون نموذج الرؤية الأولى، وقد حاول لكنه أخفق في أقناع ديونيسيس الأول وخلفه ديونيسيس الثاني في صقلية بتبني قوانين تمت نمذجتها وفق أفكاره السياسية. أيضا تبع مفكرو *التنوير هذا النهج، آملين في تحويل ملوك عصرهم إلى ملوك فلاسفة. لفترة قصيرة رام فولتير خدمة فردريك الأعظم في هذا الخصوص، كما فعل ديدرو نسبة إلى كاثرين العظمى. محاولات بنتام المتعددة لجعل الحكومات تتبنى مخططاته وإصلاحاته الدستورية المتنوعة، مثال مقترحه الخاص بسجن مثالي مؤسس على تصميمه الذي يمكّن من رقابة كل السجناء، تتناسب أيضا مع مسار التفكير هذا. في القرن العشرين اعتقد جنتل أنه أقنع موسوليني بأن الفاشية تجسيد لفلسفته الواقعية، في حين حاول هيدجر بقدر أقل من النجاح إصدار مزاعم مشابهة بخصوص النازية، ولوكاش وسارتر على نحو أكثر كارثية نسبة إلى الستالينية. على ذلك، اكتشف كل أولئك الفلاسفة بوجه عام أنه حتى حين يرحب الساسة بنصائحهم، نادرا ما يأخذون بها، أو أنهم لا يأخذون بها إلا حين يثبت لهم أنها تناسبهم، تاركين الفيلسوف يبدو ساذجا سياسيا.

يشكل ميكيافيلي نموذج الرؤية الثانية. ظاهريا تبدو هذه مهمة أقل شرفا، كونها تتطلب من الفيلسوف تكييف أفكاره مع التيار السياسي السائد. غير أن الرؤية الأولى بوجه عام، كما رأينا، هي التي تعرض الفلاسفة لاحتيالات الطغاة، في حين ثبت أن الثانية أكثر ديمقراطية ونجاحا. لقد عمل لوك مثلا مستشارا طبيا وأيديولوجيا مقيما لإيرل شافتسبري، ورغم فشل نشاطاته السياسية الداعمة في البداية التي أرغمته على النفي، فإنه أثيب في النهاية على خدماته لقضية ويج بعدد من المناصب الحكومية. ربما كان توم بين الفيلسوف الديمقراطي عن جدارة، حيث أسهم بدعم نظري للثورتين الفرنسية والأمريكية، ما جعل الحكومة البريطانية تحاكمه وتدينه بالمروق بسبب تحريضه ضدها أثناء العملية. تشتمل الأمثلة الحديثة على الماركسي الإيطالي أنتونيو جرامسي، الذي ارتبطت فلسفته على نحو وثيق بنشاطه بوصفه أحد مؤسسي الحزب الشيوعي الإيطالي، وبرتراند رسل الذي قام بدور أساسي في الحركة السلمية إبان الحرب العالمية الأولى وكان أحد أبرز القائمين على حملة نزع السلاح النووي في الخمسينيات.

بوجه عام، وجد الفلاسفة أنفسهم يتراوحون بين الموقفين. لقد كانت مواقفهم بمتباينة على نحو معمق بخصوص السياسة ونادرا ما حققوا النجاح فيها، ربما لأنه بينما تعد المساومة منقبة سياسية، فإنها فلسفيا لا تعد كذلك. الكلمة التي ألقاها بورك في نهاية الاستفتاء على ناخبي برستول تعبر أصدق تعبير عن نتيجة تباين مواقف الفلاسفة تجاه السياسة، حيث أكد أن واجب أعضاء البرلمان لا يتعين في النيابة بل التمثيل. لا غرو أن الناخبين أسقطوه في الانتخاب التالي، فأمضى بقية حياته المهنية البرلمانية ممثلا لقرية عفنة، وهو منصب تصدق عليه به مساعده، اللورد روكنهام. لم تكن سيرة ج.س. مل البرلمانية مختلفة. لقد كان عضوا برلمانيا منذ عام 1865 حتى عام 1868، وقصر حملته الانتخابية على إخبار منتخبيه بأنه لا مدعاة لاستشارته مباشرة لأنه يعرف يقينا مصالحهم أكثر من منهم. في الأزمنة المعاصرة، كان جون هوسبرز أحد الفلاسفة القليلين الذين وردت أسماؤهم في قائمة الانتخاب، حيث كان عام 1972 أول مرشح رئاسي عن الحزب الليبرالي في الولايات المتحدة

. وقد حصل على 5 آلاف صوت.

ر.ب.ب.

M. Cranston, *Philosophers and Pamphleters* (Oxford, 1986).

J. Hamburger, *Intellectuals in Ppolitics* (Nnew Haven, Conn., 1965).

M. Walzer, *The Company of Ccritics* (Loondon, 1989).

*** السياسي، الإلزام.** معنى حقيقة الإضطرار للامتثال لقوانين الجماعة السياسية ولأومر الجهات الرسمية دستوريا و/أو التصرف على نحو متسق بطريقة تخدم الصالح العام. يمكن لرفض الإلزام السياسي أن يتخذ شكل خيانة، تمرد، مقاومة سلبية، أو عصيان، والاعتراض الضميري (الذي يتعرف عليه قانونيا في حالات محددة، أشهرها الخدمة العسرية). ربما تكون مسألة كيفية أن يصبح الفرد، المتحلل أصلا من كل المواثيق، ملزما المسألة المركزية في النظرية السياسية الليبرالية. عادة ما تحل هذه المسألة بالإشارة إلى بعض التصرفات القصدية أو بإظهار مفترض للنية، يعد المكافىء السياسي للوعد (القبول). وكما أن الوعود المنافية للعقل (أن تعيش عبدا أو أن تنتحر) أو الوعود التي أبرمت تحت طائلة الإكراه أو دون فهم تام ليست ملزمة، فكذا شأن سلوكيات القبول: ليس بمقدور الأفراد الأحرار إلزام أنفسهم بطاعة حكم ديكتاتوري أو استبدادي (المكافىء السياسي لقبول العبودية)؛ وعلى نحو أوضح، لا يستطيع الأفراد غير الأحرار القيام بذلك؛ إقرارهم بالالتزام لا يحتاز على أثر قانوني إطلاقا.

المنظّرون السياسيون المنتمون إلى مواريث مغايرة (المحافظون، أشياع الجماعية، مختلف أنواع العقلانيين) الذي يرتابون في نقطة بدء الليبرالية، في واقعية الحرية الأصلية، عادة ما يعتبرون الأفراد مقيدين بصرف النظر عن قبولهم. ولدوا مقيدين أو مقيدين موضوعيا. غير أنه محتم عليهم بدورهم مناقشة حدود هذا الإلزام، بجيث يجادلون إما بأنه لا يحق إلا لأنظمة من نوع بعينه (تقر الترتيبات الاجتماعية العادلة أو تدعم الحياة الخيرة أو تكون على أقل تقدير عتيقة) أن تقيد مواطنيها أو أن الأفراد يتحللون من إلزامات سابقة عبر سلوكيات طغيان أو اضطهاد بعينها.

غير أنه بالإمكان تماما إنكار وجود الإلزام السياسي كلية. وفق هذه الرؤية، ثمة فحسب واجبات أخلاقية، تتطلب أحيانا الامتثال لقوانين الدولة وفي أحيان أخرى عصيانها، وتتطلب أحيانا خدمة مصالح الجماعة وفي أحيان أخرى رفض ذلك. على اعتبار أن الجماعات السياسية عادة ما تعاني من خلل على المستوى الأخلاقي، ليس ثمة إلزامات أخلاقية عامة؛ ثمة حاجة إلى إصدار أحكام قيمية باستمرار. إذا صح هذا، سوف تفقد المواطنة الكثير من خاصيتها الأخلاقية المحددة. ذلك أن المواطن، كما يفهم هذا المصطلح عادة، شخص ذو مجموعة محددة من الإلزامات السياسية . تجاه الآخرين (المنتمين إلى الوطن نفسه) والجماعة التي يشكلونها. سوف تظل بعض الأفعال التي تترتب عن مثل هذه الإلزامات متطلبة أخلاقيا، لكنها متطلبة الآن من كل الأشخاص القادرين. غير أن الإشارة إلى حالات محددة قد تكون لا أخلاقية، كونها تحرم غير المواطنين من الرعاية والاحترام المتساويين، ولذا فإنها ليست مطلوبة من أحد.

على افتراض وجود شيء من قبيل الإلزام الأخلاقي، من المهم أن نسأل ما إذا كان فرديا بطبيعته؛ هل كل الأشخاص الملزمين مقيدون بالطريقة نفسها أو بالدرجة نفسها؟ تختلف بعض الإلزامات الفردية (مثلا، بخصوص الأصدقاء أو الأقارب) من حيث كثافتها ومداها وفق طبيعة العلاقة والالتزامات الفعلية. ربما تكون الحالة المحك هنا هي حالة الغريب المقيم، الملزم وفق الرأي السائد ببعض الإلزامات وليس جميعها. ولكن ماذا عن المواطنين القصرين بطريقة أو أخرى أو غير المرتبطين أو الملتزمين بجهات أخرى؟ هل يمكن لجميع المواطنين أن يكونوا ملزمين بالتصويت، دفع الضرائب، الاشتراك في هيئات المحلفين، وما إلى ذلك، رغم أنهم لا يفيدون على نحو متساو من تلك الأنشطة ومن قوانين الدولة الي يسهمون فيها، ورغم أنهم ليسوا غير ملزمين أو لا يصادقون على نحو متساو على هذا النظام السياسي وأعماله المميزة؟

م.والز.

*المدني، العصيان؛ المساواة؛ السياسي، العنف.

Carol Pateman, *The Problem of Political Obligation: A Critique of Liberal Theory* (Chichester, 1979).

A. John Simmons, *Moral Principles and Political Obligations* (Princeton, NJ, 1979).

Michael Walzer, *Obligations: Essays on Disobedience, War, and Citizinship* (Cambridge, Mass., 1970).

*** السياسية، الارتيابية.** لاحظ ف.س. نيباول أنه في نهاية القرن العشرين لم يعد الدين هو أفيون الشعوب بل السياسة. لا ريب أنه يعبر عن شك سائد ومبرر بعد أن اشرأبت أعناق الآمال حول ما يمكن للساسة والسياسة أن تنجز، لكن هذا لا يعني ارتيابية

سياسية بأي معنى منظومي. إن مثل هذه الارتيابية ترجع إلى مصدرين. أولا، ثمة ملاحظة سوسيولوجية، اكدتها نظرية الخيار العام، مفادها أن البيروقراطيين والساسة يميلون إلى خدمة أنفسهم ومصالح بيرقراطياتهم قبل مصالح عملائهم. من شأن هذا أن يفسر تنامي قوة الدولة الهائل في الآونة الأخيرة، حتى حين تلتزم الحكومات ظاهريا بتقليلها. ثانيا، ثمة شكوك، ترتبط خصوصا بهايك وأوكشوت، حول ما إذا كانت المحاولات السياسية المخططة مركزيا لتحقيق نتائج موجهة أصلا أو مؤسسة على قدر كاف من المعلومات لجعلها عقلانية فعلا. يبدو أن العبرة من هاتين الملاحظتين هي الحد من قوة الحكومة بأكبر قدر وفي أسرع وقت، ولكن مع استدراك مفارقي مفاده أن الأمر يتطلب في معظم البلاد مبادرة سياسية قوية.

أي.أوه.

*المحافظة.

John Gray, *Limited Government* (London, 1989).

*** السياسية، تاريخ الفلسفة.** تقوم الفلسفة السياسية بتقويم التنظيم الاجتماعي، خصوصا الحكومة، من وجهة نظر أخلاقية، لكنها تدرس أيضا الحقائق المتعلقة بالتنظيم الاجتماعي. ثمة إذن جانبان متميزان للفلسفة السياسية، والسؤال عن كيفية وجوب التعامل معهما سؤال جيد: الجانب المعياري أخلاقيا («علم الأخلاق») والتفسيري الوصفي. يمكن أن نجادل بوجود رباط وثيق بينهما يعد ضروريا لازدهار الفلسفة السياسية، ويمكن تأويل تاريخ الفلسفة السياسية في ضوء هذا. من ضمن المفاهيم السياسية، *الاستقلال الذاتي، أو *الحرية بوصفها تقرير مصير ذاتي عقلاني، ولكن ثمة مفاهيم أساسية أخرى من قبيل *العدالة، *الديمقراطية، *الحقوق، و*الإلزام السياسي. محتم على مفاهيم الفلسفة السياسية المهمة أن تجمع في تصور جماعة مشكّلة وتقوم بوظائفها على نحو مناسب. في تاريخ الفلسفة السياسية يكون مصطلح «الجماعة» أو أحد مرادفاته أو ترجماته بارزا أحيانا خافيا أحيانا أخرى، وحين يستخدم قد تختلف دلالاته. الفلسفة السياسية التي تكون من هذا القبيل، فيما يمكن أن نجادل، قد تتوق لتصور جماعة مشكّلة وتقوم بوظائفها على نحو مناسب ضمن مؤسساتها وقيمها المكونة. تشكل هوية المؤسسات التي تؤكد أحد متغيرات تاريخ الفلسفة السياسية. يوفر التفصيل المؤسساتي مثلا إطارا أساسيا لتأويل المقصود من الاستقلال الذاتي، إذا كان هذا المفهوم يقوم بدور في الفلسفة السياسية.

تشكل *Republic* البداية. يشتمل هذا العمل الجبار المعني خصوصا بالعدالة عند الفرد والدولة على تحليل مفهومي حاسم نسبة لعلم الأخلاق والبحث التفسيري الوصفي. حاول أفلاطون تعريف ماهية العدالة، أولا بوصفها مسألة فعل فردي عادل، وأخيرا بوصفها خاصية للفرد العادل والمجتمع العادل. لقد رغب أفلاطون في تبيان كيف يمكن أن تكون العدالة نسبة للفرد شيئا خيّرا في ذاته. في الفرد العادل، أجزاء النفس الثلاثة مرتبة بحيث إن العقل يحكم، الجزء «الروحي» في النفس يستجيب للعقل، والشهواني يمتثل. يفترض في الدولة العادلة أن يكون هناك تمييز واضح بين الطبقات ضمن الحكام (الذي يتأهلون لذالك بفضل القدرة الشخصية، النسل المتميز، التعليم المطول المحكم، ظروف الحياة بما فيها فقد الملكية الشخصية والأسرة، وأخيرا دراية بصور الخير)، الجنود الاحتياط، وسائر السكان. يتوجب علينا أن نبجل العدالة ليس فحسب بسبب مناقبها الخارجية، بل أيضا لذاتها، فنحن لا نسعد ولا نزدهر حقيقة إلا حين نكون عادلين. يمكن الجدل بأن ثمة عند أفلاطون مفهوما للاستقلال الذاتي (وقد يكون إسهاما مهما في نظرية الاستقلال الذاتي) لكنه يعتقد أنه هدف واقعي نسبة فحسب لمن هم أهل للحكم، خلافا لكتّاب متأخرين يوسّعون المفهوم بحيث يشمل من يتوجب التعبير عن استقلالهم الذاتي أو تكريسه عبر السياسة. يمكن أيضا أن نجادل بأن مقاربة أفلاطون للفلسفة السياسية تضعفها طوباويته ونظريته ضد الامبيريقية في المعرفة، التي يهيمن عليها تصور بعينه في المعرفة الرياضية. هجومه على الفن ملمح لافت آخر من ملامح رؤيته. إنه يقترح لبعض القراء المعاصرين أن مفهومه للعقل بوصفه حاكما في حالة الفرد والمجتمع يقلل من قيمة الكثير من الانفعال، خصوصا التقمص التعاطفي عبر فواصل الطبقات. يتوجب على الفنون بوصفها مؤسسات في مجتمع أفلاطون أن تكون عرضة لقيود حكومية صارمة. ورغم قلق فلسفة أفلاطون السياسية بخصوص المؤسسات الفنية، فإنها على الأقل معنية بها.

أرسطو، تلميذ أفلاطون، يصر مثله على أن دولة المدينة (*polis*) أعلى مرتبة من الفرد. بهذا المعنى تعد الجماعة أهم من الفرد، كما عند أفلاطون. غالبا ما يقال إن أرسطو أكثر نزوعا شطر الامبيريقية من أفلاطون. غالبا ما يطرح مقته *للطوباوية، تصنيفه لمختلف أنواع الدساتير والدول، وأمور أخرى، على اعتبار أنها تبين أن أرسطو يؤكد أكثر من معلمه المكون التفسيري

الوصفي في الفلسفة السياسية. رغم صحة هذا، فإن أعماله في علم الأخلاق ونظريته السياسية لا يفهم الواحد منهما بمعزل عن الآخر. مفاد النظرية الأخلاقية هو تحسين التربية الأخلاقية، التي تضطلع بها خصوصا، وليس قصرا، دولة المدينة عنده. يتوجب على رجل الدولة تطبيق النظرية الأخلاقية لتكريس السعادة (*eudanimonia)، وهي نشاط تقوم به النفس وفق الفضيلة. يمكن الجدل بأن أرسطو يدعو للكمال في السياسة (كونه يرى أن النظام الاجتماعي إنما يبرر عبر إنتاج بعض الممتازين، عوضا عن يكون مبررا بحسبان ازدهار الجميع). لقد انتقد لكونه يتسامح مع العبودية وللمنزلة الثانوية التي بوأها المرأة، الشوفونية الثقافية (بما فيها تقليله من شأن الأجانب من غير اليونانيين، «البرابرة»)، ولقبوله التقسيم بين الطبقات. بخصوص الاستقلال الذاتي، يعتقد البعض أن أرسطو تعوزه الفكرة. غير أننا قد نجادل أن فضيلة الحكمة العملية (phronesis) التي يقول بها قريبة من القيام ببعض الأعمال التي يقوم بها الاستقلال الذاتي عند بعض الفلاسفة المتأخرين. الشخص الذي يتربى على هذه الحكمة يحتاز القدرة على التعرف على المبادئ أو الأسباب المهمة في تقرير ما يقوم به، فيما يتعلق بالسعادة أو الازدهار. الحكمة العملية، مثل أية فضيلة أو رذيلة، يزعم أنها طوعية بمعنى ما، والمرء جدير بالثناء عليها، رغم أن هذا محير بشكل ما. تتطلب الفضائل والرذائل بوجه عام دولة مدينة خيّرة كي تقوم بتطويرها، ما يقترح أن أمر كون الفرد فاضلا أو فاسقا ليس رهنا كلية به. إن أرسطو لا يحل إطلاقا هذا التناقض البادي بين التقويم الأخلاقي وتفسيره لكيفية تطور الفضيلة.

سوف نقول القليل عن الفترة الفاصلة بين أرسطو وظهور الحداثة. إن هذا لا يرجع إلى غياب نظرية مهمة في الفلسفة السياسية، مثل نظرية أوغسطين في *City of God* أو بسط الأكويني للأرسطية. ربما كانت القضية الأساسية التي ورثتها الحداثة الغربية عبر أوغسطين والاكويني وآخرين من المرحلة الوسيطة هي مسألة العلاقة المناسبة بين السلطة الدينية والسلطة السياسية. (إحدى سبل التعبير عن هذه المسألة هو أن تسأل عن تصور للجماعة البشرية التي تجمع بطريقة مناسبة بين المؤسسات الدينية والسياسية). إن الأكويني خصوصا يعرض آراء توكل للحكومة البشرية مهمة توفير الظروف التي تكفل تحقيق الأهداف الدينية النهائية. آرؤه إنما تسمح للحكومة البشرية ببعض السلطة، التي يمكن مقاومتها في ظروف بعينها، حين تنحرف عن تأدية مهمتها التي تناسبها. مسألة الدور المناسب للمؤسسات الدينية والسياسية ما زالت تثار إلى حد كبير حتى يومنا هذا.

قد تعتبر الفلسفة السياسية التي يقول بها توماس هوبز محاولة لوضع أسس دولة الأمة المقدسة الحديثة التي كانت في طور التطور. غير أنه يناقش بطريقة منطقية مختلف المؤسسات غير الحكومية المعززة للدولة التي تناسب صورة أكبر للجماعة. على ذلك، فإن الجماعة الهوبزية بنزوعها نحو الأنوية الفردية بعيدة جدا عما يعنيه البعض بمفهوم الجماعة. في كتابه *Leviathan* يصر هوبز على أهمية تنكب حرب الجميع ضد الجميع التي تحدث في *دولة الطبيعة عبر حاكم قوي. بحسبان رغاب البشر، يعقل لهم الموافقة على الطاعة عبر القانون لملك يؤمّن الأمان. رغم النزعة الاستبدادية عند هوبز، فإن أعماله تفضي أيضا إلى أنه إذا لم يؤمّن الحاكم حماية مناسبة، لا يكون هناك جدوى من طاعة القانون. إن هوبز متأثر كثيرا بالمادية والنهج الهندسي، قدر ما هو متأثر بعدائه للكاثولوكية والطهرانية الفردانية.

يجادل بعض البحاث بأنه تتوجب قراءة جون لوك على اعتبار أنه يرد مباشرة على فسفة هوبز السياسية، رغم أنه بالمقدور التسليم برد فعل لوكي أكثر تركيبا. في *The First Treatise of Government* يهاجم لوك السلفية الدينية البطريركية عند السير روبرت فلمر. هنا، وإلى حد أقل في الكتاب الأكثر حظوة بالقراءة *Second Tratise*، يقوم الدين بدور مهم في نظرية لوك السياسية، صحبة العقلانية والامبيريقية. في هذا الكتاب الأخير يقر لوك أن «الحكومة المدنية هي العلاج المناسب لمشاكل دولة الطبيعة». وفوق ذلك كله، فإن الحكومة ضرورية لحماية حق الملكية. إن لوك يجد الحكومة المشروعة في *قبول المحكوم، وهو يؤكد الستورية وحق الثورة. يمكن على نحو معقول قراءة لوك بوصفه عارضا لشكل من أشكال الحرية الإيجابية، حرية تشترط حكومة وقانونا لتحققها. المقارنة مع روسو هنا بناءة.

أوّل كتاب جان جاك روسو *Social ContacT* تأويلا وجيها على اعتبار أنه محاولة لتعريف شكل من التنظيم السياسي يكمن في مواءمة الاستقلال الذاتي و*السلطة السياسية، دولة يوجد بها إلزام أخلاقي يوجب الامتثال للقانون. تعد أعماله إلى حد كبير محاولة لتصوير جماعة مرتبة بطريقة مناسبة، مع توكيد على الدولة السلطوية ولكن مع لفت الانتباه إلى مؤسسات ثانوية مثل الدين والعائلة. لقد لاحظ روسو مرحلتين في

*العقد الاجتاعي. يفترض أن هناك في المرحلة الأولى إجماعا حول سلطة أغلبية الأصوات. كي يكون هذا الإجماع أكثر من مجرد شيء عارض، يفترض أن روسو يعتقد أنه بالمقدور طرح أسباب تركن إلى قدرتنا الخاصة بتقرير المصير العقلاني الذاتي على تبيان كيف أن القول بالأغلبية قاعدة لاتخاذ القرارات يتوجب تبنيها. يمكن قراءة روسو على أنه يعتقد أن مبرهنة طرحها كوندرست توفر حجة تبرر (وفق الظروف التي يفترضها روسو) لماذا يتوجب علينا لاحقا أن نفضل أحكام الأغلبية على أحكام الفرد بخصوص الصالح العام. يمكن أن نجادل بأن هذا يجعل قبول الفرد حكم الأغلبية وتصويته اللاحق على ما يتوجب أن يكون عليه القانون (في الظروف التي يصفها روسو) ثم اكتشافه أنه هو نفسه أقلية يظل نوعا من الاستقلال الذاتي. كل المواطنين (الذكور: وهذا تعبير مؤسف جدا عن نزعة روسو الجنسية) يصوتون على ما إذا كان يتوجب إقرار القانون، مستهدفين نزاهة الصالح العام، مع مساواة تقريبية في التأثير على الناتج (يفترض أن تكون أحد أسباب غياب النقاش). يتغرض الجهد تحديد *الإرادة العامة، التي تستهدف الصالح العام. إذا استبينت محاباة من أحد، إذا تطورت شلل، إذا سمح الاجحاف الاقتصادي للبعض بشراء آخرين أو بيع البعض لأنفسهم، أو حدثت أية اخفاقات أخرى، يبطل العقد الاجتماعي. خلافا لذلك، يعتبر القانون الذي تقره الجماعة ملزما أخلاقيا للمواطن الذي شارك في صنعه. يشك كثير من الشراح، وفق أسس متعددة، فيما إذا كان مخطط روسو يحافظ فعلا على الاستقلال الذاتي. الراهن أن روسو نفسه متشائم بخصوص مستقبل حالات التوفيق الفعلي بين الاستقلال الذاتي والسلطة. وبوجه عام فإن روسو (رغم أنه عالم نفس عظيم) ليس مفيدا جدا في الجانب الوصفي التفسيري من الفلسفة السياسية، ولا في إخبارنا عما يجب القيام به لتكريس الأهداف الرئيسة في نظريته السياسية في الظروف التاريخية الفوضوية الفعلية. إنه ينزع شطر السخرية من واقعيات الفساد وأحيانا من الطوباوية التواقة. لكل ذلك، ثمة عند روسو استقلال ذاتي عامل أحدث أثر كبيرا. من علامات ذلك، وهذا مفارقي، الجدية التي أخذه بها قادة سياسيون مؤثرون (مثال روبسبير، بوليفار)، حتى في المواضع التي يتوجب أن يجدوا صعوبة في تبرير تصرفاتهم وفق أفكار روسو. لقد بدت جماعة روسو للبعض شاملة إلى حد أنها لا تسمح على نحو مناسب للضمير الفردي، الحياة الخصوصية، حرية الدين، والمروق السياسي. بعض الليبراليين على وجه الخصوص وجد في الجماعة الروسوية عائقا للحرية الفردية.

ثمة تعبير عن *الليبرالية يروم إيجاد موضع للحرية الفردية في سياق جماعي أكبر نجده عن جون ستيوارت مل. يجمع مل بين علم الأخلاق المعياري والبحث الواقعي في فلسفته السياسية وأعمال متعلقة أخرى. أشهر كتبه في الفلسفة السياسية هو *On LibertY*، حيث يحاول التمييز بين الحالات التي يكون فيها للمجتمع سلطة مشروعة على الفرد وتلك التي لا يكون له فيها ذلك. يجادل مل بأنه يتوجب أن تكون من شروط تحكم المجتمع في الفرد (عبر جزاءات حكومية أو إكراه مؤثر للرأي العام، الذي له جزاءاته) حاجة لمثل هذا التحكم للحول دون قيام فرد بإيذاء آخر أو آخرين. عادة ما يسمى هذا «بمبدأ الإيذاء». يسلم مل ببعض الاستثناءات في تطبيق هذا التعليم، الذي لا ينطبق إلا على من يبلغون «مرحلة النضج في ملكاتهم» (وهي فكرة يبدو أنها لا تستبعد الصغار فحسب، بل تستبعد على نحو تحذيري تلك المجتمعات التي يكون فيها «العرق من ضمن ما يعتبر حدثا قاصرا»). من ضمن مبررات التحكم الاجتماعي التي يكاد يستبعدها مل كلية ما يسميه آخرون غالبا *«الأبوية»، التحكم في الفرد من أجل صالحه. يطبق المجتمع التحكم، الحول دون إلحاق الأذى لا يكفي بل يجب أن يكون هناك أيضا بعض الاختراق يقوم به فرد في حق حقوق آخر، أو اختراق إلزام الأول للثاني. يشتمل On Liberty على دفاع عن حرية الفكر و نقاش لها، دفاع عن الفردانية ورفض للسلطة الدينية في الشؤون السياسية، ونقاش لكثير من التطبيقات المحددة لرؤى مل، حيث تسبان نزعته ضد ـ الدولة. الأساس الأخلاقي النهائي هنا، كما في كل فلسفة مل، هو *مبدأ القدر الأعظم من السعادة أو مبدأ النفع، الذي يعرّف كأوضح ما يكون التعريف في *Utilitarianism.* وفق قراءته لهذا المبدأ، تحسب نوعية وقدر السعادة أخلاقيا، وهذا تعليم يحتاز على مترتبات سياسية قد تكون نخبوية. كتاب مل Considerations on Representative Government جدير بالدراسة الدقيقة صحبة سائر أعماله الرئيسة. فيه يدافع عن أهمية بعض المشاركات في الحكومة، لكنه يجادل أيضا بأن المجتمع يحتاج لاختيار ممثلين سياسيين استثنائيين ذوي أخلاق وذكاء راقيين، ثم تركهم يختارون الأفضل، والتصويت عليهم إذا لزم الأمر. خشية مل من طغيان الأغلبية، التي تتضح في *On LibertY*، تظهر أيضا في

*Considerations*بسبل مختلفة، مثلا في برهانه على إجراءات تصويتية خاصة تسمح بتمثيل الأقليات، وبرهانه على وجوب أن تعطى أصوات إضافية لذوي القدرات الفكرية المتميزة. يتوجب أن نضيف أن مل يبدو متعاطفا مع الاشتراكية في سنواته الأخيرة، رغم أن طبيعة التزامه الدقيقة موضع جدل. وبصرف النظر عما إذا كان توكيده *التحرر الفردي يتسق مع *الاشتراكية، فإنه ليس ممكنا إلا في سياق بنية جماعية أكبر، ومجموعة من التقاليد، مهما كان قدر انفتاح هذه التقاليد الذي يرغب فيه مل. يزعم بعض النقاد أن *الفردانية الليبرالية (بالتزاماتها بمؤسسات من قبيل *السوق) تنزع شطر تقويض الجماعة، ولكن يوجد أيضا معنى للجماعة يطرح وفقه نصير الفردانية (مثال مل) تصورا من نوع آخر (يتوجب تقويمه بذاته) للجماعة التي تؤدي وظائفها على نحو مناسب.

يطرح ماركس وإنجلز تصورا ديناميكيا تاريخا مغايرا تماما للمجتمع، ينتقد الفردانية الليبرالية فضلا عن أشكال أخر من المجتمع. يتطلب الفهم الملائم لماركس بعض الدراية بهيجل، لكننا لن نعلق على هيجل إلا بقولنا إن ماركس اعتقد أن أعماله تجعل هيجل يقف على رأسه. يبدو أنه أراد من هذا أن التأويل الهيجلي للتاريخ بوصفه دراسة للأفكار القيادية وتغيراتها الديالكتيكية، التي تفسر تغيرات مؤسساتية أخرى، يحتاج إلى أن يعكس على نحو متطرف. عند ماركس، تميز *المادية التاريخية بين القاعدة الاقتصادية أو البنية التحتية، والبنية الفوقية، التي تشتمل على مؤسسات غير اقتصادية وجوانب أيديولوجية للمجتمع. تعكس المادية التاريخية تغيرات تحدث في الأولى بوصفها، في معظم الأجزاء، أسبابا لتغيرات في البنية الفوقية، بما فيها *البنية الفوقية الأيديولوجية. يجادل ماركس وإنجلز بأنه بعد مرحلة العالم القديم والإقطاع، تبوأت البنى الاقتصادية الرأسمالية، بما تشمله من طبقتين متصاعتين، البرجوازية وطبقة البروليتاريا، منزلة الصدارة. صراع الطبقات هو المعلمة الرئيسة في كل التاريخ، لكن الصراع بين ملاك وسائل الإنتاج وكاسبي الأجور ضمن النظام الرأسمالي يعد مركزيا في هذه المرحلة. تفاقم الصراع الطبقي والمتناقضات المصاحبة سوف يحتم في النهاية الوعي بتحليل الطبقات، ثم قيام ثورة (أولا كما تنبأ في الدول الأكثر تقدما) تطيح *بالرأسمالية. إنهما يجادلان بأن الرأسمالية نظام عالمي يستنفد كل الإمكانات بمنطقه الخاص قبل أن ينهار، وهذه فكرة سوف يفصّل فيها لينين. إبان مرحلة «ديكتاتورية البروليتاريا» الانتقالية، يتوقع أن يكون هناك قدر كبير من المركزية في القوى الاقتصادية والسياسية في الدولة، ولكن في نهاية المطاف يتوقع (على حد تعبير إنجلز) حدوث حالة ذبول للدولة». يقصد من هذاه التغيرات أن تحدث بمعنى ما وفق قوانين تاريخية ـ اقتصادية، رغم أن طبيعة ومنزلة مثل هذه القوانين تشكل موضع جدل. لقد أراد ماركس وإنجلز الجمع بين الوصف والتنبؤ بطرق مختلفة تنتج أحاجي تأويلية، لكنها نتيجة لرغبتهما في تنكب الطوباوية والحفاظ على الاتساق مع تيارات تاريخية مبرزة، والإسهام على نحو نشط في التغير التاريخي الذي يعتبرانه مفضلا. إنهما لا يستبعدان ضرورة النظرية المعيارية والسياسية، لكن دراسة التاريخ والاقتصاد بوجه عام، وفق ماديتهما التاريخية، أكثر أهمية. أمر توكيد أهمية ما لم يغفله ماركس وإنجلز كلية، لكنهما قللا من أهميته، ترك لبعض الماركسيين اللاحقين (منهم جماعة براكسس [الجماعة العملية] في يوغسلافيا سابقا). يمكن أن نجادل بأن ماركس وإنجلز قد احتازا على مفهوم في الاستقلالية الجمعية أو تقرير المصير الجماعي يتطلب تحققه في صورة حرية تنامي فهم القوانين التاريخية وإنهاء الاستغلال والهيمنة على بعض الطبقات من قبل طبقات أخرى.

في القرن العشرين، شكلت وفرة التطورات السياسية والفكرية الفلسفة السياسية. لفترة طويلة، عقب الثورة الروسية وقبل التغيرات الأخيرة، بما فيها تفسخ الاتحاد السوفيتي، اعتقد كثيرون أن المواقف السياسية الرئيسة هي شكل أو آخر من الليبرالية (بما يشتمل عليه هذا التصنيف الواسع من نوع من*«المحافظية» تدافع عن دولة مقيدة، «سوق حرة»، ملكية خاصة، وبعض القيم التقليدية الأخرى) والماركسية. غير أن هذا النوع من التعارض عادة ما يمعن في تبسيطه. يمكن ذكر أمثلة مخالفة. لقد كانت براجماتية جين ديوي الديمقراطية مدينة على نحو معلن في الولايات المتحدة للهيجلية وأحيانا لجوانب من الماركسية، كما أنها احتفظت أيضا بملامح كثيرة من تركة الليبرالية. احترام ديوي للمنهج العلمي، رغم أنه أصبح أكثر اعتدالا في سنوات متأخرة، اصطحب باهتمام بالفكر المعياري الموجه «ديمقراطيا» لتنويعة غير طوباوية. يقر ديوي أهمية نقد العلاقات الاقتصادية الرأسمالية بينما يظل منتقدا للماركسية. مفهوم الجماعة الديمقراطية، الذي يستخدم بطريقة تأبينية، مفهوم بارز عنده. ضمن موروث الفوضية المختلف تماما والواسع والمتنوع، تطور (خلال لفترة طويلة، ولكن على وجه الخصوص منذ وليام جودون

وبيير جوزيف برودهون) نقد لقوة الدولة المركزية صحبة نقد الرأسمالية. النقابية الفوضية مثال لافت. في الفلسفة الأكاديمية الأكثر حداثة في العالم الذي يتحدث الإنجليزية، لم يكن لهذه الأعمال تأثير قوي. لقد كانت الفلسفة السياسية الأكاديمية بالإنجليزية في معظمها جدلا بين المذاهب الليبرالية، اتصح خصوصا في التقابل بين كتاب جون راولز *Theory of JusticE*ن بمبدأيه في العدالة المشكّلين من قبل خيار مستقل تقوم به كائنات بشرية في «الموقف الأصلي»، خلف «نقاب الجهل»، ومفهوم روبرت نوزتش لدولة الحد الأدنى التي تتصف بأنها «محافظة» (ليبرالية قديمة)، تركز على الحقوق (ولكن بطريقة انتقائية)، وتناصر الرأسمالية، الذي تحدث عنه في كتابه *Anarchy, State, and Utopia*، والذي ربما قللت من أهميته العملية التغيرات الاقتصادية والسياسية الأخيرة. منذ «انتهاء الحرب الباردة» المزعومة بشكل سائد بين الرأسمالية و*الشيوعية، بانهيار الاتحاد السوفيتي وتدني معايير العييش في أجزاء من العالم الرأسمالي، بما فيه بعض المناطق غير المستقلة، بدا لبعض الملاحظين (بحق أو بغيره) أن كلا من الماركسية ورأسمالية السوق الحرة المسلحة لم تعد مهمة بشكل مباشر كما كانت في السابق. في الفلسفة السياسية الراهنة، أصبحت *«الجماعانية» لقب يسري على تنويعة من الرؤى تؤكد أفكارا تتعلق بالجماعة تنتقد الليبرالية الفردانية. أحيانا يكون أنصارها (مثال تشارلز تيلور، مايكل ساندل، الاسدير مكلنتاير، وربما مايكل والزر) نقادا لليبرالية، لكنهم هم أنفسهم أنصار لنوع من الليبرالية.

قد يكون هناك في أوقات أخرى إجماع أكثر ضمانا على وجوب تضمين كتّاب عظماء تحت قانون «الفلسفة الغربية»، وأقل اشتباها في فكرة القانون. النسوية، أقليات بعينها في «العالم المتطور»، وأشخاص من «العالم النامي»، فضلا عن آخرين، يشكلون حالات مقنعة لإعادة تقويم القانون التقليدي. بعد ذلك أيضا، تطورت الدراسات الوصفية والتفسيرية المتعلقة بالفلسفة السياسية (الذي لم يكن تطورا فجائيا، بل نزوع ذو تاريخ طويل)، فضلا عن أعمال معيارية في فروع أخرى عملت على تعقيد دراسة تاريخ الفلسفة السياسية. مواضيع من قبيل العلوم السياسية، الأنثروبولجيا، علم الاجتماع، التاريخ، التشريع، الدرسات الأدبية، وما شابه ذلك، تثير أحيانا أعمالا تستحق أن تضمّن تحت بند الفلسفة السياسية. بعض أكثر النقاشات أهمية في الفلسفة السياسية خلال العقود القليلة الماضية في العالم الذي يتحدث الإنجليزية مثلا اضطلع بها بحاث قانونيون (مثال ه.ل.أي. هارت، رونالد داوركن، جوزيف راز، وأشياع الدراسات القانونية النقدية من قبيل روبرت أنجر).

الاستقلال الذاتي المثالي (الذي تتطلب قابليته للفهم صورة مشحونة قيميا للجماعة بمؤسساتها المكونة الرئيسة) مفهوم مركزي في كثير من الفلسفة السياسية الغربية، خصوصا نسبة إلى الحداثة. لقد اعتبر الاستقلال الذاتي جزءا حاسما من الرفاهة البشرية، موضع تركيز لوصف مؤسسات سياسية مفضلة مثل الحكومة الديمقراطية، ومفهوم مفيد في دعم مفاهيم أخرى مثل الإلزام السياسي، الحقوق، العدالة، وما شابهها. لمّا يتم حسم السؤال ما إذا كانت فكرة الاستقلال الذاتي ستقاوم النقد (خصوصا من الجانب الوصفي - التفسيري للموضوع)، لكن تقويض هذه الفكرة يتطلب تغييرا جذريا في المنظور السياسي. يميز اسحق برلن بين الحرية الإيجابية والسلبية في السياسة بغية دعم الأولى بوصفها قيمة أولية. (وعلى نحو مشابه عند بنجامين كونستانت، في القرن التاسع عشر، حريات القدماء والمحدثين مختلفة على نحو أساسي، وتوكيد القدماء على المشاركة السياسية والحياة العامة لم يعد مناسبا في العالم الحديث). عند برلن، الحرية الإيجابية (غالبا استقلالية مهيمن عليها) واضحة عند كثير من الفلاسفة العظماء، بمن فيهم أفلاطون، روسو، وماركس، لكنها تفضي فيما يزعم إلى ممارسات استبدادية. يمكن الجدل بأن برلن يبالغ، وقد انتقد بشكل مؤثر من قبل تشارلز تيلور في مقالته "*What is Wrong with Negative Liberty*". إن هذه المجموعة المترابطة من مفاهيم الحرية، مثل الاستقلال الذاتي، صحبة تصور مؤسساتي مفصل في الجماعة، تظل قابلة لأن تستخدم على نحو مهم في أية فلسفة سياسية ناقدة للقوة السياسية والاقتصادية العشوائية.

إي.ت.س.

*المساواة؛ الاشتراكية؛ الاجحاف.

Isaiah Berlin. "Two Concepts of Liberty" (1958), in *Four Essays in Liberty* (Oxford, 1969).

Benjamin Constant, "The Liberty of the Ancients Compared with that of the Moderns", (1820), in *Benjamin Costant: Political Writings*, ed. Biancamaria Fotana (Cambridge, 1988).

Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, 2nd cdn. (Notre Dame, Ind., 1984).

George Sabine, *A History of Political Theory*, 3rd edn. (New York, 1961).

* **السياسية، إشكاليات الفلسفة.** بدأت الفلسفة السياسية في الحضارة الغربية ببداية فلسفة اليونان القديمة (polis الكلمة اليونانية التي اشتقت منها كلمة «political»). وفق ذلك، اتخذت الفلسفة السياسية منذ بدايتها موضوعا لها يتعين في تحديد أفضل طرق حكم دولة المدينة آنذاك والعيش فيها. رغم أن أفلاطون كرس عدة محاورات لموضوع الفلسفة السياسية، فإنه يمكن الجدل بأن (Republic حوالى 380 ق.م.) هو العمل الأكثر أهمية وشهرة ويعد إسهاما رائدا في الموضوع. فضلا عن السؤال المتعلق بتأثيره الفعلي على ما تصنعه يد الدولة، فإنه يوفر للمنظِّرين والممارسين نموذجا للفلسفة السياسية يحدد فيه المؤلف نطاقا من الإشكاليات المتعلقة بالحكم والتنظيم الاجتماعي، ثم يحاول تأسيس حلولها على مبادئ ميتافيزيقية، ابستمولوجية، وأنثروبولوجية ملائمة. تثير هذه الحلول بدورها قضايا فلسفة التربية، بنوعيها الأخلاقي والمعرفي، لأنه في غياب النوع المناسب من الروتين التربوي لا أمل (أو هكذا يجادل أفلاطون) في تحقيق أهداف الفلسفة السياسية: خلق مجتمع مثالي والحفاظ عليها.

في القرون التالية لعهد أفلاطون، توقفت إشكاليات الفلسفة السياسية عن التركيز على حكم مجتمعات الوجه لوجه وفق معيار دولة المدينة القديمة. لقد أصبحت الوحدات السياسية التي تتعرض بناها للنقاش وحدات سياسية أكبر، دول أمم عادة. ما يمكن تسميته بالمحاباة الأفلاطونية في صالح تحديد المثالي، وربما حتى المثالي غير قابل للتحقق، أخلت السبيل بوجه عام من قبل فلاسفة السياسة لما يمكن تسميته بمحاباة كانت في صالح تقصي افتراضات الإمكانات السياسية الواقعية فضلا عن المثالية.

من هذا المنظور، فإن أرسطو عوضا عن أفلاطون هو صاحب أول رسالة فلسفية أصيلة. في كتاب Politics (حوالى 330 ق.م.)، لم يحاول أرسطو محاكاة أسلوب أستاذه في العرض، الذي تعين في استخدام محاورة بين سقراط وصحبته لعرض مخطط عام للمجتمع المثالي، أصوله، ومعوقات الحفاظ عليه، بل عني بإقرار، والدفاع عن وتطبيق مبادئ تقوم عليها الحكومات فعليا ومثاليا. لكنه لم يختلف عن أفلاطون في أسلوبه فحسب، بل اختلف عنه جذريا في أكثر الأسئلة أساسية. ما طبيعة المجتمع المثالي وبنيته؟ لقد جادل أفلاطون في Republic بوجود شكل واحد بالضبط للدولة المثالية، ببنية طبقية مؤسسة على القدرات المميزة المثبّتة لمواطنتها، المنسقة على نحو صارم بحيث تؤدي كل طبقة من الأفراد المهام الأكثر مناسبة لمواهب عناصرها الطبيعية. أما Politics فيشتمل على تنويعة أشكال أكثر تسامحا من الحكومات والبنى الاجتماعية. لقد وجد مناقب في الظروف الصحيحة لموضعة سلطة الحكم في أي من السبل الثلاثة (الملكية، الأرسطية الأقلية، و«الحكومة». ما يمكن أن نسميه بالديمقراطية الدستورية)، في حين أصرت Republic على حكم الملوك الفلاسفة.

إشكاليات الفلسفة السياسية (في الجانب المتعلق بالمحتوى) التي شغلت المفكرين عبر القرون العديدة الماضية تتعين أساسا في المسائل (في الجانب الشكلي) المرتبطة بالحياة السياسية والمؤسسات التي حاول مؤلفو أعظم الرسائل في الفلسفة السياسية منذ عصر الإصلاح والنهضة الإجابة عنها، فضلا عن الأسئلة التي أثارتها تلك الأجوبة. لذا فإن تحديد تلك الإشكاليات وبعض الإجابات الأساسية المقترحة يتطلب الخوض في أعمال متنوعة بقدر تنوع الكتب التالية:

Thomas Hobbes's *Leviathan* (1651)
Jean-Jacques Rousseau's *Social Contract* (1762)
William Godwin's *Enquiry Concerning Political Justice* (1793)
G.F.W. Hegel's *Philosophy of Right* (1830)
J.S. Mill's On Liberty (1859)
T.H. Green's *Lectures on the Principles of Political Obligation* (1895)
Friedrich Hayek's *Constitution of Liberty* (1960),
John Rawls's *Theory of Justice* (1972)

وهذه مجرد عينة صغيرة ممثلة لأشهر الكتب. إشكاليات الفلسفة السياسية التي عني بها ألتك الفلاسفة تبدو قابلة لأن تقسم مؤقتا على الأقل إلى ثلاث فئات متميزة تختلف عن بعضها البعض بطرق متنوعة وهي عرضة للحل وفق مناهج مختلفة.

تشتمل الفئة الأولى والأكثر أهمية على إشكاليات الفلسفة السياسية التي تعد مفهومية على نحو أساسي. هكذا يستهل أفلاطون الكتاب الأول من Repubfix بالتساؤل: ما العدالة؟ في حين يستهل أرسطو الكتاب الثالث من Politics بالسؤال» ما الدولة؟ يختلف فلاسفة السياسة حين يقومون بتوفير مفاهيم مختلفة لأفكار مركزية بعينها وحين يعزون دورا كبيرا أو صغيرا للقيم التي يعرضها المفهوم في نظريتهم. إن هذه المفاهيم تقوم بدور مزدوج، فهي مواضيع مناسبة للبحث الفلسفي المناسب وتمثل لبنات أية فلسفة سياسية ممكنة. رغم عدم وجود طائفة معيارية من مثل هذه المفاهيم، فإن كل فلسفة سياسية تقريبا سوف تجد أن ثمة مدعاة

لتفسير المفاهيم التالية، بغية استخدامها على نحو فعال: *المجتمع، *الدولة، *القانون، *النظام، *العنف، *الثورة، *القوة، *السلطة، السيادة، التمثيل، *الاستقلال الذاتي، *القبول، الإكراه، *العقاب، الطبقة الاجتماعية، *الملكية، *الضمان الاجتماعي، *الضمان، المصلحة العامة، الخير المشترك، *المسؤولية الجماعية. تنوع وتركيب هذه المفاهيم، والروابط المتبادلة بينها، إنما تبين تداخل إشكاليات الفلسفة السياسية، وتقاطعها، واختلاطها مع إشكاليات الفلسفة القانونية، الاجتماعية، الاقتصادية، الأخلاقية، والتربوية. بقدر ما تعد مهمة الفلسفة السياسية أساس مهمة توضيح، سوف تعد مسائل المفاهيم مركزية.

ذهب بعض الفلسفة إلى حد إقرار أن إشكاليات الفلسفة السياسية تتماهى تقريبا مع إشكاليات يمكن حسمها عبر التحليل المفهومي، كما في كتاب ت.د. ولدن (1953) *Vocabulary of Politics*، كتاب أنتوني كونتن (1967) *Political Philosophy*، وكتاب فيلكس إي. أوبنهايم (1981) *Political Concepts: A Reconstruction*. إن هذه المقاربة المنكرة لذاتها كانت أساسا نتاجا للمرحلتين الوضعية واللغوية اللتين مرت بهما الفلسفة في منتصف القرن العشرين، حيث اعتبرت كل المشاكل الفلسفية «مفهومية». لا ريب أن الأسئلة المفهومية تشكل لب الفلسفة السياسية، كما هو حالها نسبة إلى الإشكاليات الفلسفية بوجه عام. ولكن باعتبار أن السياسة نفسها مسألة عملية على نحو بيّن، يتوجب على إشكالياتها الفلسفية أن تعكس هذه الحقيقة؛ والإجابة عن أسئلة مفهومية صرفة - حتى الأسئلة المتعلقة بمفاهيم سياسية - لا تكفي لإداء هذه المهمة.

من شأن هذا أن يحيلنا إلى الصنف الثاني من الإشكاليات، الإشكاليات المعيارية، التي تتطلب من الفيلسوف إقرار والدفاع عن مبادئ أساسية يمكن توظيفها في الإجابة عن أسئلة معيارية، من قبيل: ما المبادئ التي يتوجب تبنيها لتحقيق العدالة الاجتماعية؟ رغم عدم وجود مجموعة مثبّتة من الأسئلة المعيارية في جدول أعمال الفلسفة السياسية، بعض الأسئلة تعد محورية ونمطية إلى حد أنها تثار تكرارا عبر القرون. حين يتأمل المرء النظام الاجتماعي والفوضى الاجتماعية والدروس التي تعلمناها عن القصور البشري والطموحات البشرية: ما نطاق ودور القانون المناسبين في توفير ظروف الاستقرار الاجتماعي؟ ما أشكال الإكراه المسموح بها لضمان الامتثال لقوانين عادلة؟ ما الحقوق التي يحتازها الأفراد أو الجماعات، فضلا عن تلك التي توفرها قوانين الأرض، إذا كانت لهم أية حقوق من هكذا قبيل؟ في أية ظروف يخترق المواطن القانون ويقاوم السلطات بالقوة، إن كان ثمة ظروف من كذا قبيل؟ هل ثمة دور مفيد ومشروع للعنف ضد الأشخاص أو العقار في الديمقراطية الدستورية؟ ما الإلزامات التي يتوجب على الأفراد الامتثال إليها التي يفرضها عليهم القانون والحكومة، وكيف تنشأ هذه الإلزامات؟ كيف يمكن للسلطة السياسية أن تتواءم كأفضل ما يكون التواؤم مع الاستقلال الذاتي الفردي؟ إلى أي حد ينبغي ترك الأفراد أحرارا في عقد الصفقات مع بعضهم البعض في اكتساب ونقل الملكية، بما فيها ملكيتهم لأجسادهم وأرواحهم؟ كيف يتوجب حسم الصراع بين النفع الاجتماعي (الفعالية) والعدالة التوزيعية (المساواة)؟ تحت أي ظروف، إن كان ثمة ظروف من كذا قبيل، يتوجب أن تهيمن اعتبارات القيمة المتساوية لكل الأشخاص على اعتبارات الفعالية؟ ما المبادئ المعيارية التي ينبغي بوجه عام أن تعتبر مفترضة من قبل ممارسات وسياسيات سياسية مفضلة، وما سبيل تبرير هذه المبادئ؟

الفلسفات السياسية أو الأيديولوجيات النمطية، مثال *الفوضوية، *الفاشية، *الاستبدادية، *الاشتراكية، *الشيوعية، و*الليبرالية (سواء في أشكالها التعاقدية، النفعية، أوالليبرتانية)، إنما تشكّل وفق أجوبتها المختلفة لتلك الأسئلة ولأسئلة مرتبطة بها. بقدر ما تعتبر مهمة الفلسفة السياسية متضمنة لتبرير مؤسسات سياسية من نوع دون آخر، تكون الأجوبة عن تلك الأسئلة المعيارية مركزية نسبة إلى الفلسفة السياسية. غير أن السؤال عن الكيفية التي يتوجب على الفلاسفة الإجابة وفقها عن الأسئلة المعيارية لا يحتاز على أجابة بسيطة. الراهن أن هذا السؤال نفسه يشكل أحد الإشكاليات عالية المرتبة المتواترة في الفلسفة السياسية.

فضلا عن الإشكاليات المفهومية والمعيارية، يتضمن التفكير السياسي المنظومي والشمولي مختلف أنواع الإشكاليات الإمبيريقية: أية مؤسسات وممارسات تعد مناسبة لتنفيذ مبادئ العدالة التوزيعية؟ كيف يمكن التحكم في مصالح القادة الشخصية بغية خدمة مصالح عموم الناس؟ ما الآليات الدستورية التي توفر رقابة فعالة على القوة التنفيذية دون الإصابة بالشلل الحكومي؟ هل تتطلب المساواة في الفرص عدم المساواة في الحرية؟ أي أشكال العقاب - جسدي، حجز مالي، الخ. - يشكّل الرادع الأنجع للجريمة؟ هل الاقتصاد الرأسمالي مرتبط سببيا بالممارسات السياسية الديمقراطية الليبرالية؟ إلى

أي حد تعد الطبيعة البشرية مرنة؟ بإثارة أسئلة من هذا القبيل . أسئلة يتوجب أن يجاب عليها من حيث المبدأ عبر ملاحظات امبيريقية، معطيات من التاريخ والعلوم الاجتماعية . فإننا لا نقارب فحسب بل نعبر الحدود الفاصلة بين الفلسفة السياسية والعلوم السياسية. رغم أن كل فلسفة سياسية تقليدية تشتمل على رؤى في بعض الأسئلة الامبيريقية (وهي بارزة عند أرسطو، نادرة عند أفلاطون)، يجادل معظم فلاسفة اليوم بأنه بقدر ما يكون بالإمكان الإجابة عن السؤال بالركون فحسب إلى معطيات خبراتية، ملاحظات منظومية، تقصي الممارسات، بحيث تكرس الإجابة لوصف السلوك الفردي أو الجمعي أو التنبؤ به أو تفسيره، بقدر ما يكون السؤال غير فلسفي إطلاقا. نسبة إلى المقاصد السياسية، من الضروري دوما طرح مثل هذه الأسئلة والإجابة عنها، لكن الفلسفة لا تكاد تسهم بشيء في الإجابة عنها.

غير أن مثل هذا التنصيف الملائم والمألوف لإشكاليات الفلسفة السياسية إلى مفهومية ومعيارية وامبيريقية، يواجه في النهاية صعوبتين. الصعوبة الأسهل هو أنه بقدر ما تكون الحدود بين المفاهيم والقواعد المعيارية والتعميمات الامبيريقية غامضة وغير يقينية، سوف تثار حالات بعينها . غالبا ما تكون الأكثر أهمية . تخفق فيها محاولة جعل الإشكاليات ومناهج الحلول دقيقة ومتميزة عن بعضها البعض. اعتبر سؤالا كان أبرزه جون راولز في كتابه :Theory of Justice هل سوف يختار الشخص العاقل المهتم بمصالحه والذي تنقصه المعلومات إحدى صياغات مبدأ النفع بوصفه المبدأ السياسي الأساسي؟ هل هذا سؤال مفهومي أساسا، أم تراه معياريا، أم امبيريقيا جزئيا، أم أنه خليط من الاثنين أو ربما حتى الثلاثة؟

الصعوبة الأصعب إنما تثار من قبل «الطبيعة الجدلية أساسا»، على حد تعبير و.ب. جالي، التي تسم المفاهيم السياسية. عادة ما يكون تحليلها وتأويلها مشكّلا من اعتبارات عملية ضمنية. بكلمات أخرى، المفاهيم السياسية المركزية ليست، ولا سبيل لاستخدامها كما لو أنها، مجرد مفاهيم وصفية بريئة من الاعتبارات الأيديولوجية التي يقرها المنظّر. نتيجة لذلك، ما قد يبدأ كأنه مهمة محايدة تروم تعريف مفهوم سياسي أو تحليله من المرجح أن ينتهي بعملية مزج ماكرة (وضمنية) لاعتبارت معيارية. لذا فإن صورة (وعند البعض، مثال) الإجابات المحايدة أيديولوجيا وغير المحابية لإشكاليات الفلسفة السياسية صورة مضللة في أفضل الأحوال.

يقطع بشكل متعامد عبر التمييز بين إشكاليات الفلسفة السياسية المفهومية والمعيارية والامبيريقية، التقابل بين الفلسفة البحتة والتطبيقية والإشكاليات التي تناسب كل منهما. نسبة إلى كل رسالة عظيمة في الفلسفة السياسية منذ هوبز حتى راولز، حيث تواجه إشكاليات مفهومية ومعيارية في صيغها البحتة مع استبعاد نسبي للقضايا الامبيريقية والتطبيقية، ثمة عدد لا يقل كثرة من المقالات والكتب كتبها مؤلفون لا يكادون يكونون أقل شهرة تركز على إطلاق أحكام سياسية تنتمي إلى الرتبة الأولى، تقوم النظام السياسي المهيمن، وتطرح ممارسات وسياسات تعديلية (أو حتى ثورية) كما يتضح في المؤلفات:

Thomas Paine's *Rights of Man* (1862)
Karl Marx and Friedrich Engless's *Communist Manifesto* (1848)
J.S. Mill's *The Subjection of Women* (1862)
George Sorel's *Reflections on Violence* (1906)
R.H. Tawney's *Equality* (1931)
F.A. Hayek's *Road to Serfdom* (1944)
Jean-Paul Sartre's *On Genocide* (1968)
Amartya Sen's *Inequality Reexamined* (1992).

في أعمال من هذا القبيل، أفصح الفلاسفة عن اهتمامهم بممارسات وسياسات سياسية، اجتماعية، واقتصادية أساسية، عبر الركون إلى وإثارة مبادئ وأفكار لا تشكل بذاتها موضع تركيز الاهتمام البرهاني والتحليلي. هكذا يتوجب اعتبار الإشكاليات التي يعتنى بها، فيما يجادل كثيرون، سياسية أساسا أو كلية وليست فلسفية. غير أننا نخطئ حين نمعن في توكيد التمييز؛ لأن ذلك سوف يعني إغفال بعض أكثر اسهامات الفلاسفة، في حل إشكاليات تتموضع على الحدود الفاصلة بين الدفاع السياسي والفلسفة السياسية التطبيقية، تأثيرا وأهمية.

كما تبين نظرية الفلسفة السياسية، تتشكل الإشكاليات التي تشغل الفلاسفة جزئيا من قبل قضايا العصر الكبرى. عادة ما توفر هذه الإشكاليات ليس فقط وقود التنظيم والإقلاق السياسي بل حتى وقود التأمل السياسي. وبتغير هذه القضايا بمرور الزمن، مع تغير ظروف الحياة المادية، تتغير الإشكاليات الأكثر أهمية في الفلسفة السياسية. هكذا عني الكتاب الأقدمون بتفسير كيفية نشوء الدولة من وحدات الأسرة والعشيرة، وهذه إشكالية يسعد القائمون على الفلسفة السياسية اليوم بتركها للأنثروبولوجيا الثقافية والاجتماعية. أيضا ركز فلاسفة العصر الوسيط المتأخرون والفلاسفة المحدثون

المبكرون على التقسيم المناسب للسلطة بين الكنيسة والدولة، المقدس والدنيوي، وهذه مجموعة أخرى من المشاكل تغفل إلى حد كبير من قبل فلاسفة العقود الأخيرة (رغم إمكان رجوعها إلى جدول الأعمال بسبب ظهور حركات دينية أصولية طائفية على مستوى العالم). استكشاف، هزيمة، واستعمار الأوربين للشعوب الأفريقية والهندية والأمريكية والآسيوية منذ أربع قرون جعل الفلاسفة يتأملون في طبيعة الملكية، الحرية، والحقوق، حيث غدت هذه المسائل موضع تركيز في الممارستين التوأمين الخاصين باستعباد السكان الأصليين واستعمار أراضيهم. بتنامي الديمقراطية الليبرالية في غرب أوربا منذ حركة الإصلاح البروتستنتي، هيمنت إشكاليات المساواة في مقابل الإجحاف، التقليد والاستقرار في مقابل التحرر والتغير التقدمي، عملية اتخاذ القرار السياسي الجمعي في مقابل المركزي، والاستقلال الذاتي في مقابل التحالف الجمعي، على اهتمامات الفلسفة السياسية قدر ما هيمنت على المناظرة السياسية والكفاح السياسي خلال الفترة نفسها. أيضا أرغمت الثورة الصناعية، العمل الصناعي، وامبريالية القرن التاسع عشر الفلسفة السياسية على إضافة مجموعة أخرى من الإشكاليات وسبل جديدة في مفهمة العلاقات البشرية إلى جدول أعمالها. الإشكاليات المربكة المتعلقة بالعرقية، الجنسية، نمو السكان، سوء توزيع موارد العالم المادية، كلها قضايا أرقت الحكومات وسببت خلافات حزبية، ولذا بدأت تجد موضع قدم لها في جدول أعمال الفلسفة السياسية أيضا.

ه.أي.ب.

*الاجتماعية، الفلسفة.

Brian Barry, *Political Argument* (London, 1965).
S.I. Benn and R.S. Peters, *The Principles of Political Thought* (New York, 1965).
Robert E. Goodin and Philipp Pettit (eds.), *A Companion to Contemporary Political Philosophy* (Oxford, 1993).
Virginia Held, Kai Nielson, and Charles Parsons (eds.), *Philosophy and Political Action* (Oxford, 1972).
Peter Laslett *et al.* (eds.), *Philosophy, Politics, and Society* (Oxford, 1956-).
J.R. Lucas, *The Principles of Politics* (Oxford, 1966).
Gerald C. MacCallum, *Political Philosophy* (Englewood Cliffs, NJ, 1987).
Nomos (New York, 1958-), various editors, yearbook of the American Society of Political and Legal Philosophy.
Leo Strauss, *What is Political Philosophy?* (Glecoe, Ill., 1959).

* **السيطرة.** الكلمة الإنجليزية «hegemony» مشتقة من كلمة يونانية تعني «القيادة»، وقد استخدمت الكلمة الإنجليزية مرادفا للهيمنة. بيد أنها تتضمن وفق دلالاتها الدقيقة فكرة القبول وترتبط خصوصا بأعمال الماركسي الإيطالي جرامسي. يجادل جرامسي بالارتكان إلى كتّاب من أمثال ميكيافيلي وباريتو بأن الطبقة المهيمنة سياسيا تحافظ على وضعها ليس فقط باستخدام القوة، بل عبر *الموافقة أيضا. هذا يعني أنها تتحقق بعقد تسويات مع مختلف القوى الاجتماعية والسياسية الملتحمة التي تمثل نظاما اجتماعيا بعينه تحت إمرة الطبقة المهيمنة. إن هذه السيطرة إنما تنتج وتتكاثر عبر شبكة من المؤسسات، العلاقات الاجتماعية، والأفكار الموجودة خارج نطاق المجال السياسي. يؤكد جرامسي خصوصا على دور المثقفين في خلق السيطرة. الناتج واحد من أهم مفاهيم النظرية الاجتماعية المعاصرة، وإن ظل مفهوما مراوغا.

د.مكل.

*البرجوازية والبروليتاريا.

Joseph Femia, *Gramsci's Political Thought: Hegemony, Consciousness and the Revolutionary Process* (Oxford, 1981).

* **السياقي، التعريف.** تعريف تعبير ما بشرح منظم لطريقة إعادة صياغة كل الجمل التي يتوجب استخدام التعبير فيها. التعريفات السياقية أكثر شيوعا من التعريفات المباشرة، التي تعيد صياغة التعبير بشكل منفصل. إنها تدعم الرؤية التي تقر أن الجمل عوضا عن الألفاظ وسائل المعنى الأساسية.

في عام 1813 دافع بنتام عن التعريف السياقي أو «التعريف عبر إعادة الصياغة» بوصفه طريقة ملائمة لمعاملة تعبيرات مناسبة دون ما حاجة إلى افتراض أشياء متخيلة يبدو أنها تشير إليها. بعد ذلك بثلاثين عاما، طبق بول هذه الفكرة في الرياضيات، فأسس ما يسمى بنهج العوامل. العوامل المألوفة هي علامة الناقص، علامة الجذر التربيعي، البادئة «لو» اختصارا للوغاريتم، «جا» و«جتا» في حساب المثلثات. لقد حاكى بول الضرب، كما لو أن «– س» ، ?س، «لو س»، والبقية نتاجات عددية تشبه «5 س»، بحيث تكون قابلة للمداولة الجبرية العادية. لقد طبق الفكرة على العوامل في حساب التفاضل والتكامل، حيث أضحت إجراءا قياسيا.

مذهب رسل (1905) في الأوصاف الذي يعتبرها «رموزا غير مكتملة» تعريف سياقي شهير استلهمه وفق قوله من نهج العوامل. لقد أراد أن يحتاز التعبير «الشيء x حيث "Fx"، رمزيا «(*x)Fx'، على معنى، بصرف

النظر عن وجود مثل هذا الشيء المتفرد. في حالة ما تقوم «G(*x)Fx'» بتمثيل السياق الأعمق لـ «(*x)Fx'»، ومن ثم جملة السياق الأعمق المتعلقة بالشيء المزعوم، فإن رسل يعرف «G(*x)Fx'» على النحو التالي:

ثمة شيء y يتصف بأنه G بحيث أن أي شيء x يتماهى مع x إذا وفقط إذا Fx.

و.ف.كيو.

Bertrand Russell, 'On Denoting', Mind (1905); repr. in R.C. Marsh (ed.), *Bertrand Russell: Logic and Knowledge* (London, 1965).

* **السياقية**. ارتهان جوانب أساسية في اللغة (أو الفكر) بمحيط اللغة أو الواقع؛ أيضا فإنها تسمى انعكاسية ـ النموذج العيني، حيث الأنوية أحد أنواعها. يمكن استخدام أي تعبير لغوي مرات عديدة. مثال ذلك أنه ليست هناك سوى كلمة إنجليزية واحدة «mother'» ("أم") (نمط الكلمة) وجملة واحدة «To day is her birthday'» ("اليوم هو عيد ميلادها") (نمط الجملة)، ولكن هناك العديد من المنطوقات منهما (نماذج عينة للكلمة، ونماذج عينية للجملة). *المشار إليه في حالة التعبيرات المفردة، قيم صدق الجمل، والقوة الإنطاقية التي يحتازها المنطوق ترتهن غالبا بسياق الاستخدام. من تشير إليه لفظة «هي» يتوقف على السياق اللغوي أو الحسي للمنطوق، ومن تشير إليه «أمي» يرتهن بمن قالها. صدق «اليوم هو عيد ميلادها» يتوقف على تاريخ اليوم، والغاية من هذا القول (بوصفه عذرا لرفض دعوة ما مثلا) يتوقف على جوانب أخرى من السياق. معنى الكلمة أو الجملة الغامضة أيضا يرتهن بالسياق (مثال، ['He went to the bank" التي قد تعني أنه ذهب إلى المصرف أو إلى ضفة النهر]، و «Flying planes can be dangerous' [التي قد تعني أن الطائرات المحلقة، أو التحليق بالطائرات، قد تكون، أو يكون، خطرا]). وفق بعض النظريات، مثال نظرية تشارلز ترافس، ثمة نوع من السياقية، الحساسية بالمناسبة، أو *البرانية تؤثر في كل استخدامات اللغة. النظرية السياقية في *المعنى سوف تحاول جعل كل ذلك صريحا، عبر طرح قواعد يمكن وفقها تحديد المعنى، الإشارة، قيم الصدق والفعل اللغوي وفق نمط الجملة وسياق الاستخدام.

ل.ف.س.

*العينيات الأنوية.

R.M. Galr, 'Indexical Reference, Egocentric Particulars, and Token-Reflexive Words', in P. Edwards (ed.), *Encyclopedia of Philosophy* (New York, 1967).

* **سيكتوس امبيريكوس (ق.م. حوالي 200).** مرتاب وطبيب. لا نعلم عن حياته أي شيء تقريبا، وقد كتب عددا من الأعمال في تاريخ الحركة الارتيابية المعقد. الأعمال التي بقيت هي:

Outline of Pyrrhonism; Against the Dogmatists; Against the Professors

عادة ما يجمع الأخيران معا تحت عنوان *Against the Mathematicians*، أي ضد كل من يزعم أن لديه معرفة تقنية. يطرح الكتاب الأول تصورا لفلسفة بيرون، ويشتمل على مقارنة *للبيرونية مع تنويعات من *الارتيابية الأكاديمية. العملان الآخران يفحصان بالتفصيل مختلف الزاعم الدوجماطيقية في الفنون والعلوم والاستراتيجيات الارتيابية التي قد تستخدم لتقويض الثقة فيها. لذا فإن هذه الأعمال تشكل منجما من المعلومات عن الكثير من المدارس الفلسفية القديمة. يدافع سكتوس عن أفضلية *الارتيابية على *الأكاديمية، رغم أن الفرق بينهم موضع جدل بين البحاث. رغم أن سيكتوس ناقد مثابر لكل المواقف الفلسفية، فإنه يعتقد أن الارتيابية تخدم مقصدا عمليا، تخدير الروح الناشئ عن التخلي عن طلب المعرفة من أي نوع.

ل.ب.ج.

Julia Annas and Jonathan Barnes (eds.), *The Modes of Scepticism* (Cambridge, 1985).

Jonathan Barnes, *The Toils of Scepticism* (Cambridge, 1990).

Philip P. Hallie (ed.), *Sextus Empiricus* (Indianapolis, 1985).

* **السيكولوجية الشاملة**. مذهب في طبيعة الواقع الزمكاني يقر أن كل شيء زمكاني يحتاز على جانب ذهني أو «باطني». قليل من أنصار هذا المذهب سوف يسعدون بالقول إن رؤيتهم تقر أن لكل شيء، حتى العصي والأحجار، عقلا. عوضا عن ذلك، فإنهم يرغبون في إقرار أنه قد تكون هناك درجات متنوعة تحتاز وفقها الأشياء على جوانب *ذاتية أو شبه واعية، وهذا أمر يختلف كثيرا عما نختبره بوصفه وعيا. العقل المكتمل لا يحتازه إلا كائن بتعقيد الإنسان. من جهة أخرى، يصعب أن نحدد بدقة مدى احتياز كل الأشياء الزماكنية على جوانب «ذهنية» باطنة. يشعر معظم أشياع هذا المذهب بأنهم مرغمون على القيام بذلك لأنهم لا يرون كيف يمكن للذهني أن يكون مسببا أو مكونا من أشياء ليست ذهنية.

ب.جي.ب.ن.

*وحدة الوجود.

T. Nagel, *Mental Questions* (Cambridge, 1978), ch. 13.

B. Spinoza, *Etthics*, in *The Ccollected Works of*

Sppinoza, i , ed. And tr. E. Curley (Princeton, NJ, 1988).

*** سيلرز، روي وود (1880–1973).** واقعي نقدي، طبائعي تطوري، مادي، واشتراكي أمريكي درّس في جامعة ميتشجان. المعرفة عنده نشاط يتعلق بأشياء خارجية، كونها تكشف عن الأشياء عبر الأفكار، ومن ثم فإنها تتجاوز الكائن العضوي العارف. «يثار المركب الحسي في الدماغ بسبب إثارة منمذجة للأعضاء الحسة ويقوم بوظيفة ترشيد الاستجابة. لمثل هذا الترشيد دور ترانسدنتالي... لكننا لسنا في حاجة لفهم هذا بطريقة صوفية». *الطبائعية التطورية ليست ردية، لأن الطبيعة تمر بها تغيرات تراكبية تنبثق عبرها نماذج جديدة. «المادة... توجد بذاتها، وسوف أفكر فيها عبر مقولة «الجوهر» لا العملية. عند سيلرز *الاشتراكية حركة ديمقراطية تروم تأمين تنظيم اقتصادي في المجتمع يحقق القدر الأعظم الممكن في كل وقت من العدالة والحرية السياسية». يعترف ابنه، ولفرد سيلر، بعلاقته الفلسفية الحميمة بأبيه، رغم أنه كتب وفق أسلوب جيل مختلف.

ب.هـ.هـ.

***النقدية، الواقعية؛ المادية.**

Symposium in Honor of Roy Wood Sellars (Philosiophy and Phenomenological Research, 15; 1954).

*** سيلرز، ولفرد (1912–89).** فيلسوف أمريكي اشتهر ببحثه المتعمق في الميتافيزيقا وفلسفة العقل. يميز بين الصورة الذهنية عند الإنسان بوصفه كائنا ذا معتقدات، رغاب، ومقاصد، والصورة العلمية له بوصفه كائنا متجسدا عرضة لدراسة الفيزياء والكيمياء الحيوية، والفسيولوجيا. مهمة التوفيق بين هاتين الصورتين مشكّلة أساسية في فلسفة العقل. تتميز مقاربته لهذه الإشكالية بتصوره السلوكي للفكر والمعنى عبر الدور الوظيفي للكينونات اللغوية. (*الوظيفية). الفكر كلام دخلي ينمذج على غرار الكلام العلني، والكلام العلني ممارسة للقدرة على استخدام الألفاظ والجمل بشكل مناسب في علاقتها بالعالم وببعضها البعض. لذا لا شيء معارض للعلم يركن إليه.

أو.ر.جي.

W. Sellars, *Essays in Philosophy and Its History* (Dordrecht, 1974).

*** السيميوطيقا (علم العلامات).** النظرية العامة في *العلامات. يميز بيرس بين ثلاثة أنواع من العلامات: الأيقونات التي تشبه الموضوعات التي تعيّن (مثال اللوحات الطبيعية)، والعلامات الطبيعية (مثل السحب التي تدل على المطر)، والعلامات العرفية (مثل الأحمر للخطر، ومعظم الكلمات على الأقل). عادة ما تقسم السميوطيقا إلى ثلاثة حقول: *السيمانتكس الذي يدرس الدلالات، و*السينتاكس الذي يدرس البنية («النحوية» السطحية والعميقة)، و*البراجمتكس، الذي يتعامل مع مقاصد وآثار واتصالات بعد - لغوية.

أي.جي.ل.

C.W. Morris, *Signification and Significance* (Cambridge, Mass., 1968).

*** سينتاكتكس** (syntactics). دراسة أنواع التعبير في اللغة والقواعد التي تحكم التوليف بينها. اقترح فريجه في تطوير المنطق الحديث نظرية في التصنيفات السنتاكتية يمكن تطبيقها على اللغات الطبيعية. وفق ترميز اجدوكويفتش، المقولاتان الأساسيتان هما الجمل (S) والحدود الفردية .(N) من أي مقولتين A,B يمكن تشكيل المقولة الجديدةA/B التي تشتمل على كل تعبيرات التي يمكن توليفها باستخدام صور As, BsC

ل.ف.س.

*البراجماتية، السيمانتكس.

K. Ajdukiewicz, "On Ssyntactical Cooherence", *Review of Metaphysics* (1966-7).

*** سينت سيمون، كلود - هنري دي روفري، كونت دي (1760–1825).** أب *الاشتراكية الفرنسية، تحمس لفلسفة *التقدم، حيث وفر رابطا (فرنسيا) بين *متفلسفي القرن الثامن عشر ودعاة التقدم العلمي والتقني في القرن التاسع عشر، خصوصا كومت، الذي كان أحيانا أحد حواريه ومساعديه. فصّل سينت سيمون موقفه أساسا وفق حالة واحدة، ظهور المجتمع الحديث من النظام الإقطاعي في العصور الوسطى. مثل كثير ممن عاشوا خلال الثورة الفرنسية، لم يرد أن ينكر كل فضائل وثوابت المسيحية التقليدية؛ لكنه رأى أن كل مثل هذه المجتمعات تحمل بذور فسادها، وهي تفشل بطريقة ما في تلبية حاجات الطبقات المهيمنة اقتصاديا واجتماعيا. أوربا ما بعد العصور الوسطى إنما تحكي قصة ظهور التجار والمنتجين المستقلين، الصراع مع القوى المكرسة، وحسم صعب للصراع. كون هذه الأفكار تبدو مألوفة نتيجة مباشرة لتأثيره في ماركس.

م.ر.

F.E. Manuel, *The New World of Saint-Simon* (Cambridge, Mass., 1956).

C.H.-Saint-Simon, *Selected Writings, tr. F.M. Markam* (Oxford, 1952).

*** سينسبري، مارك (1943–).** فيلسوف من لندن تخصص في الميتافيزيقا والمنطق الفلسفي. وعلى وجه الخصوص طور رؤية تقر أن للحقيقة درجات وأن

الموضوعات قد تكون غامضة داخليا: الحد الفاصل بين الجبل وسفحه غائم، وكذا شأن الحد الفاصل بينه وتلك المنطقة الغائمة، وبين الجبل وهذه المنطقة الغائمة الجديدة، وهكذا. إقرار أن نقطة بعينها على الجبل قد يكون صحيحا بدرجة ما، في حين أن هذا لا يعني أن له أجزاء صادقة وأخرى باطلة. (*مفارقة الكثيب). غير أن هذا يظل يستلزم ثلاثية حاسمة بين صادق على نحو مؤكد، وصادق على نحو متوسط (بأية درجة) وباطل على نحو مؤكد. لذا فإنه طور رؤية منقحة لا تحتاز وفقها المفاهيم، حتى مفهومي الصدق والبطلان، على حدود فاصلة.

أي.ر.ل.

*رسل.

R.M. Sainsbury, *Paradoxes* (Cambridge, 1988).

* **سينكاتوجرماتيك** (syncateormatic). حرفيا تعني ما يحمل مع (محمول آخر). هكذا يعرّف المنطق التقليدي الكلمة السينكاجرماتيكية بأنها لفظة تحول محمول بسيط أو أكثر إلى ما اعتقد أنه محمولا مركبا، كما في «لا إنسان»، و«أبيض وساطع». لم يعد للكلمة أي معنى اصطلاحي الآن، لكنها تطبق أحيانا على *الثوابت أو بعض التعبيرات *المحايدة من حيث الموضوع، مثال «لا» و«كل»، إذا»، «يكون»، «كان»، «ال».

سي.أي.ك.

N. Kretzmann and E. Stump (eds.), *The Cambridge Translations of Medieval Philosophical Texts* (Cambridge, 1988), i, 163-215.

A.J.P. Kenny and J/ Pinborg (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy* (Cambridge, 1982), ch.11.

* **سينيكا، لوكيوس انيوس (حوالي 2 ق.م . 65 ب.م.)**. رواقي، مدرّس نيرون، الإداري الرئيسي في الامبراطورية الرومانية مع بيروس 45-62 ب.م.، ومؤلف عشر Moral Discourses، Moral Epistles 124، مسرحية ساخرة عن كلوديوس، تسع تراجيديات، وعمل في الفلسفة الطبيعية. في أسوأ الأحوال سينيكا فيلسوف غير أصيل وصاحب أسلوب متكلف. في أفضلها، يكتب في Moral Epistles و Moral Discourses (لاحظ خصوصا "De providentia" أطروحة رواقية في المعاناة، و "Ad Marciam de consolatione"، الموجهة إلى أم مات اولادها)، بحيوية ووضوح وبراعة مقنعة لا تضاهى في الفلسفة: الفلسفة خيرية عملية؛ العواطف المتأججة شر؛ الخيرات الخارجية لا قيمة لها في النهاية؛ الحياة جديرة بالعيش على نحو لامتناه؛ التراجيديا يمكن التغلب عليها أو تحملها. قيد إلى الانتحار بأمر من نيرون، شاهت سمعته وحياته بسبب تلميذه الشهير.

جي.سي.أي.ج.

*الرواقية.

V. Sorensen, Senecea: *The Humanist at the Court of Nero* (Edinburgh, 1984).

ش

* **المشيئة.** ملكة *الإرادة؛ أو شيء (يسمى أحيانا بفعل الإرادة) يعتبر نتاج مثل هذه الملكة.

في كثير من التصورات الثنائية والامبيريقية *للفعل، المشيئة شيء ذهني يسبب حركات جسمية في مناسبات الفعل البشري. ينتقد رايل مثل هذه التصورات. في الفلسفة المعاصرة، تناط بالمشيئة مختلف الأدوار، أحيانا هي نوع من *القصد. يظل ما تستبعده حجج رايل، ما إذا كانت المشيئة تستطيع أو ينبغي أن تقوم بأي دور في تحليل *الفعالية، مثار جدل.

جي.هورن.

*المحاولة.

Jennifer Hornsby, *Actions* (London, 1980), ch.4.

* **شافتسبري، إيرل، الثالث (1671–1713).** اسمه أنتوني آشلي كوبر، وقد عرف كسلفه، المبشر بالنزعة الإحسانية في القرن التاسع عشر، باسم شافتسبري. تعلم جزئيا تحت رعاية لوك المتطرف سياسيا (رغم أنه انتقد في فترة لاحقة لوك في نظريته الأخلاقية والابستمولوجية)، فكان ممثلا مبكرا، وإن لم يكن دوما ممثلا متسقا، لمذهب «الحس الأخلاقي» في علم الأخلاق، بل هو الذي استحدث هذه العبارة، وذلك في كتابه *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* (1711). في معظم الأوقات، وليس في جميعها، أكد الشعور عوضا عن العقل بوصفه مصدرا للأخلاق: إننا نستحسن أو نستمتع بالتفكر، الفضيلة، لأننا بطبيعتنا غيريون ولسنا مجرد أنانيين. أصبحت الأخلاق معه ذات توجه إنساني عوضا عن أن تكون ذات توجه إلهي، رغم أنه بمقدور الدين أن يشكل باعثا نحوها. أيضا، استبق إلى حد ما *البراجماتية التي ظهرت في نهاية القرن الثامن عشر.

أي.ر.ل.

S. Grean, *Shaftesbury's Philosophy of Religion and Ethics* (Athens, Oh., 1967).

* **التشاؤمية والتفاؤلية.** النظريتان الميتفايزيقيتان اللتان تقران أن العالم، على التوالي، أسوأ وأفضل عالم ممكن. وفق هذا المعنى الحرفي الكوزمولوجي. الأسوئية والأفضلية. تعد النظريتان محدثتين نسبيا، في الفكر الغربي على أقل تقدير، حيث تعود التفاؤلية إلى القرن الثامن عشر، والتشاؤمية إلى التاسع عشر. تاريخ المصطلحين نفسه إنما يعكس التطور الراهن للنظريتين. أصبحت «التفاؤلية» متداولة في فرنسا قرب منتصف القرن الثامن عشر، حيث راج مرادفها الإنجليزي قرب نهاية ذلك القرن. وبوجه عام، استخدم المصطلح لوصف موقف ليبنتز، خصوصا كما طوره في كتابه *Theodicee* (1710). أول استخدام موثق للمصطلح المعارض «تشاؤمية» ورد في رسالة كتبها كولردج عام 1794. بنهاية ثمانينيات القرن التاسع عشر كرست التشاؤمية نفسها اسما لنسق ميتافيزيقي. في كتاب شوبنهور *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1819).

ثمة إذن أسس تاريخية وأخرى تتعلق بجذر اللفظتين لاعتبار النظريتين الميتافيزيقيتين متضمنتين للمعنيين الأوليين لهاتين اللفظتين، وهذا ما سوف أفعله هنا، رغم أن الاستخدام الراهن أكثر غموضا، حيث تشيران إلى حد كبير إلى مواقف إيجابية أو سلبية تجاه الأشياء. تستخدم اللفظتان أيضا بطريقة أكثر دقة وعلى نحو ضيق للإشارة إلى قيمة الوجود البشري. بهذا المعنى الأنثروبولجي، تعد الأفكار الأفلاطونية والأرسطية في الكمال البشري تفاؤلية، في حين توجد إقرارات تشاؤمية في كتب اكليسستس وجوب، فضلا

عن *Oedipus at Colonus*، حيث يقول سوفكليس «ألا تولد هو أكثر شيء مرغوبية؛ وعلى اعتبار أننا رأينا الضوء، أفضل تال هو أن نموت في أسرع وقت ممكن».

أسست تفاؤلية ليبنتز الميتافيزيقية على علم لاهوته العقلاني. لقد عرف من البرهان الأنطولوجي أن الله، أكمل الكائنات، موجود؛ ويتعين على مثل هذا الكائن أن يكون قد خلق أفضل عالم ممكن، ومن ثم محتم أن يكون هذا هو ذلك العالم. يفسر النقص على اعتبار أنه ضروري لهذا الكل الذي يشكل الخصب الأكثر إمكانا. تماما كما أن الظلال مشترطة من اللوحة كي تعطي شكلا للضوء واللون.

عند شوبنهور، في المقابل، هذا عالم سيئ إلى حد أنه لو كان أسوأ بقليل لانتهى إلى فوضى. حتى الخيرات والأشياء السعيدة متطلبة لهذا الكل الذي يعد الأسوأ. أسس شوبنهور موقفه على نظريته الميتافيزيقية، رغم أنه غالبا ما يتغاضى عن هذا من قبل من هم أكثر ألفة بمقالاته الشهيرة منهم بأعماله الفلسفية الأساسية. في حين أن ميتافيزيقا ليبنتز عقلانية، ميتافيزيقا شوبنهور امبيريقية، مؤسسة على خبرة باطنية مباشرة بأجسادنا الحية مثل الإرادة أو الرغبة. لذا فإن الطبيعة الأساسية للعالم ليست كائنا غاية في الكمال، بل الإرادة، التي تقتات على نفسها. الرغبة إيجابية، والرضا هو سلب تعليق الرغبة. لذا فإن العالم خطأ، أخلاقيا، وبسبب تغلب الألم على المتعة؛ وليس ثمة أمل في إصلاحه، لأن الخلل كامن في الجوهر لا في أي عرض أو شكل من أشكال العالم. يطور شوبنهور هذا المبدأ بالركون إلى كانت: النظامية والخيرية والرضا الظاهرات في العالم لا تأتي من ماهية العالم نفسه، بل من فعل التشييد المتطلب لجعله قابلا للإدراك الحسي، وقابلا لأن يكون عالما معاشا أصلا. أيضا فإنه يستلهم رؤيته من البوذية والهندوسية، اللتين يعتبرهما أديانا تشاؤمية أساسا. في مقابل اليهودية والإسلام اللذين يعتبرهما أديانا تفاؤلية. على ذلك يبدو أنه يلحظ أحيانا أن معظم الأديان، مثل المسيحية، تشتمل على عناصر تفاؤلية وتشاؤمية؛ إنها تشاؤمية بدرجة أو أخرى فيما يتعلق بالعالم وتفاؤلية بدرجة أو أخرى بخصوص العالم الآخر أو الحقيقي.

بينما لم تكن التشاؤمية والتفاؤلية مسائل محورية في الفلسفة، راجت التشاؤمية إلى حد في ألمانيا قرب نهاية القرن التاسع عشر، خصوصا بسبب كتاب ادوارد فون هارتمان المفصل *Philosophy of the Unconsciousness* (الذي ترجم إلى الإنجليزية عام 1844)، الذي يطور تشاؤمية شوبنهور، محاولا ترصيعها بعناصر هيجلية. لم يبد الفلاسفة الأنجلوأمريكيون اهتماما كبيرا بالنقاش المعني، باستثناء عمل سولي (انظر أدناه) وبعض الانتقادات الفطنة. كما في مقالة وليم جيمس «German Pessimism" (1875).»

ربما يكون أكثر شيء نتذكره بخصوص التفاؤلية الليبنتزية هو الرد الساخر عليها في كتاب فولتير *Candide* (1759). في حين أن تشاؤمية شوبنهور لم تنتج سخرية مماثلة. وهذا أمر جدير بالملاحظة بذاته. فقد ألهمت ردود أفعال نيتشه المؤثرة، بدءا بكتابه *The Birth of Tragedy* (1872)، الذي يقبل إلى حد كبير تشاؤمية شوبنهور، رغم أنه يجعلها متسامية عبر مثال الحياة التراجيدية. غير أن نيتشه في أعماله الأخيرة يبدو عدائيا؛ فبينما يوافق بوجه عام على وصف شوبنهور للإرادة، فإنه يعارض بشدة موقفه السلبي بتوكيدية مستمتعة.

رؤى نيتشه المستفزة في الحقيقة يمكن أن تعد أيضا رد فعل لشوبنهور. ذلك أنه بينما كان شوبنهور تشاؤميا بخصوص العالم، كان تفاؤليا بخصوص المعرفة والحقيقة. ذلك أنه يرى أن تحقيق أي خير إنما يتم عبر المعرفة. إما في التأمل الجمالي اللاإرادي المؤقت، أو في التبصرات التي تفضي إلى الإبطال الزاهد والنرفانا، الخير الأعظم والأبقى. باختصار يقوم نيشته بعكس كل هذا؛ إنه تفاؤلي ميتافيزيقيا، لكنه تشاؤمي ابستمولوجيا، يحذر من مخاطر حياة المعرفة والحقانية.

د.بير.

*الحياة، معنى.

A.O. Lovejoy, *The Great Chain of Being* (Cambridge, Mass., 1936).

P. Siwek, 'Pessimism in Philosophy' and 'Optimism in Philosophy' in *The New Scolasticism* (1948).

J. Sully, Pessimism: *A History and a Criticism* (London, 1877).

* **الشبح في الآلة.** يقر جلبرت رايل في كتابه *The Concept of Mind* أن الموروث «الديكارتي» يمثل الجسم البشري على أنه شيء مادي صرف (الآلة) و*العقل البشري بوصفه شيئا لا ماديا صرفا (الشبح) يقطن بطريقة ما الجسم و«يعمل» من الداخل. «الشبح في الآلة» هو تعبير رايل الساخر لوصف هذه الصورة التي يجادل بأنها مضللة.

ج.جي.و.

*النفس؛ الأشخاص؛ الذاتية؛ المقولي، الخطأ.

G. Ryle, *The Concept of Mind* (London, 1949), 15 ff.

* **شبه الذاكرة.** مفهوم *ذاكرة اصطناعية، يعرّف بحيث لا تكون هناك حاجة لأن يكون شبه المتذكرين ضمن الحدث الأصلي. س شبه يتذكر ص إذا وفقط إذا حدثت ص، ويبدو أن س يتذكر شيئا شبيها بـ ص، والتذكر البادي يتوقف سببيا على حدوث ص بطريقة مناسبة. إن هذا لا يشترط أن يكون س قد شهد ص. مفاد الفكرة هو تجنب تهم الدائرية في التحليل السيكولوجي *للهوية الشخصية.

ب.ف.سي.

S. Shoemaker, Persons and their Pasts", *Ammerican Pphilosophical Quarterly* (1970).

* **شبه الواقعية.** اسم حديث لموقف شبيه بموقف هيوم: رغم أن الاحكام لا تحتاز حقيقة على موضوع مستقل، فإنها تسلك من وجهة نظر الحاكم كما لو أنها تحتاز عليه. وعلى نحو أكثر خصوصية، هذا اسم برنامج بحثي يحاول، دون افتراض واقع مستقل تتعلق به مجموعة من الأحكام، تفسير واقتناص العلاقات الاستدلالية ذاتها القائمة بين هذه الاحكام التي كان لها أن تقوم بينها لو كانت تحتاز على شروط صدق مستقلة من ذلك القبيل.

ر.هـ.

*الأخلاقية، الواقعية.

Simon Blackburn, *Essays in Quasi-Realism* (Oxford, 1993).

* **الشجاعة.** *فضيلة لا غنى عنها للحياة الخيّرة: جاهزية للاستمرار في تنفيذ مشروع ما رغم مخاطر الألم، الإصابة، الموت، التقريع، أو فقد المهابة الشخصية. وفق طبيعة عالم الحياة البشرية، ثمة عدد قليل من المشاريع الجديرة بالتنفيذ تعد ممكنة نسبة إلى الذين لا يبدون استعدادا لتحمل مخاطر يمكن تنكبها: لا تفضي مثل هذه السياسة (على مستوى الحياة اليومية) إلى أبوية، لكنها تفضي إلى القليل من الترحال، والقليل من المغامرات في العمل واللهو؛ أيضا فإنها لا تفضي (في المواقف المتطرفة) إلى مواجهة الاستبداد، ولا معارضة الإجحاف. كي يكون الفعل شجاعا، في مقابل كونه متهورا، متصلبا أو عنيدا، يتوجب أن تكون المخاطرة معقولة في علاقتها بالهدف، كما يتوجب أن يكون الهدف نفسه جديرا بأن يسعى وراءه.

ر.و.هـ

Peter Geach, *The Virtues* (Cambridge, 1977).

* **الأشخاص.** وفق رؤية وظيفية صرفة، حيازة مدى من القدرات السيكولوجية المحددة شرط ضروري وكاف لكون الكائن شخصا. الخصائص المعنية قابلة للتحديد *قبليا عبر الإشارة إلى مفهومنا للشخص. تعريف لوك للشخص باعتباره كائنا مفكرا، يعقل ويتأمل، وقادرا على اعتبار نفسه نفسه، ذات الشيء المفكر في أزمنة وأمكنة مختلفة، مثال على ذلك. وفق هذه المقاربة، ليس ثمة سبب يحول من حيث المبدأ اعتبار شيء صنعه الإنسان أو نفس لامادية شخصا، طالما استوفيت الشروط الوظيفية. من منحى أخر، الكائن البشري الذي لحق الضرر بدماغه والذي تعوزه القدرات المعنية سوف يخفق في أن يكون شخصا.

يزعم ديكارت أن الشخص مركب من جسم ونفس. اعترض البعض بأن الأنفس اللامادية ليست مشروعة بسبب الصعوبات الخاصة بتحديد شروط الفردية والهوية لها. في المقابل، يقترح ب.ف. ستراوسن أن مفهوم الشخص مفهوم «أولي»، بمعنى أنه نوع من الكينونات بحيث يمكن تطبيق محاميل تعزو أوضاعا واعية وأخرى تعزو أوضاعا جسمية على فرد مفرد من نوع مفرد.

أكثر أمثلة الأشخاص ألفة بهذا المعنى هي الكائنات البشرية. يزعم البعض أن الأشخاص وحدهم الذين يمكن أن يكونوا أشخاصا، أو بطريقة أكثر تواضعا، يتوجب على الأشخاص أن يكونواعلى الاقل حيوانات من نوع ما. وفق ما يسميه ديفيد وجنز الرؤية الحيوانية في الأشخاص، الشخص أي حيوان يحتاز بمقتضى حيوانيته على القدرة البيولوجية على التمتع بقائمة لامتناهية من الصفات السيكولوجية. يتوجب رصد القائمة بالإشارة إلى فئة الأشخاص الواقعيين.

تعد نظرية الصفات اللاحيوانية في بعض أوجهها أكثر قصرية من المقاربة الوظيفية الصرفة. إنها تستبعد الأشخاص من غير الحيوانات، بل إنها لا تسمح حتى بأن يكون الاحتياز على الصفات السيكولوجية المعدودة كافيا لكون الحيوان الفرد شخصا؛ يتوجب أن يكون الحيوان عضوا في نوعه. من جهة أخرى، فإن هذه النظرية أكثر مرونة من المقاربة الوظيفية الصرفة في كونها لا تستبعد من فئة الأشخاص الكائن البشري الذي لحق الضرر بدماغه وفقد القدرات السيكولوجية المتضمنة في التعريف الوظيفي.

أكثر التحديات جدية التي تواجه رؤية الصفات الحيوانية إنما تنجم عن اعتبار مكونات الهوية الشخصية. إذا كانت استمرارية الحيوان الذي يشترك معه الشخص في مادته لا تعد كما يرى لوك شرطا ضروريا ولا كافيا لاستمرار الشخص، لن يكون بمقدور الشخص والحيوان أن يتماهيا. عند المتأثرين بلوك، يجب أن

تفهم *الهوية الشخصية على اعتبار أنها تكمن في الحصول على صور مختلفة من الاستمرارية أو الارتباطية السيكولوجية. يمكن أن يتعين الباعث على هذه المقاربة في اعتبارات أخلاقية والتأمل في حالات مربكة. من حقيقة أن الاستمراريات المعنية ليست مسألة كل شيء أو لا شيء، خلص البعض إلى أن الأشخاص يتنزلون منزلة قريبة لمنزلة النوادي والأمم. ثمة رؤية أخرى تقر أن الشخص هو ما يدعم القدرات السيكولوجية، أي الدماغ.

في دفاع نصير النزعة «الحيوانية» عن موقفه قد يجادل بأن التجارب الذهنية والتحليل المفهومي ليست أفضل وسائل التنظير بخصوص الهوية الشخصية. المرجعية الأكثر جدارة بالثقة لفهم طبيعة الأشخاص هي ما نعرفه عن طبيعة *الكائنات البشرية، حتى لو كانت هذه المقاربة تعرض نفسها لتهمة ضيقة الأفق. إذا كانت بعض أحداسنا المتعلقة بالحالات المربكة تتعارض مع أفضل نظرياتنا العامة في الأشخاص، فقد يحق لنا نبذ تلك الأحداس بوصفها منحرفة.

كيو.سي.

J. Lock, *An Essay Concerning Human Understanding* (Oxford, 1975), II, xxvii.

D. Parfit, *Reasons and Persons* (Oxford, 1984), pt.4.

P.F. Strawson, *Individuals* (London, 1959), ch.3.

D. Wiggins, *Sameness and Substance* (Oxford, 1980), ch.6.

*** الأشخاص، مبادئ التأثير في.** تقوّم بعض المبادئ الأخلاقية الخيارات وفق ما يسميها بارفت «معايير التأثير في الأشخاص»، التي تركن إلى آثار الاختيار في مصالح أفراد بعينهم. يكون الخيار أسوأ أخلاقيا من غيره وفق تلك المعايير فقط إذا كان أسوأ نسبة إلى فرد واحد على الأقل، كان له أن يكون أوفر حظا لو تم تبني الخيار البديل. يرى بارفت أن مبادئ التأثير في الأشخاص تعد في أفضل الأحوال مجرد جزء في نظرية الأخلاق المرضية كونها تخفق في تفسير لماذا تعد خيارات بعينها مؤثرة في عضوية ومصالح *الأجيال القادمة خاطئة. مثال ذلك، إذا كان الخيار بين سياسات طاقة آمنة وأخرى خطرة يحدد ما إذا كانت كارثة سوف تحدث وأية جماعة بعينها سوف توجد (حيوات أعضائها جديرة بالعيش) في المستقبل البعيد، فإنه لن يتسنى نقد الخيار الأول وفق معايير التأثير في الأشخاص، لأنه ليس هناك فرد سوف يكون أفضل حالا حال اختيار البديل الثاني.

أي.د.و.

*السكان.

D. Parfit, *Reasons and Persons* (Oxford, 1984), pt.4.

*** الشخصية، الحجة.** عند أرسطو *أغلوطة يقوم فيها «المرء بتوجيه حلوله ضد الشخص لا ضد حججه (*Sophistical Refutations*, 178b17)». يعتبر لوك هذه الحجة «طريقة للضغط على الشخص بنتائج مشتقة من مبادئه أو مسلماته» (*Essays Concerning Human Understanding*, IV. xvii.21). محاجة لوك الشخصية، رغم أنه لا يصفها بالأغلوطة، ليست إثباتا «مستمدا من أي من أسس المعرفة أو الاحتمال».

جي.وو.

**Risus sophisticus.*

John, Woods and Douglas Walton, Fallacies: *Selected Papers, 1972-1982* (Dordrecht, 1989), ch. 5 and 7.

*** الشخصية، الهوية.** الطريقة التي يشير بها الفلاسفة إلى الحقائق المتعلقة *بأشخاص المعبر عنها في أحكام هوية من قبيل «الشخص الموجود هناك الآن هو الشخص نفسه الذي كان هناك بالأمس»، وهي أحكام تصدق نتيجة لحقيقة بقاء الأشخاص عبر الزمن. تكمن الإشكالية في تحديد الشروط الضرورية والكافية لهذا النوع من الحقائق بطريقة مفيدة. تسمى هذه الشروط بمعايير الهوية الشخصية. ثمة إشكالية أخرى مرتبطة بهذا الأمر يثيرها بارفت تتعين في تحديد الحقائق المهمة الخاصة بمثل هذه الهويات التي يتوجب تضمينها في فكرنا التقويمي.

ليس ثمة إجماع بخصوص الإشكالية الأولى. لقد تبين أنه من الصعب إحداث موازنة بين الأحداس الناتجة عن حالات متخيلة، مثال عمليات زرع الدماغ، تشير إلى حاسمية الاستمراريات السيكولوجية، في مقابل ممارساتنا في ملاحقة الأشخاص فضلا عن موقف من مفهوم لهويتنا بوصفها أشياء عينية يبدو أنه يربطنا بشيء حقيقي.

يمكن تصنيف النظريات بسبل مختلفة؛ أحدها بين النظريات التي تطرح المعايير بألفاظ سيكولوجية وتلك التي لا تقوم بذلك. هناك أيضا تصنيف يعتبره بارفت مهما يقسم النظريات إلى نظريات تعتبر الهوية الشخصية قابلة لأن ترد إلى استمراريات أخرى وتلك التي لا تقوم بذلك. التصنيف الثالث يقسمها إلى نظريات تربط الشخص بأشياء مستمرة، الجسم، الدماغ، أو النفس مثلا، ونظريات لا تقوم بذلك.

نظرية لوك المؤثرة من هذا النوع الأخير. إنه يقترح أن الأشخاص قادرون أساسا على الوعي الذاتي، وأنه يتوجب تحليل الهوية وفق *الوعي. يقر التأويل

التقليدي لهذه النظرية أن الشخص يتماهى بأية مآثر يتذكرها باعتبارها مآثره. معيار الذاكرة. المبدأ السلبي الذي يقره مفاده أن الوعي لا يرتبط ضرورة بالجسم أو النفس.

تدافع الاستراتيجية المحدثة لمذهب لوك عن رؤية لوكية معدلة. لتنكب دوائر مفرغة محتملة في استخدام مفهوم الذاكرة تشكل مفاهيم سيكولوجية معرّفة صراحة دون استخدام مفهوم الهوية الشخصية. هكذا تضعف استمراريات الكينونات السيكولوجية المشترطة. بنية النظرية أكثر تركيبا كي يتسنى لها التعامل مع إشكالية الشطر.

تشترط المقاربة الأساسية البديلة لهذا الموروث استمرار شيء أساسي يمكّن الشخص من البقاء. تقر الرؤية الديكارتية أن لدينا أنفسا لامادية ونبقى ما بقيت أنفسنا الفردية. على ذلك، ثمة رؤى أكثر رواجا تقر أن الاستمرارية المشترطة يتوجب أن تكون مادية. يقر أحد المقترحات، كان تبناه وليمز، أن الشخص مرتبط بجسده. إن هذا يناسب الحالات الواقعية، لكنه يثير حكما مخالفا للبداهة حين نعتبر الحالات المتخيلة. ثمة نظرية متعلقة دافع عنها ويجنز مفادها أنه من الخطأ السماح على طريقة أشياع لوك بأي تمييز بين الشخص والحيوان. الهوية الشخصية وفق هذه الرؤية حالة من حالات الهوية الحيوانية.

ثمة تصور مادي بديل يرى أن الشخص مرتبط بذلك الشيء المادي (يفترض أنه الدماغ) الذي يدعم قدرات الشخص السيكولوجية الأساسية. إن هذا يناسب بطريقة أفضل أحداسا بعينها، مقارنة بالنظريات الجسمية، لكنه يواجه إشكالية تفسير لماذا لا تكفي الاستمراريات السيكولوجية المؤسسة بطرق أكثر تطرفا لبقاء الشخص.

أدت صعوبة تشكيل نظرية مرضية إلى إعادة اعتبار المناهج التي طبقها الفلاسفة، وقد شجع على ذلك نقاش بارفت لما إذا كانت الهوية الشخصية أمرا مهما. إنه يجادل بسبل مختلفة أنها ليست كذلك، ومن ضمن تلك السبل أن تقسيم الدماغ بالإضافة إلى عملية الزرع، سوف يكون من شأنه أن يوفر ما هو مهم، لأنه ينتج متنافسين، ولايحافظ على الشخص الأصلي. لذا، فيما سيتنتج، فإن الهوية ليست مهمة. كثيرون لا يوافقون على خلاصة بارفت، ويرغبون في إعادة تقصي النهج الذي أفضى إليها.

لم تفض هذه الأبحاث إلى اتفاق، وكل النظريات التي قمنا بوصفها في حال تطور نشط.

ب.ف.س.

H. Noonan, *Personal Identity* (London, 1989).

D. Parfit, *Reeasons and Ppersons* (Oxxford, 1984), esp. pt.3.

S. Shoemaker and R. Swinburne, *Personal Iidentity* (London, 1984).

P.F. Snowdon, "Persons, Animals, and Ouurselves", in C. Gill (ed.), *The Person and the Human Mind* (Oxford, 1990).

*** الشرور البشرية.** المعاناة الناجمة عن خيارات بشرية خاطئة أخلاقيا. الشرور البشرية إذن تقابل أحيانا بالشرور الطبيعية، الناتجة عن كوارث من قبيل الزلازل. تستخدم كلمة «شرور» (خصوصا في القرون المبكرة) مرادفا لأشكال متطرفة من الأفعال الشائنة أخلاقيا. وفق هذا الاستخدام، يعد تحليلها مهمة من مهام فلسفة الأخلاق الدنيوية.

تتعين إحدى الإشكاليات التي تناقش أحيانا فيما إذا كان بمقدور الناس أن يختاروا اختيارا عقلانيا شرورا بوصفها كذلك. يجادل البعض، مثل فرانسس هتشسون وجوزيف بتلر، بأن الناس لا يقومون باختيار الشرور بوصفها كذلك بل يسعون لتحقيق مصالحهم، أو يكافحون من أجل قضية ما يجدون فيها أنفسهم، على حساب مصالح غيرهم، وما الشرور إلا نتيجة مصاحبة لتلك المساعي. بيد أن تجربة القرن العشرين تقترح أن الناس قد يختارون الشرور من أجل ذاتها. الواقع أن ثمة رؤية لاهوتية أورثودكسية تقر أن في كل الكائنات البشرية طبيعة السقوط وأنه لا مناص من أن يختاروا الشر ما لم تكن لديهم حوافز قوية تمنعهم و/أو قامت الدولة أو الدين بفرض عقوبات تردعهم.

حين يستلزم المصطلح «شر» ميتافيزيقا مؤلهة، فإنه يثير إشكالية أخرى تتعلق بكيفية اتساق الشر مع وجود إله رحيم كلي القدرة. ثمة نظريات ميتافيزيقية متعددة يمكنها تفسير وجود الشر. تقر إحداها أن الشر لا يوجد حقيقة، بل هو مجرد وهم، وثمة نظرية أخرى تقر أن الشر جزء ضروري من كل خيّر، تماما كما أن المساحات المعتمة في اللوحة قد تسهم في كمال الصورة الكلية. أيضا، ثمة رؤية طورها الأكويني، مفادها أن الشر عوز خيرية تناسب شيئا ما، تماما كما أن العمى عوز لخير العين. غير أن تلك الرؤى تبدو مجحفة في حق واقع الألم والمعاناة.

ر.س.د.

*المحافظية؛ الشر، مشكلة.

Keith Ward, *Rational Theology and the Creativity of God* (Oxford, 1983).

* **الشر، مشكلة**. في المسيحية وأديان غربية أخرى، يفترض أن الله كلي القدرة (أي يستطيع القيام بكل ما هو ممكن منطقيا)، وكلي العلم (أي يعلم كل شيء يكون علمه ممكنا منطقيا)؛ على ذلك، يتجلى أن ثمة شرا (مثال الألم وسائر أنواع المعاناة) في العالم. يجادل الملحدون أنه على اعتبار أنه بمقدور كلي القدرة أن يحول دون وقوع الشر لو أنه اختار ذلك، سوف يكون بمقدور كلي العلم أن يعلم كيف ينجز ذلك والكائن كلي الخير سوف يختار دوما القيام بذلك، ما يعني أنه ليست ثمة *إله من هذا النوع المفترض. لقد شكلت مشكلة الشر أقوى اعتراض ضد المؤلهة التقليدية. مفاد رد المؤلهة المعتاد على هذا «الاعتراض» هو إنكار أن الكائن الكامل سوف يختار دوما منع الشر، بل إن سماحه ببعض بالشرور سوف يمكّن من خيرات أعظم. إذا سمح الله بوقوع الشر، فلأنه من المستحيل منطقيا جلب خيرات أعظم بسبل أخرى. ثمة مؤلهون يرتؤون أن بشريتنا تحول دون معرفة أي خيرات أعظم سوف تجلبها الشرور التي يحتاجها عالمنا. بيد أنه من المنافي للعقل أن نعتقد في وجود أي من مثل تلك الخيرات دون إظهار لطبيعتها، أي بدون نزعة *تبرير ـ شرية. «الدفاع عن حرية الإرادة» تعليم مركزي عند معظم أنصار تلك النزعة. يقر هذا الدفاع أن الخير الأعظم الخاص ببشر أحرار في الاختيار بين الخير والشر لا يتضمن وجود أي شخص أو حتى إله، يحول دون جلبهم الشر. النزعة التبرير ـ شرية في حاجة إلى دفاع آخر أو أكثر لتفسير سماح الله بشرور ليست من مسؤولية البشر، من قبيل آلام مرض لا نستطيع في الوقت الراهن منعه. يقر «الدفاع الأعلى مرتبة عن الخيرات» أن مثل تلك الشرور تعطى الناس، استجابة لها، فرصة القيام بأعمال بطولية تنم عن الشجاعة، الصبر، التعاطف، وهذه فرص ما كان لهم أن يحصلوا عليها بسبل أخرى. لكن هذا يظل عاجزا عن تبرير قيام الله بالسماح بمعاناة البعض (مثال الأطفال الذين يتعرضون للضرب العنيف) في سبيل نفع آخرين (احتياز الوالدين، القائمين على الخدمة الاجتماعية، الخ. على اختيارات حرة). قد يجادل المؤمن ردا على ذلك بأنه من حق الله الذي يهبنا الحياة أن يسمح بمعاناة البعض لوقت محدود، وأن هذا حق خاص بالله بمقدوره أن يستعمله تحقيقا لمقاصد خاصة، وأن هناك باستمرار إمكان التعويض في الحياة الآخرة. يتعين لب المشكلة فيما إذا كانت مثل هذه الدفوع تناسب التعامل مع أنواع وقدر الشرور التي نجدها حولنا.

ر.ج.س.

*الشرور البشرية.

M.M. Adams and R.M. Adams (eds.), *The Problem of Evil* (Oxford, 1990).

A. Plantiga, *God, Freedom and Evil* (London, 1975), pt. 1a.

R. Swinburne, *The Existence of God* (Oxford, 1979), chs. 9-11.

* **الشرعية**. تحاول نظريات الشرعية طرح أسباب تسوغ جدارة دولة ما بولاء مواطنيها. في تحليل شهير، يحدد ماركس فيبر ثلاثة مصادر للشرعية. المواريث والعادات، إجراءات قانونية ـ عقلانية (الانتخاب مثلا)، والكارزما الفردية. حيث نجد توليفة منها في معظم النظم السياسية. غير أن كثيرا من الفلاسفة أنكروا هذا المخطط، الذي لا يجيب عن أسئلة مهمة تتعلق بعدالة الدولة والحماية التي توفرها لرعاياها. تجادل هذه النظريات بوجه عام بأن شرعية الدولة ترتهن بحفاظها على *حقوق إنسانية بعينها، وهذا مبدأ غالبا ما يتم التعبير عنه عبر قدرة الدولة على استيفاء معايير يتوقع المرء أن تنبثق عن شكل من أشكال العقد الاجتماعي بين كائنات مستقلة. كلاسيكيا، عبّر عن هذا الموقف كل من هوبز، لوك، وروسو، وفي أزمنة أحدث نجده عند راولز، رغم وجود اختلافات مهمة.

ر.ب.ب.

D. Beetham, *The Legitimation of Power* (Basingstoke, 1991).

M. Weber, *Economy and Society*, G. Roth and C. Wittich (Berkeley, Calif., 1978), pt. 1, ch.3.

* **الشرط**. تقليديا، أية جملة تتخذ الصياغة إذا س ف ص.تسمى س المقدم، وص التالي. مثال ذلك:

(أ) إذا حدث إقبال على الإسترليني، ارتفعت معدلات الأرباح.

(ب) لو كان هناك إقبال على الإسترليني، لارتفعت معدلات الأرباح.

(ج) إذا كان هناك إقبال على الإسترليني، سوف ترتفع معدلات الأرباح.

عادة ما تنصف (أ) و(ج) معا بوصفهما جملا تقريرية، في حين تسمى (ب) *افتراضية.

بوجه عام تتعين إشكالية الفلاسفة في تفسير الشروط التي يصدق الشرط حال استيفائها. ثمة افتراض سائد لوجوب أن تكون س وص قضايا ـ صادقة أو بطالة ـ وبسبب تأثير المنطق الصوري، ثمة نزوع شطر افتراض أن شروط صدق الشرط هي ما يسمى شروط الاستلزام المادي، حيث س تستلزم ص ماديا فقط إذا كانت س

باطلة أو ص صادقة.

وفق هذا التأويل، البراهين التي تعد بوجه عام سليمة تكون سليمة؛ لسوء الحظ، يسري هذا أيضا على براهين تبدو غريبة. إذا أولنا «إذا» على اعتبار أنها استلزام مادي، يكون البرهان الذي تقر مقدمته «لم أرفع يدي» وتقر نتيجته «إذا رفعت يدي انتهى العالم» برهانا سليما. يجادل بعض الفلاسفة بأن هذا لا يقوض الافتراض سالف الذكر، بحيث لا يبين أن الشرط باطل، بل يبين فحسب أن إقراره مضلل. إقراره إنما يعني اقتراح (لا استلزام) شيء باطل. مثال وجود ارتباط بين رفعي يدي ونهاية العالم.

ثمة نهج آخر يركن إلى *العوالم الممكنة؛ صدق الشرط هو قيمة تاليه الصدقية في العالم الممكن الأكثر شبها بالعالم الواقعي الذي يصدق فيه المقدم. مثالنا باطل حتى لو لم أقم برفع يدي، لأنه (يفترض) في العالم الأكثر شبها بالعالم الواقعي الذي رفعت فيه يدي، لا ينتهي العالم.

أيضا ثمة نهج يركز على المقبولية (التي تعرّف عبر الاحتمال) عوضا عن الصدق؛ إذا س ف ص مقبولة طالما كان احتمال ص على افتراض س عال إلى حد كاف. ثمة اعتراض ضد هذا النهج مفاده أن قانون المعكوس. إذا س ف ص تستلزم إذا ليس ص ف ليس ص. يخفق وفق ذلك النهج. لكن هذا القانون لا يسري بطريقة تخلو من الغموض إلا في أمثلة من قبيل (أ): ما يوصف عادة بأنه معكوس (ج). «إذا كانت نسب الأرباح لا ترتفع، لن يكون هناك إقبال على الإسترليني» لا يتعلق منطقيا بها. على ذلك، لا يتضح نحويا وجوب أن يسمى هذا معكوسا لـ (ج)، كما لا تتضح الشاكلة التي يتوجب أن يكون عليها معكوس (ب).

يقترح هذا أن هناك تمييزا مهما بين (أ) من جهة و(ب) و(ج) من أخرى، وهذا مذهب يأخذ به ف.ه. دودمان. خلافا لمعظم المنظّرين، يعنى دودمان بالنحو، خصوصا بزمن الشرط. وفق رؤيته، (ب) و(ج) شروط. لكن الشروط ليست قضايا مكونة من قضايا، بل رسائل بسيطة على حد تعبيره. يشتمل الشرط على موضوع، وعبارته الشرطية محمول وليس قضية. إنه يمثل حكما على «تخيلات» حين «نتصور تكشف سلسلة سببية متصلة من الحوادث»، (ب) تضع في الماضي ما تضعه (ج) في المستقبل؛ إنها ليست قضايا، صادقة أو باطلة. في المقابل، فإن (أ) رسالة مركبة. إنها افتراضية، نوع من البرهان المكثف. من هنا جاء امتثالها لقوانين المنطق. على ذلك فإنها ليست قضية. يبدو أن غاية دودمان المتعلقة «بتقليص الصدق» تحتاز على أهمية فلسفية لا تقتصر على جمل «إذا».

م.سي.

F. Jackson (ed.), *Conditionals* (Oxford, 1991).

J.L. Mackie, *Truth, Probability and Paradoxes* (London, 1973).

D. Sanford, *'If P, then Q': Theories of Conditionals Past and Present* (London, 1988).

*** الشرطي، الاحتمال** *احتمال سحب ورقة كبة بشكل عشوائي من شدة كوتشينة هو 1/4؛ احتماله الشرطي، على افتراض أنها حمراء، هو 1/2؛ احتمال أن تكون بستوني الشرطي، على افتراض أنها حمراء هو صفر. يعرّف الاحتمال الشرطي للحدث E.

م.سي.

*** الشروط الفرضية.** الشرط الفرضي عبارة عن *شرط مقدمه باطل (عادة ما يعرف في الممارسة الفلسفية أنه باطل). في العادة يحتفظ بهذا المصطلح للفرضيات (التي ليست بدوال صدقة) التي لا تصدق بفضل بطلان مقدميها. التعميمات شبه القانونية تدعم الشروط الفرضية: هكذا تضمن «السكر يذوب في الماء» أنه «لو وضعت قطعة السكر هذه في الماء لذابت». لكن «كل العملات الموجودة في جيبي فضية» لا تستلزم «لو كان هذا السنت في جيبي لكان فضيا».

جي.جي.م.

N. Goodman, *Fact, Fiction and Forecast*, 4th edn, (Cambridge, Mass., 1983).

*** الاشتراكية.** يصعب إدراج كل المعتقدات الاجتماعية ـ الاقتصادية المختلفة التي يشار إليها باسم «الاشتراكية» تحت تعريف واحد. وفق أكثر معانيها عمومية، تشير الاشتراكية إلى رؤى من (1) يزعم أن *الرأسمالية تشتمل على مكامن قصور أخلاقية فادحة و(2) يناصر نوعا من الإصلاح الاجتماعي ـ الاشتراكي الثوري لعلاج تلك المكامن.

تظهر بعض العناصر التي تعد نمطيا فكرا اشتراكيا عبر كل تاريخ الفلسفة، مثل كتاب توماس مور Utopia وحتى كتاب Republic لأفلاطون. غير أن المصطلح «اشتراكية» استخدم أول مرة فيما يتعلق برؤى نقاد القرن التاسع عشر الاجتماعيين، مثال روبرت أوين، سينت سيمون، تشارلز فورر، وبيير برودون. كان أولئك النقاد يستجيبون لتفريط الرأسمالية المبكرة وإجحافها، ويشايعون إصلاحات من قبيل تغيير المجتمع إلى تجمعات صغيرة تحظر فيها *الملكية الخاصة ويعاد فيها

توزيع الثروة على نحو متطرف. أيضا فإن الاشتراكية تشكل جزءا مهما من فلسفة كارل ماركس و*الماركسية. عند الماركسية، تعتبر الاشتراكية مرحلة في التاريخ تتميز جزئيا بملكية الدولة لكل سلع رأس المال وبالتخطيط المركزي للاقتصاد. هذه مرحلة انتقالية في التاريخ بين الرأسمالية وآخر مراحل التاريخ، *الشيوعية، التي تتميز بالقضاء على كل الطبقات الاجتماعية ومن ثم نهاية الصراع بين الطبقات.

من ضمن مكامن الخلل الفادحة التي يزعم الاشتراكيون عادة أنها كامنة في الرأسمالية، التفاوت المجحف والهائل في الثروة، الدخل، الفرص، والقوة. مكامن الخلل الأخرى على الفردانية المفرطة، و*استغلال العمال العاديين. غير أن الاشتراكيين يعارضون ربما أكثر من أي شيء آخر القمع المجحف الذي تمارسه جماعةعلى أخرى، إما عبر الهيمنة الطبقية، التمييز، أو التوزيع المجحف للثروة. باختصار، تناصر الاشتراكية بوجه عام «المسحوقين» في المجتمع. الإصلاحات الاجتماعية ـ الاقتصادية التي اقترحت من قبل الاشتراكيين لعلاج مكامن خلل الرأسمالية متنوعة إلى حد يحول دون تحديدها. عادة ما تتضمن تلك الإصلاحات تغيرات جذرية في احتياز أو توزيع الملكية في المجتمع. غير أنه من المشكوك فيه أن تكون «الاشتراكية» بهذا المعنى الواسع محددة بشكل مفيد. فضلا عن ذلك، ليس كل من يجد مكامن خلل في الرأسمالية ويدعو إلى إحداث إصلاحات جذرية، أو يسهم في الحرب ضد القمع، يعتبر نفسه اشتراكيا؛ وتسميتهم «بالاشتراكيين» يستدعي خلط رؤاهم بالاشتراكية بالمعنى الضيق الذي سوف نعنى به الآن.

يشير المعنى الأضيق وربما الأكثر فائدة الذي غالبا ما يستخدم وفقه مصطلح «الاشتراكية» إلى نظام اقتصادي يتميز بـ (1) ملكية الدولة لوسائل الإنتاج والتحكم في الاستثمار عبر الاقتصاد بمجمله؛ (2) توزيع أكثر مساواة للدخل والثروة من ذلك الذي نجده عادة في الرأسمالية؛ و(3) انتخاب ديمقراطي لرجالات الحكومة الرسميين المسؤولين عن القرارات الاقتصادية. الذين يناصرون نظاما يختص بتلك المميزات غالبا ما ناصروا في الماضي التخطيط الحكومي ليس للاستثمار فحسب بل لكل الاقتصاد؛ أي تخطيطا حكوميا يحدد السلع والخدمات التي يتوجب توفيرها، وكيفية توفيرها، وبأية كميات، وبأي سعر يتوجب بيعها، عوضا عن مجرد السماح لمثل هذه الامور بأن تحدد من قبل السوق عبر العرض والطلب. إذا اشتمل النظام الاقتصادي على هذه الخاصية الرابعة، فإنه يعر ف باسم «اشتراكية التخطيط المركزي».

الخاصية الأكثر أهمية نسبة لتعريف الاشتراكية بالمعنى الضيق هي ملكية الدولة لوسائل الإنتاج والتحكم في الاستثمار؛ يمكن أن نجادل بأن هذه هي الخاصية الوحيدة التي تعد ضرورية وكافية بوصفها خاصية معرّفة. الخاصية الثانية، المتعلقة بالتوزيع الأكثر عدلا للدخل والثروة منه في حالة الرأسمالية، أمر يتفق عليه الاشتراكيون بوجه عام، رغم وجود اختلاف كبير بخصوص هوية المبادئ التي يتوجب أن تتحكم في ذلك التوزيع. من ضمن البدائل المقترحة نذكر «لكل فرد على نحو متساو»، «لكل حسب جهده»، و«لكل حسب حاجته». الخاصية الثالثة، الانتخابات المديمقراطية، هي الخاصية التي تحظى بأعلى درجات إصرار الاشتراكيين، رغم أنه ما أن تطبق اشتراكية التخطيط المركزي حتى تضعف *الديمقراطية. ربما تكون الخاصية الرابعة، التخطيط الحكومي للاقتصاد بمجمله، الأكثر عرضة للجدل. يجادل أنصار هذه الخاصية بأن التخطيط المركزي يعالج مكامن خلل معروفة في الرأسمالية، من قبيل الاحتكار، دورات الأعمال، البطالة، حالات التفاوت الهائل في توزيع الثروة، وسوء معاملة العمال. من منحى آخر، يجادل علماء الاقتصاد المحافظون، من أمثال لودفج فون مسز وفردريك هايك، بأن التخطيط المكزي يعجز عن مضاهاة فعالية *السوق، لأن القائمين عليه عاجزون عن الحصول على المعلومات الشاملة الكامنة في عملية اتخاذ القرارات في كل اقتصاد السوق، كما أن مديري الأعمال في اقتصاد مخطط مركزيا لا يستطيعون مضاهاة دوافع رجال الأعمال المغامرين في اقتصاد السوق، الذين يحركهم الربح الخاص.

أدت براهين علماء الاقتصاد المحافظين، فضلا عن الأداء السيء الذي ارتبط أساسا بالاقتصاد المخطط مركزيا، إلى تخلي الكثير من الاشتراكيين عن الخاصية الرابعة، فاقترحوا عوضا عنها التعويل على السوق في كل شيء باستثناء الاستثمار. تحكم الحكومة في الاستثمار، بالإضافة إلى التعويل على السوق في كل شيء باستثناء الاستثمار، فيما يجادل أولئك الاشتراكييون الجدد، سوف يعالج مكامن الخلل الأساسية في الراسمالية، دون التضحية بميزات السوق الإنتاجية. لقد كان عالما الاقتصاد أوسكار لانج وفرد م. تايلور أشياعا مبكرين لمثل هذا النهج، الذي يشار إليه باسم «اشتراكية السوق». ثمة أنصار متأخرون لنهج

مماثل، من أمثال الفيلسوف ديفيد شويخارت، يضيفون خاصية *تحكم العمال إلى الفكرة العامة المتعلقة باشتراكية السوق كي يشكلوا نظاما غالبا ما يشار إليه باسم «اشتراكية تحكم العمال». في هذا النظام، عمال كل مشروع تجاري يديرونه بأنفسهم عبر ديمقراطية مباشرة، أو يقومون كما يحدث غالبا بانتخاب دوري لفريق من المديرين لإدارته. يزعم أنه من ضمن مناقب تحكم العمال أن المديرين الذين يتوجب عليهم مواجهة العمال في الانتخابات الدورية سوف يحثون قبل كل شيء على القيام بما هو في صالح العمال، عوضا عن استغلالهم. يقترح مصلحون آخرون نظاما اقتصاديا يتحكم وفقه العمال، دون ملكية الدولة لوسائل الإنتاج ودون التحكم في الاستثمار. بدلا عن ذلك، يملك عمال كل مشروع وسائل الإنتاج، في حين يترك الاستثمار للسوق. ولكن بحسبان أن كل وسائل الإنتاج في هذا النظام تمتلك ملكية خاصة ويهيمن السوق على الاقتصاد بمجمله، فإنه أجدر أن يسمى «رأسمالية تحكم العمال»، إذ أنه ليس اشتراكية.

د.و.هاز.

*المحافظية؛ الليبرالية؛ ضد ـ الشويعية.

N. Scott Arnold, *Marx's Radical Critique of Capital Society: A Reconstruction and Critical Evaluation* (Oxford, 1990).

G.D.H. Cole, *History of Socialist Thoght*, 7 vols. (London, 1953-60).

D.W. Haslett, *Capitalism with Morality* (Oxford, 1994).

Kai Nielsen, *Equality and Liberty: A Defense of Radical Egalitarianism* (Totowa, NJ, 1985).

David Schweickart, *Capitalism or Worker Control?* (New York, 1980).

* **المشترك اللفظي**. تكون الكلمة، أو التعبير، أو الجملة مشتركا لفظيا إذا احتازت على معنيين متمايزين أو أكثر، مثال "can" («يستطيع/ علبة»)، "poor violinist" («عازف كمان فقير/أخرق»)، "every one loves a sailor" («كل واحد يحب البحارة/ القبعات الريشية»). في السياقات الخاصة، قد يتضح المعنى المراد من الكلمة أو التعبير أو الجملة، مثال «أستطيع أن أقوم بذلك»، و«عازف كمان فقير» حين يتعلق موضع النقاش بمزايا عازفي الأوركسترا. [لاحظ أن النص إنجليزي في أصله، ما يحول دون قدرة تلك الأمثلة على توضيح مفهوم الاشتراك اللفظي حال ترجمتها إلى العربية. على ذلك، ليست هناك صعوبة في إيجاد أمثلة تؤدي الغرض ذاته. «عيون الملك ضعيفة» جملة غامضة لأن كلمة «عين» قد تعني وسيلة الإبصار الحسي وقد تعني الجاسوس؛ السياق كفيل عادة بدرء مثل هذا الغموض، كما في قولنا «عيون الملك ضعيفة بسبب مكوثه طويلا أمام جهاز التلفزة»]. [المترجم].

س.و.

*الإبهام، الأشياء المبهمة.

Trudy Govier, *A Practical Study of Argument*, 3rd edn. (Belmont Calif., 1992).

S. Wolfram, Philosophical Logic (London, 1989), ch. 2. 1.

* **المشترك اللفظي، أغلوطة.** تحدث حين تعني شيئين بكلمة أو عبارة واحدة ترد مرة واحدة أو يتكرر ذكرها. غالبا ما لا ينجم ضرر عن هذا، خصوصا في التورية. غير أنه يفضي إلى استدلال خاطئ حين يشترط *البرهان أحد مثل ذينك المعنيين كي تستلزم منطقيا النتيجة المقصودة، والمعنى الآخر كي يحتاز على مقدمة صادقة. عادة ما يكون الخطأ غير مضلل، لكنه أحيانا يثير التفكير: ما تستطيع فعله أو عدم فعله أنت حر في فعله؛ تستطيع أن تدفع أو لا تدفع؛ ولذا فأنت حر في ألا تدفع لهم.

سي.أي.ك.

C.L. Hamblin, *Fallacies* (London, 1970).

* **المشترك، الفهم [أحكام الفطرة]**. ينزع الفلاسفة إلى الانقسام بشكل حاد فيما يتعلق بمواقفهم من الفهم المشترك. ضمن الآباء المؤسسين، يكنّ أرسطو احتراما للفهم المشترك، في حين يستخف أفلاطون به، وهذا تفاوت يتضح في نظرياتهما الميتافيزيقية والأخلاقية والسياسية. يكفي أن تعتبر مذهبيهما في *الكليات أو الطريقة المثلى في تكوين الأسرة. في المتأخرين، ريد ومور من ضمن طائفة الذين يعتدون بالفهم المشترك، هيجل ومكتاجرت من أبرز المستخفين به. وبالطبع، فإن هذا العرض ينطوي على تبسيط ممعن فيه، فأعضاء الطائفة الأولى ليسوا في الغالب عبدة للفهم المشترك، وعناصر الثانية لا يغفلون كلية فرض بعض القيود عليه. ولكن، ما الفهم المشترك، ولماذا يتوجب أن يفرض أية قيود على العقل الخلاق؟

يبدو من المرجح أن يتحدى الفهم المشترك التعريف؛ الراهن أنه لم يتسن لأحد طرح تعريف مرض له، كما أن عدد الذين حاولوا تعريفه نزرهم يسير أصلا. ربما تكون محاولة تعريفه مشروعا يقوض ذاته وشبيه بتعريف أيديولوجية لضد ـ الأيديولوجية تلك، بأنها محافظية. بيد أن هذا اللاتحدد، رغم أنه يحتاز على بعض مكامن القوة، يصعّب من مواجهة مسائل مهمة من قبيل ما إذا كان الفهم المشترك نفسه نظريا بشكل

مستتر، وما إذا كان، وإلى أي حد، يطرأ عليه التبدل. دون حسم مثل هذه المسائل، قد نتمكن على ذلك من إحراز بعض التقدم عبر طرح مخطط تقريبي لموضع الفهم المشترك في فضاء البحث الفلسفي.

لا ريب أن ثمة حاجة لفرض لبعض القيود على العقل الخلاق تغاير المنطق، إذا أن نتائج الفكر الميتافيزيقي في حاجة إلى فحص مغاير للاتساق، ومن غير المرجح أن يكون بمقدور الحدس العقلي وحده القيام بفحص كامل. فضلا عن ذلك، رغم أهمية النظرية التي تقتصر على فئة من المتخصصين، عادة ما يؤمّل الفلاسفة في قيام علاقة آصرة بين فكرهم والحياة العادية، في حين أن النظريات التي تستخف بالفهم المشترك تنزع شطر التضحية بمثل هذه العلاقة. ثمة نوع من التضليل متضمن في التسليم والحياة وفق معتقدات بعينها في الحياة اليومية وإنكار تلك المعتقدات في النظرية. حتى الدفاع المغالي عن المثالية المذهلة التي يقول بها القسيس بركلي يزعم أنه يتحدث باسم المألوف.

تومس ريد، وهو نصير مخلص لقيام الفهم المشترك بدور أساسي في الفلسفة، يعتبر الركون إلى الفهم المشترك ركونا إلى مبادئ كامنة في الطبيعة البشرية تسهم جزئيا في تشكيل ماهية العقل. إنه يوظف فهمه للفهم المشترك في الهجوم على مختلف الرؤى الشكية أو الردية في الميتافيزيقا والأخلاق. بيد أنه لا يقتصر على الركون إلى البيان الذاتي أو الإجماع التام، إذ إن جزءا مهما من محاجته يقر أن الذين يتغاضون عن مبادئ الفهم المشترك في تشكيل مذاهبهم الميتافيزيقية يجدون أن تشكيلاتهم الردية قد أسست على جرف هار. بالمقدور عنده تبيان أن ميتافيزيقا هيوم مؤسسة على نظريته في *الأفكار، وهي نظرية لا تتعارض فحسب مع الممارسات المعرفية التي يقوم بها الناس العاديون، لكنها تحول دون وصول هيوم إلى النتائج التي يتطلبها موقفه.

يقر ديكارت أن الحس الجيد أو الحكم السليم سائد بين الناس إلى حد أنه لم يفكر أحد في أن ثمة حاجة إلى المزيد منه. هذا يمس فكرة حاسمة فيما يتعلق بالركون إلى الفهم المشترك. حتى أكثر المنظّرين براعة وتجريدا جزء من جماعة من فكرية، وهو يرث منظومة من المفاهيم ترتبط بأحكام وممارسات الجماعة (والجنس البشري بأسره) بطرق متكثرة. يتضح هذا أكثر ما يتضح في اللغة المشتركة التي تدعم قابلية أغرب التخمينات للفهم. في القرن العشرين، خصوصا في أعمال فتجنشتين، وبطريقة مختلفة في أعمال جي.أو. أوستن، غالبا ما يتحول الركون إلى الفهم المشترك إلى ركون إلى اللغة المشتركة. الراهن أن هذا الركون يظل باقيا في كثير من*الفلسفة التحليلية المعاصرة ولكن ليس بالمباشرية التي استبينت في فلاسفة من قبيل ريد وأوستن. لعله يفسر قدرة ممارسيها الجديرة بالإعجاب على نقاش ونقد بعضهم بعضا عوضا عن الاقتصار على زعم رؤى مختلفة في العالم.

سي.أي.جي.سي.

*الاسكتلندية، الفلسفة؛ الامبيريقية؛ الوطنية.

S.A. Grave, *The Scottish Philosophy of Common Sense* (Oxford, 1960).

G.E. Moore, 'A Defense of Common Sense', *Philosophical Papers* (London, 1959).

Thomas Reid, *An Inquiry into the Hun\man Mind* (Chicago, 1970).

, *Essays on the Intellectual Power of Man* (Cambridge, Mass., 1969).

* **الشعب**. المجموع الكلي للمواطنين المؤهلين أو الذين لهم حق الانتخاب، يعتبر في النظرية الديمقراطية المصدر النهائي *للسلطة السياسية. الشعار العام الذي يقر أن السلطة السياسية نابعة من الشعب يتسق مع عدد كبير من الأنظمة التي تعرف فيها إرادة أو رضا الشعب للسلطة السياسية، قدر ما يتسق مع الأنظمة الحكومية الاستبدادية والليبرالية. مثال ذلك، الأفراد المتعاقدون مع بعضهم البعض يخضعون إرادتهم عند هوبز لإرادة شخص بحيث يحق له التصرف نيابة عنهم. لذا فإن سلطة ليفيثان نابعة من الشعب ، لكنها مطلقة ويمكن أن تكون استبدادية. في المقابل، يعطي لوك للشعب حق تغيير التشريع حين يتصرف المشرّع على نحو يتعارض مع الثقة التي وضعوها فيها. ينصح برك بنوع آخر من تمثيل الشعب . حيث تكون هناك مصالح مشتركة وتعاطف في المشاعر والرغبات. «التمثيل التقريبي» الخاص *«بالأرستقراطية الطبيعية» لا يعزو أهمية للانتخاب الشعبي. في القرن التاسع عشر ماهى فلاسفة من أمثال هيجل بين «الشعب» و«الأمة». روح الشعب تصبح كينونة غامضة، Vokgeist تحدد وتوحد الأمة.

ر.س.د.

*الديمقراطية.

G.H. Saine, *A Hiistory of Political Ttheory* (Loondon, 1937).

* **مشعب الحس**. تعبير يستخدمه كانت لوصف المعطيات التي يحصل عليها العقل من *الإحساس. في Critique of Pure Reason، يجادل كانت بأن هذه

المعطيات إنما تعطى وفق شكول العقل الخاصة بالحساسية، المكان، والزمان وأن توحيدها، الضروري للخبرة، إنما يحدث عبر تركيب نشاط المخيلة المرشد من قبل الفهم.

هـ.إي.أي.

H.J. Paton, *Kant's Metaphysics of Experience* (New York, 1936).

* **الشعر.** ليست هناك نظرية مفهومية مفردة مرضية في الشعر: القصيدة ليست أساسا تمثيلا، أو تعبيرا أساسا، أو وحدة صورية أو «عضوية» أساسا. ليس لأن هذه المهام غير ضرورية للشعر، بل لأنه لا واحدة منها تفي تركيبه وطبيعته متعددة المستويات.

بمقدور الشعر فعلا أن يمثل أو يصف: غير أنه بمقدوره أيضا أن يحتفي، يبجل، يأسى ويعرض عوالم بديلة. لا ريب أنه يصف انفعالات الحياة اليومية، لكنه يستطيع أيضا أن يغيرها، وأن يعرض الانفعالات بدقة أكثر من المعتادة، لأسباب ليس أقلها الضبط والقيود المفروضة على الشكل الشعري.

يتميز الشعر في أفضل أحواله بتوظيف مكثف إلى الحد الأقصى، لكل الموارد اللغوية. الصوت والقافية فضلا عن الحس، تجميع خيوط المعنى، عبر الاستعارة وسائر المحسنات، عبر إبهام (لايبدد عادة)، ارتباطات متحكم فيها، جرسية، تلميحات: كل هذه تسهم في إحداث أثر موحد متكامل.

غالبا ما توهب إشارة القصيدة إلى العالم خاصية مركزة ومشحونة عبر لغة رمزية أو ملحمية أو أسطورية. في بعض الحالات الميثلوجيا الشخصية للشاعر. (وليام بليك و و.ب. ييتس مثالان لافتان).

بحسبان ارتهان معنى القصيدة الكامل وأثرها بالكلمات الدقيقة وفق ترتيبها، أية محاولة لإعادة الصياغة محتم عليها أن تكون «بدعة». القصيدة ليست تغليفا يمكن الاستغناء عنه لرسالة يمكن عزلها وإعادة التعبير عنها.

يمكّن هذا التوكيد تكامل القصيدة الشبيه بالأشياء من عقد مناظرات موحية بين القصائد والنتاجات البشرية غير اللغوية (مزهرية، نحت، أو نغمة): من هنا يزعم مكليش أن «القصيدة يجب ألا تعني بل أن تكون». غير أن هذا ينطوي على مبالغة: إذا لا غنى عن المعاني. وكذا شأن الإشارة إلى عالم خلف القصيدة. إذا أردنا للقصيدة أن تبقى: وعلى أي حال فإن صوت الألفاظ يعمل بالكاد حال نبذ معناها على نحو مدعم.

موضع الشعر متنوع على نحو لا حد له. غالبا ما تعرض القصيدة انطباعا حسيا فرديا عينيا متخيلا بطريقة حيوية ومؤقتة أو انفعالا متذكرا، غير أنها قد تعنى أيضا. وعلى نحو ليس أقل مشروعية. بالأفكار والعلاقات المجردة، أو بمنظورات دينية أو ميتافيزيقية واسعة المدى. الأمر المهم هنا هو غياب أي هرمية من المواضيع الشعرية: «حالة التعادل الأنطولوجي» عليحد تعبير بتشلر: «كل المظاهر واقعيات عند الشاعر».

أهمية دراسة لغة الشعر نسبة إلى الفلسفة بيّنة إلى حد كاف. ولكن ثمة ما يتوجب إضافته. الشعر دوما كفاح ضد ضغوطات وقوة اللغة العادية المغرية على إبطال الخبرة عبر كليشيهات سهلة وبطيئة. غالبا ما يشعر الشعر بنفسه ضد «قيود اللغة»، ويرغم على تعديل وربما إحداث الضرر بالسنتاكس العادي. نظرية لا تستطيع المعرفة وفلسفة الدين تجاهل مزاعمم الشعراء «بلحظات تبصرية سرمدية». «أعياد الظهور».

يسهل قول هذا، لكن تمييز الحقيقي عن المتخيل في هذا الخصوص أمر يشتهر بصعوبته.

ر.و.هـ.

*التعبير؛ الموسيقا؛ التمثيل.

Justus Buchler, *The Main of Light* (New York, 1974).

* **الشك.** حين نشك في قضية، فإننا لا نعتقد فيها ولا ننكرها، بل نعلق الحكم بحيث نعتبرها السؤال التي يستفسر عن قيم صدقها سؤالا مفتوحا. لذا قد يكون الشك موقفا ارتيابيا: يقر أحد شكول *الارتيابية أن أي موقف معرفي، باستثناء الشك، موقف لاعقلاني وغير مشروع. فالعقلانية تتطلب تعليق عام للإحكام. البراهين التي يستخدمها المرتابون (مثال البيرونيين من قبيل سكتوس امبيريكوس) تستهدف إذن إثارة الشك، لزعزعة معتقداتنا في مواضع تيقننا، ولإرغامنا على تعليق الحكم.

لقد جعل ديكارت من الشك حجر أساس المنهج الفلسفي: لتأسيس معرفتنا على أسس آمنة حقيقة، يتوجب علينا أن نحاول الشك في كل معتقداتنا، بحيث نحتفظ فحسب بما هو بمنأى عن كل شك. العقائد الامبيريقية العادية يتهددها إمكان كوني أحلم، وكذا شأن حتى المبادئ المنطقية، فقد أتعرض لخداع شيطان ماكر. ما لم يكن بمقدوري استبعاد هذه الإمكانات، فإنني لا أستطيع تنكب الشك في أن كل معتقداتي قد طالها خطأ لا يُلحظ. قليل هم الذين اقتنعوا بمزاعم ديكارت بخصوص الحالة التي يكون فيها الشك مستحيلا، وكثير ارتابوا في مزاعمه حول وجوب محاولة بسط الشك على أوسع نطاق ممكن.

ثمة إشكالية تثار لأن براهين ديكارت لا تنتج شكوكا أصيلة: إمكان أن أكون أحلم أو أن أكون قد خدعت من قبل شيطان لا تمس ثقتي اليومية بأنني سوف أجد ما أتكئ عليه حين أجلس، أو ثقتي العادية في العمليات الحسابية البسيطة. يقر ديكارت أن الشك الناجم عن افتراض شيطان ماكر «شك ضئيل، ويعد بطريقة ما ميتافيزيقيا»: نستطيع التسليم بإمكان الشك المجرد أو بملاءمته، لكننا لا نشعر بشك حقيقي. غير أن كثيرا من نقاده يرون أنه ركن إلى فهم «ذهني» غير مناسب للشك واليقين.

أيضا ارتاب فلاسفة *الحس المشترك في الا فتراض البادي الذي يقر أننا إذا استطعنا تصور موقف ممكن لا يتسق مع صحة زعم يومي، فإن يقيننا منه ليس مشروعا ما لم تكن في حوزتنا أسس مستقلة لاستبعاد ذلك الإمكان. ثمة أنواع من اليقين (والنأي عن الشك) تقصر عن اليقين المطلق الذي ينتقده الفلاسفة الارتابيون. في عام 1975، دافع جون ولكنز عن يقيننا من وجود رجل مثل هنري السابع ووجود بلدان من قبل أمريكا والصين. أما جون تلستون فقد أكد «أنه بالرغم من إمكان ألا تشرق الشمس غدا؛ فإنني أفترض أنه لا أحد تساوره أقل الشكوك حول شروقها غدا». إننا لا نتردد في قبول معايير للعقلانية تكرس مثل هذه التيقنات؛ كما أنه من المنافي للعقل أن نتبع المرتابين في إغفال تلك المعايير. لقد جُعل الشك يبدو رهابا عصابيا منافيا للعقل يقودنا إلى الشك في الأشياء لأنها لا تقبل أنواع من البرهنة لا يعقل توقع قبولها إياها. قد لا تكون بمنأى عن كل الشكوك، لكنها بمنأى عن كل الشكوك الوجيهة. ثمة براهين مشابهة ضد استخدام نهج الشك تجدها عند مفكرين من أمثال توماس ريد.

جنبا إلى الزعم بأن الشكوك الارتيابية منافية للعقل، نجد اقتراح مفاده أن تلك الشكوك ليست حقيقية، بل مجرد إدعاء. الطريقة التي أثق بها في أن الكرسي سوف يحمل ثقلي إنما تقترح أنني لا أرتاب حقيقة في وجوده. هكذا أصر فلاسفة من أمثال فتجنشتين على أن تلك «التيقنات العملية»، الأشياء التي لا نشك فيها «فعلا»، تشكل الأسس الحقيقية لمعرفتنا: النهج الديكارتي في الشك يسئ فهم هذا النوع المميز من الشك حين يعتبره شكلا من أشكال الإجماع الفكري.

سي.جي.هـ.

*اليقين.

R. Descartes, *Meditations*, in *The Philosophy of Descartes*, tr. J. Cottingham et al. (Cambridge, 1985).

M.J. Ferreria, *Scepticism and Reasonable Doubt* (Oxford, 1986).

*** الشكل [الحال].** «الشكل» مصطلح في الميتافيزيقا التقليدية يستخدم بطريقة ترتبط *«بالجوهر» و«الصفات». مثال ذلك الصورة المربعة لقطعة خشب بعينها. هنا الخشب هو الجوهر الذي يتخذ الشكل، والامتداد المكاني هو الصفة الذي يعد الشكل حالة له. كمثال آخر، الفكرة أو الخبرة المعينة التي يستمتع بها شخص ما. هنا يعد الشخص (أو *النفس) «الجوهر» الذي يحتاز على الشكل، والوعي هو الصفة.

من السمات المنطقية الحاسمة للأشكال كونها ترتهن من حيث هويتها بهوية المقوم الفردي الذي يحتازها. هكذا تتحدد هوية الفكرة جزئيا بالشخص الذي يحتازها. إذا لا سبيل لأن يشترك شخصان في الاحتياز على الفكرة نفسها عدديا. المصطلح الحديث الأقرب «للشكل» هو «النوعية الفردية» أو *«النوعية المفردة».

إي.جي.ل.

E.J. Lowe, 'Real Selves: Persons as a Substantial Kind', in D. Cockburn (ed.), *Human Beings* (Cambridge, 1991).

*** الإشكالي.** (1) مربك، مشكوك في أمره. (2) في المنطق التقليدي، القضايا الإشكالية هي التي تعلم بعلاقة *الإمكان، خصوصا فيما يتعلق بقياس أرسطو المقامي؛ مثال «يمكن لكل البيض ألا يكون موسّما»، « يستطيع بعض الناس لمس أصابع أقدامهم». قد يكون الإمكان منطقيا، ماديا، أو ابستمولوجيا، الخ.. *مداه غالبا ما يكون غامضا. (3) تستخدم الكلمة أحيانا بالطريقة الألمانية بوصفها اسما، كي تشير إلى مجموعة من الإشكاليات أو إلى طريقة في عرضها.

سي.أي.ك.

H.W.B. Joseph, *An Introduction to Logic*, 2nd edn. (Oxford, 1916).

*** شلر، جوهان كرستوف فردريك فون (1759–1805).** فيلسوف ألماني، شاعر وكاتب دراما، طوّر نظرية كانت في الأخلاق والعلم الجمال شطر *مثالية ما بعد كانتية. عني أساسا بدور الفن والجمال في حياة الإنسان العقلانية وتاريخها. (أصبح أستاذا للتاريخ في جينا عام 1789، وكتب عدة كتب تاريخية، فضلا عن محاضرته المبكرة *What is, and to what End does one Study, Universal History?* جادل وفق كتاب كانت Critique of Judgment (1790) بأن *الجمال هو «الحرية في المظاهر الفينومونية». لا يتضمن التفكر الجمالي في الموضوع فهما معرفيا: إننا لا نطبق مفاهيم عليه ولا

نبحث في شروطه السببية، بل نعتبره كما لو كان حرا. مرة أخرى، الجميل ليس موضوعا للرغبة أو الإرادة الأخلاقية. في التفكر الجمالي يهيمن «اندفاع اللعب».

يقوم *علم الجمال، عوضا عن الدين (كما رأى كانت)، بالدور المركزي في تربية الطبيعة الحسية عند الإنسان بإزاء الأخلاق. الفن والجمال يهذبان شعور المرء، بحيث يصبح أكثر ميلا للسلوك على نحو قانوني، ويهيئ نفسه للأخلاق. في كتابه *On the Aesthetic Education of Man* (1795; tr. Oxford, 1967)، يتقصى تقدما، في حياة المرء وتاريخ الإنسان، من الحالة المادية التي يتم فيها التحكم في الإنسان من قبل حاجاته وطبيعته، عبر الحالة الجمالية، التي يحرر فيها نفسه من الطبيعة باستبعاد إرادته الحسية، وانتهاء بالحالة الأخلاقية التي يتحكم فيها الإنسان في طبيعته بإرادته الأخلاقية. غير أن علم الجمال يقوم أيضا بجعل الظرف الأخلاقي أكثر كمالا. عبر جعل طبيعته الحسية أكثر نبلا، يقوم الجمال بتسوية الصراع بين هذه الطبيعة وإرادته العقلانية. هكذا يصبح الإنسان «روحا جميلة» (schone Seele) تحقق القانون الأخلاقي من الميول.

في *Naive and Sentimental Poetry* (1796; tr. New York, 1966)K يجادل بأن مختلف العصور وأنواع الشعر ترتهن بالعلاقات المختلفة بين الطبيعة والحرية. في المرحلة «الأكاردية» (اليونان) كانت الطبيعة والحرية في توافق بدائي: يسلك الناس على نحو أخلاقي بغريزية لاواعية والشعر ساذج. يستشعر الشعر الحديث صراعا بين الطبيعة والحرية، الواقعي والمثالي، ويحاول تسويته: الشعر الوجداني. في العصر «الفردوسي» القادم، حين يستعاد التوافق بطريقة تأملية، سوف يكون الشعر في آن ساذجا ووجدانيا.

م.جي.آي.

R.D. Miller, *Schiller and the Ideal of Freedom* (Oxford, 1970).

T.J. Reed, *Schiller* (Oxford, 1991).

A. Ugrinsky (ed.), *Friedricj von Schiller and the Drama of Human Existence* (London, 1988).

*** شلر، ماكس (1874–1928).** فيلسوف ألماني يسمى «بنيتشه الكاثوليكي». طبق فينومولوجيا هوسرل على علم الأخلاق، الثقافة، والدين. هو مؤسس *الأنثروبولوجيا الفلسفية وسوسيولوجيا المعرفة (*Problems of a Sociology of Knowledge, 1926, tr. London, 1980*). في كتابه *Formalism in Ethics and the Non-Formal Ethics of Values*, 1913-16; tr. Evanston, Ill., 1973) يجادل ضد ديكارت وآخرين بأن القيم موضوعية، ثابتة، قبلية، غير صورية، وتشكل مواضيع للعواطف والمشاعر لا العقل. تشكل القيم هرمية: (1) المتعة ـ الألم (قيم الشعور الحسي)، (2) السامي ـ المبتذل (قيم الشعور الحيوي)، (3) الجميل ـ القبيح، العادل وغير العادل، المعرفة الخالصة بالحقيقة (القيم الروحية)، و(4) المقدس ـ غير المقدس (القيم الدينية). تكمن القيم الأخلاقية في تحقق قيم أخرى. يتنوع شعورنا بالقيم وتجسدها الاجتماعي، لا القيم نفسها، بطرق يمكن تفسيرها اجتماعيا. الشخص ليس جوهرا ولا موضوعا، بل وحدة الأفعال العينية. إنه في آن فرد وعضو في جماعة. يعوز معظم الأشخاص الشعور بالقيم العليا، ولا يستطيعون المشاركة في أنواع الجماعات المكرسة لها؛ ولكن يتوجب أن يحتاز الجميع على طريقة مناسبة ومتكافئة في الوصول إلى ما يحظى بتجيلهم. الاستقراطية طريقة أفضل لتعزيز القيم من الديمقراطية الليبرالية.

م.جي.آي.

M.S. Frings, *Max Scheler: A Concise Introduction into the World of a Great Thinker* (Pittsburge, 1965).

R. Perrin, *Max Scheler's Concept of the Person: An Ethics of Humanism* (Basingstoke, 1991).

*** شلك، فردريك آلبرت مورتز (1882–1936).** في عام 1922 أصبح شلك الفيزيائي فيلسوفا، إذ أصبح أستاذا لفلسفة العلوم الاستقرائية في فينا (كان ماخ من أسلافه)، حيث أضحى قطب جماعة من الأشياع ذوي رؤية متشابهة في الإحكام المنطقي والعلمي في الفلسفة، ما يعرف باسم حلقة فينا. عن نقاشاتهم نشأت *الوضعية المنطقية، أكثر مدارس القرن العشرين الفلسفية عمقا وإبداعا (وإن كانت في النهاية خاطئة). غير أنه لم يكن نمطيا في الحلقة، فرغم أنه شارك في الاعتقاد في دور العلم المتفرد، إلا أنه ضمّن أيضا علم الأخلاق في العلم عبر تحليل الأحكام القيمية بوصفها رغبات، ومن ثم حقائق سيكولوجية. حال، على نحو درامي، دون تطوير مذهبه اغتياله في منتصف سيرته المهنية على يد طالب معتوه.

أي.بيل.

Oswald Hanfliting, *Logical Positivism* (Oxford, 1981).

(ed.), *Esential Reading in Logical Positivism* (Oxford, 1981).

*** شلنج، فردريك ويلهلم جوزيف فو (1775–1854).** فيلسوف ألماني، كان بروتس *المثالية ما بعد الكانتية والفيلسوف الأساسي في الوسط الرومانسي. أعماله المبكرة، منذ عام 1793، تنويعات في

Wissenschaftslehre (نظرية في العلم والمعرفة) عند فيشته، رغم أنه قابل بين المثالية و«الدوجماطيقية» بطريقة أقل حدة من طريقة فيشته. منذ عام 1797 كتب عدة أعمال في فلسفة الطبيعة، حاول فيها «تشكيل» أو «اشتقاق» الطبيعة بوصفها «نسقا موضوعيا للعقل». عند فشته، كما عند كانت، الطبيعة، رغم أنها موضوعية في علاقتها بالأنا المتناهي، نتاج «للوعي بوجه عام». تماما كما أن الكتاب يحمل علامة مؤلفه، فإن *الطبيعة كل عضوي يرعى تحقق *العقل. في البداية اعتقد فيشته أن شلنج يحاول إثبات هذا كملحق لـ *Wissenschaftslehr.* تبدأ الطبيعة من انبثاق المادة من قوى الجذب والتنافر وتنتهي بالعضوية البشرية، تجسد العقل العملي: الطبيعة هي الأنا أو العقل، في عملية صيرورة. لكل ظاهرة طبيعية موضعها في نسق تطور مرتب منطقيا. إن شلنج ينكر مثل جوته العلم الكمي الميكانيكي، ويؤكد الحياة، القصد العضوي، والقطبية (خصوصا الكهربية والمغناطيسية).

خطوة شلنج (الفشتية) التالية هي اعتبار فلسفة الطبيعة و *Wissenschaftslehr* علمين متوازيين، يشتقان على التوالي الطبيعة من العقل والعقل من الطبيعة. يطور كتابه *The System of Transcedental Idealism* (1800; tr. Charlottesville, Va., 1978) Wissenschaftslehr نظرية وعملية يحدد فيهما على التوالي الوعي باللاوعي واللاوعي بالوعي. تتقصى النفس النظرية إنتاجية العقل اللاواعي في الشعور، الإدراك الحسي، والفكر؛ تغير النفس العملية هذا الواقع اللاواعي في أخلاقية فردية، حياة سياسية، وتاريخ. غير أن كلا من هاتين السلسلتين لاتنتهي؛ العقل لا يتحقق هنا إلا في اللاتناهي. إنه لا يتحقق إلا في النشاط اللاوعي، لكنه واع، الذي يمارسه العبقري الفنان: الفن هو «عضو» الفلسفة الحق. يطور شلنج هذه الرؤية في كتابه *Philosophy of Art* (1802-5; pub. 1859; tr. Minneapolis, 1989).

بعد ذلك رام شلنج الحصول على أساس مشترك للطبيعة والنفس، لفلسفة الطبيعة والمثالية الترانسدنتالية، أي رام نسق «هوية». في *Exposition of my System of Philosopy* (1801)، هذا الأساس هو «العقل المطلق»، «لامبالاة الطبيعة والروح، الموضوع والذات». إنه يسلم بصلة هذا بجوهر اسبينوزا. المطلق هو لامبالاة [حالة استواء] الطبيعة والمثالية الكميتين. يهيمن الواقع أو الموضوعية على المثالية أو الذاتية في السلاسل الواقعية: إنها تبدأ من المادة، عبر الضوء، الكهرباء، الكيمياء، إلى العضوية، المرحلة الأكثر روحية (أو «فعالية») في الطبيعة. تسيطر الذاتية في السلسلة المثالية، حيث تبدأ من الأخلاق والعلم إلى الفن، المرحلة الأكثر طبيعية للروح. التجلي الأكمل للمطلق، الكون، عضوية كاملة وعمل فني. في *Bruno* (1802p tr. Albany, NY, 1984)، يسمى المطلق «الله» أو «اللامتناهي»، وترى الفعاليات بوصفها «أفكارا» أفلاطونية (محدثة)، رؤية الله الداخلية لنفسه، الوسيط بين المطلق والعالم الامبيريقي.

في عام 1804 أصبح شلنج يعتقد أنه رغم إمكان تبيان أن العالم عقلاني في محتواه، ليس ثمة تصور عقلاني يمكن طرحه لوجوده، للسبب الذي جعل هناك وجودا ولم يكن ثمة عدم. ينشأ العالم المتناهي عن الله لا عبر عملية عقلانية يمكن فهمها بل بقفزة، سقوط حر (لازمني) لأفكار عن الله إلى واقعية متناهية. محتوى الواقع عقلاني، يجسد أفكار الله؛ كونه واقعيا (الطبيعة) ردة، خطيئة، لاعقل. إن جوهر الطبيعة يحاول العودة إلى الله، وهذه العودة تاريخ؛ هدفها إعادة توحيد الأفكار بالله. تطور الإنسان مواز لتطور الله؛ إنه يتحرر من الله ويحقق خلاصه بالعودة إليه.

يصادر كتاب *Of Human Freedom* (1809p tr. Chicago, 1937) على «أساس بدائي» أو «طور ما قبل التكون» في الله، وهو محاولة غير محددة ولاواعية أي *إرادة. كل الواقع في النهاية إرادة. الإرادة الموجهة ذاتيا تخلق كصورة ذاتية أو كشف ذاتي الأفكار، العقل. يبدأ العالم من التفاعل بين الأساس والأفكار. تكشف الطبيعة النقاب عن الصراع بين المحاولة اللاعقلانية والمقصد العقلاني. يعرض التاريخ انتصار إرادة الإنسان الكلية العقلانية على إرادته اللاعقلانية الفردية. تتطور الطبيعة من إرادة بدائية إلى معرفة ذاتية عقلانية وتحديد مصير.

الدين لا الفن هو الآن عضو الفلسفة. يتطور الله في أفكار البشر المتلاحقة عنه. في محاضراته في اللاهوت عام 1842 وفي revealation عامي 1842 -3، يبحث شلنج عن معرفة الله في تاريخ كل الأديان. يتقدم كشف الله الذاتي وتطوره من إرادة بدائية إلى العقل والحب. إن فلسفة شلنج وهيجل السلبية المبكرة لا يبينان سوى أنه إذا كشف الله عن نفسه، فإنه يقوم بذلك بطرق بعينها يمكن فهمها عقلانيا. ثمة حاجة إلى «الفلسفة الإيجابية» الجديدة لتبيان أنه يكشف عن نفسه في تاريخ الإنسان الديني.

كان لشلنج عقل ذو عمق ومدى عظيمين، قادر على تبصرات أصيلة بقدر ما هو قادر على دمج تبصرات الآخرين (الأفلاطونيين المحدثين، اسبينوزا، كانت، فشته، هيجل، إلخ.) كثير من آرائه تعود ثانية للظهور

عند شوبنهور، تلتشي، والوجودية: إله شلنج هو في آن إرادة القوة والإنسان الوجودي.

م.جي.آي.

*الرومانسية الفلسفية.

A. Bowie, *Schelling and Modern European Philosophy: An Introduction* (London, 1993).

F. Copleston, *A History of Philosophy*, vii: Modern Philosophy, pt. 1: Fichte to Hegel (Westminister, Md., 1963).

M. Heidegger, *Schelloing's Treatise on the Existence of Human Freedom* (Athens, Oh., 1985).

* **الشاهد.** مجموعة المعتقدات، غالبا ما تكون من النوع الملاحظي، التي تدعم فرضا أقل موثوقية. لا ريب أنه يتوجب على الحكيم أن يقيس معتقداته وفق الشواهد التي يحتاز عليها، بيد أن ثمة صعوبات تواجه عملية تشكيل نظرية صورية في مفهوم الدعم الشاهدي. الإقرار «كل الغدفان سوداء» يتكافأ منطقيا مع «كل ما ليس بأسود ليس غدافا»، وإذا كانت الإقرارات المتكافئة منطقيا مدللا عليها بالشواهد نفسها، سوف تكون آلة الكمان الخضراء شاهدا على أن كل الغدفان سوداء. ثمة صعوبة مماثلة تثيرها حقيقة أن الغداف الأسود الذي نراه اليوم يدعم اعتقاد الجنس البشري في أن كل الغدفان سوداء، لكنه يدعم أيضا معتقد سكان المريخ المخالف الذي يقر أن كل الغدفان سوضاء (أي سوداء إذا تمت ملاحظتها قبل عام 2000، وبيضاء خلافا لذلك). عمليا لا تثير هذه المعضلات الفلسفية الشهيرة أية متاعب؛ في الحياة اليومية، نقوّم كيف يتعلق الشاهد *بالنظرية بمقارنته بخلفية من الافتراضات المشتركة، ولكن غير المعبر عنها بطريقة صورية، تتعلق بطبيعة العالم ودرجة الدعم الشاهدي.

أي.أو.هـ.

*التدليل؛ الاستقراء؛ أخرق.

N. Goodman, Fact, Fiction, and Forecast, 4th edn. (1983).

* **الشهادة.** دور الشهادة في الحصول على ونشر الاعتقاد الجدير بالثقة أو *المعرفة أغفل نسبيا كموضوع ابستمولوجي. لقد شابت الابستمولوجيا التقليدية صبغة فردانية في توكيدها منزلة وتسويغ الإدراك الحسي، الذاكرة، أو الاستدلال الفردي. غير أنه يتضح أن معظم معارف المرء تأتي من الآخرين: كما يستبان في حالة معرفة التاريخ، الجغرافيا، أو العلم، وبطريقة أكثر خفية في حالة معرفة الحقائق اليومية من قبيل زمن ولادة المرء. في الآونة الأخيرة حظي هذا الموضوع باهتمام أكبر، ومن ضمن الإشكاليات التي نوقشت نذكر نطاق ارتهان كل منا بعالم الآخرين، صعوبة تسويغ الارتهان عبر استدلالات من خبرات الفرد بجدارة الشهادة بالثقة، وإشكاليات القرائن.

سي.أي.جي.سي.

C.A.J. Coady, *Testimony: A Philsophical Study* (Oxford, 1992).

* **الشهوة المحمومة.** حرفيا تعني وضع الرغبة الشديدة، لكنها تستخدم خصوصا للإشارة إلى الرغبات الجنسية وسائر رغبات الجسد القوية. يستخدم القديس توما الأكويني هذه العبارة بمعنى مهم في *Summa Theologiae* للإشارة إلى الرغبات الجسدية بوجه عام، أو إلى القدرة أو الملكة الخاصة بالاحتياز على مثل هذه الرغبات. إنه يتحدث عن «قوى الشهوة المحمومة عند البشر». إنها تعبيره المرادف للكلمة اليونانية *epithumia* كما تستخدم في تقسيم قوى النفس الفاعلة عند أفلاطون وأرسطو (مع «القوى الغاضبة» التي تناظر الكلمة اليونانية *Thumos.* التعبير قديم [يقصد لفظة «'concupiscence'» التي ترجمتها «الشهوة المحمومة»] ولا نعثر عليه خارج الوسط الأكاديمي إلا في أوصاف حيّة للجماع الجنسي. ثمة *فضائل مختلفة يقال إنها تتعلق بتلك القوى تمكّن من إيجاد تواتر ضمن نطاق الامتيازات البشرية.

ن.جي.هـ.د.

*الجنس؛ الجنسي، السلوك.

Aquinas, *Summa Theologiae*, la. 2ae, QQ. 22-30, 56.

* **شوبنهور، آرثر (1788–1860).** فيلسوف ألماني ذو وسائل موروثة مستقلة، لم يكتسب التميز إلا قرب نهاية حياته جزئيا بسبب الاهتمام الذي حظي به في المجلة النفعية البريطانية *Westminister.* Review أمه، التي لم تحببه دوما بسبب شكله الكئيب، كانت تقوم على صالون أدبي في فيمر، تردد عليه جوته، وقد أفضى هذا إلى فترة قصيرة من الصداقة الفكرية إبان شباب شوبنهور، حيث اعتقد جوته في البداية أن فلسفة شوبنهور مهمة نسبة إلى نظريته في الألوان. خلص شوبنهور إلى موقفه الفلسفي العام في موقت مبكر وكل أعماله تطويرات للأفكار الأساسية التي بدأ بها. كان ملهموه الأساسيون أفلاطون، كانت و*البيناشادز. الراهن أنه كان أول (ويظل ضمن فئة قليلة من) الفلاسفة الغربيين الذي أقاموا علاقة بين فكرهم والأفكار الهندوسية والبوذية. غير أن أهم إسهاماته في الفلسفة إنما يتعين في إصراره على أن الإرادة أكثر أساسية من الفكر نسبة للإنسان والطبيعة.

1. نقطة بدء شوبنهور في حله «لأحجية العالم»

شكل من *المثالية الترانسدنتالية يدين به لكانت، رغم أنه يروم تكريسها بطريقة أقل التواء. العالم المادي ظاهراتي ولا يوجد إلا نسبة «للمعرفة الذاتية». هذا هو السبيل الوحيد لتفسير كيفية معرفتنا لبعض الحقائق *القبلية المركبة بخصوصه. تشكل ملكاتنا المعرفية العالم وفق صيغنا «لمبدأ *السبب الكافي»، الذي يتوجب أن تمتثل له كل الظواهر. (التفصيل الأكثر تماما لهذا نجده في كتابه المبكر *On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason* (1813). تعمل الحساسية وفق المبدأ الذي يقر أن كل شيء مموضع في مكان تحدد فيه الأشياء على نحو متبادل وفق هندسة أقليدس، وفي زمن التحديد المتبادل للحظاته موضوع دراسة الحساب (عبر الطبيعة الزمنية للعد). أما الفهم فيعمل وفق قانون السببية، ويفضي إلى إدراك للعالم المادي الذي يصوره بوصفه سبب إحساساتنا. العقل، الذي تعد تمثيلاته المفهومية *(Vorstellungen)* ثانوية نسبة إلى التمثلات التي ينتجها الفهم في الإدراك والشكل الذي تقوم بتجريده (يسخر شوبنهور خصوصا من عدد كبير من الفلاسفة الذين يخلطون بين هذين، أو يعاملون، على طريقة هيجل، المفاهيم على اعتبار أنها أولية) . إنما تعمل وفق مبدأ يقر وجوب أن يحتاز كل حكم على تبرير. ثمة مبدأ رابع يدعونا إلى تصور الفعل الإنساني على أنه محتم من قبل دوافع. لا يوجد العالم المكون وفق هذه المبادئ إلا نسبة إلى الذات العارفة التي تناظر هذه المبادئ ملكاتها.

2. يناقش شوبنهور المواد بطريقة أكثر تفصيلية في عمله اللافت *The World as Will and Representation (Die Wellt als Wille und Vorstellung)* (1818). تتعين أعظم مناقب كانت عند شوبنهور في تمييز الظاهرة عن *الشيء ـ في ـ ذاته. أيضا فإنه محق (ولكن على نحو غير متسق) في قوله إن الشيء ـ في ـ ذاته ليس سبب إحساساتنا ولا سبب الظواهر، لأن السببية لا تسري إلا ضمن العالم الظاهراتي وليس بالمقدور أن تقيم علاقة بينه وبين شيء آخر. لكن هذا لا يعني عند شوبنهور أننا لا نستطيع تشكيل فكرة عن طبيعة الشيء ـ في ـ ذاته. ذلك أن خبرتنا الحسية بالعالم الظاهراتي للأشياء في الزمان والمكان ليست خبرتنا الوحيدة. إننا نعي أنفسنا بالطريقة الحسية التي نعرف بها الأشياء الخارجية، وبطريقة مختلفة، «من الداخل» بوصفنا إرادة، أو بالأحرى بوصفنا «إرادة حياة. لذا فإن سلوكنا يعرض نفسه لنا ليس فقط في شكل حركات شيء مادي بل بطريقة أكثر حميمية في شكل مراحل إرادة. ليست الأخيرة، ولا تستشعر بوصفها، سببا السلوك؛ بل هي الشيء ذاته يعرف خارجيا وداخليا.

من معرفتي بطبيعتي كشيء ـ في ـ ذاته أستطيع أن استدل على شيء في طبيعة العالم المادي بوجه عام. ذلك أنه بينما أعجز عن إثبات أن سائر الطبيعة أكثر من مجرد مظهر، أي مظهر شيء في ذاته، فإن إنكار ذلك سوف يكون نوعا من *السولبسية، التي هي ضرب من الجنون. إذا رغبنا في رؤية العالم بطريقة حكيمة، يتعين علينا أن نفترض أن كل شيء فيه مظهر ما هو في ذاته إرادة بنفس المعنى أساسا الذي يكون به جسمي وسلوكي. لم يهب بعض الشراح لهذا البرهان الاحترام الذي يستحق. إذا صح أن جسمي إرادة في وجوده الداخلي، فعلى اعتبار أن العالم المادي يبدو خارجيا متجانسا معه، وينتمي إلى النسق المتفاعل الموحد نفسه، لنا أن نفترض أن الشيء يصدق على الطبيعة المادية، ليس فقط عند سائر البشر والحيوانات، وهذا يسهل التسليم به، بل على الطبيعة المادية كلها. لنا أيضا أن نشكك على نحو معقول فيما إذا كان شوبنهور قد بين أن الإرادة هي الوجود الداخلي لكائني الحي وسلوكي، عوضا عن أن تكون تبريرا لبسط هذه النتيجة على العالم بسطا عاما.

3. العالم الطبيعي إذن هو مظهر الإرادة نفسه، حين ينتج موضوع المعرفة كعاطفة موجهة إلى نفسه. ولكن هل هي إرادة موحدة أو إرادات متعددة تلك التي تظهر نفسها كعالم حي وآخر جامد؟ يتبنى شوبنهور الرؤية الأولى (ويتبنى نيتشه الأخرى). ذلك أنه يجادل بأن العدد بوصفه عملية يقوم بها الذهن لا ينطبق إلا على عالم التمثيل ويستحيل أن يتعلق بالواقع كما هو في ذاته. لذا يستحيل على الواقع أن يكون متعددا بل محتم أن يكون واحدا، لا بمعنى أن الواحد أقصى عدد، بل بمعنى أن مفهوم العدد لا ينطبق هنا (مسألة ما إذا كان هذا يمنح شوبنهور الواحدية التي يريد مسألة مشكوك في أمرها). غير أن له أن يجادل بطريقة أكثر فعالية بأن كون السببية لا تسري على الواقع في ذاته يحول دون قيامها بدور «اسمنت العالم» (على حد تعبير ماكي)، كما أنه محتم على وحدة العالم ألا ترتهن بعلاقات خارجية بين أجزائه.

ولكن إذا كان كل ما يختبره واحدنا بوصفه خبرته الداخلية إرادة، فبالتوكيد أنها الإرادة بوصفها سلسلة من أفعال الإرادة، شيئا زمنيا ومتعددا في آن؟ إن شوبنهور ينتبه إلى هذه الإشكالية خصوصا في الطبعة الثانية المزيدة من عمله العظيم (1844). إنه يقول إنها لا تبين

سوى أن الشيء في نفسه يظل يكشف عن نفسه بطريقة غير مكتملة، ولم يتجرد من الإهاب الخارجي الذي ارتداه عبر الوعي. يبدو أن ثمة تأرجحا هنا بين الزعم (الذي يميز نيتشه) بأن عمليات القابلية للاستبطان الخاصة بالرغبة والمتعة والألم وما في حكمها هي ما أجده بوصفها الوجود الداخلي لنفسي، والزعم بأنني أستطيع أن أكتشف بوصفه لبا لنفسي نزوعا ثابتا وغامضا نحو الإشباع. ليست هناك قراءة للنص تجعله متسقا دائما في هذا الخصوص. غير أن مفاد كل هذا، كون الكون إرادة مفردة «عظيمة» كونية للوجود تختبر نفسها عبر تنوع ظاهر في الكائنات الواعية في عالم زمكاني محدد، واضح إلى حد كاف، وقد دافع عنه شوبنهور بطريقة مقنعة. إنه يقول إن هذه الإرادة غير واعية في الطبيعة الجامدة، لكنه تصعب رؤية كيف نستطيع فهم شوبنهور ما لم نفترض أنها تحتاز على نوع من الشعور الغبي بنفسها، حتى إن لم يكن هناك تباين بين الموضوع والذات يتطلبه الوعي بأي معنى تام.

4. اشتهر شوبنهور أكثر من أي شيء آخر بأنه فيلسوف «التشاؤم». إن بؤس العالم (الذي استحاذت عليه إرعاباته في حياته المبكرة)، وقبح الطبيعة البشرية، المتمثل في حالات لافتة، واضح امبيريقيا إلى حد كاف. لكنها حقيقة ضرورية لازمة عن ذات طبيعة واقعها المؤسس، ألا وهي الإرادة. الإرادة تسعى دوما شطر سكينة لا تستطيع بلوغها، بسبب حقيقتها نفسها بوصفه مكابدة، إلا عبر فقد هدفها الأساسي: الوجود. الراهن أن المتعة لا تختص إلا بخاصية سلبية، الراحة من المعاناة التي تشكل وضعها العادي. فضلا عن ذلك، فإن كل جزء من العامل الظاهري، في تعدديته الظاهرة، مدفوع بدافع البقاء على حساب الأجزاء الأخرى، بحيث تقوم حرب شاملة مرعبة بين الجميع ضد الجميع. ليس هذا مقام تقصي المصادر النفسية لتشاؤمية شوبنهور المتطرفة، ولا لتقويمها امبيريقيا. يكفي أن نشير إلى أنه بالرغم من مركزيتها لفلسفته، وفق رؤيته لها، لا يبدو أنها مستلزمة من قبل نتائجه الفلسفية الأكثر أهمية. إنه لا يتضح لماذا ارتأى أنه محتم على عالم الإرادة أن يكون عالما بائسا، في حين يرى البعض أن ثمة مجالا للبهجة في عالم يتصور على هذا النحو حتى ببؤسه المتعلق به حقيقة.

5. مكتئبا كما رؤيته للعالم، يطرح شوبنهور سبيله لتجنب إرعاباته، واحدا مؤقتا وآخر مستديم من حيث المبدأ. هناك أولا الخبرة الجمالية، تصوره المفصّل والبارع الذي أحدث تأثيرا لا يستهان به. هنا تكتسب ملكتنا المعرفية، خصوصا الإدراك الحسي الذي عادة ما يكون أداة لإشباع الإرادة، استقلالية بعينها بوصفها تفكرا لا إراديا محضا لذاته يحررنا لبرهة من بؤسنا، في حين أن النقاب الذي يحجب عنا الطبيعة الحقة للواقع ممزق جزئيا. إننا لا نختبر أنفسنا كفرد واحد في مقابلة الآخرين، بل كذات معرفية خالصة وشاملة ولا شخصية. صحبة هذا التغير في خبرتنا لأنفسنا، يحدث تغير في الموضوع المعروض علينا. إنه ليس أشياء مفردة في زمان ومكان تلك التي تعرض علينا، بل أنماط ومبادئ تتجلى الإرادة عبرها، ويماهيها شوبنهور بالأفكار الأفلاطونية، معتقدا أنه يكشف النقاب عن مغزى مذهب أفلاطون الحقيقي. ثمة قانون مميز مفاده أن نسقا من القوانين الطبيعية هو التجلي الظاهري لكل من هذه الأنماط والمبادئ (قواعد الفيزياء، الكيمياء، البيولوجيا، ولكل نوع حيواني، نوع مميز جزئيا لكل كائن بشري يشكل خاصيته الداخلية). إن الفنان لينتج تمثيلا حسيا يجعلنا نعي تلك الأفكار *(Ideen)* عوضا عن الشيء المفرد الماثل أمامنا. (الموسيقا وحدها تصور الإرادة في مختلف درجاتها كما هي في ذاتها لا كما تتجلى في العالم الظاهري).

ثمة جوانب من هذا التصور تعد مربكة. لماذا يكون التفكر الجمالي، ومواضيعه السلمية، خلوا على هذا النحو من مجاهدات الإرادة الأساسية، إذا كانت تقربنا حقيقة من واقع الظواهر التحتية؟ وبأي معنى تموضع الإرادة ذاتها في تلك الدرجات المختلفة؟ غالبا ما يتحدث شوبنهور كما لو أن هذه الموضعة نوعا من الدخول الحقيقي في كل تنويعة ظواهر العالم، غير أنه يتوجب ألا يشير إلى انغماس فعلي للذات في العالم الخارجي، بل إلى طريقة تجلي الإرادة نفسها لنفسها، بوصفها موضوعا للمعرفة.

لا يتأتى الحل المستديم الوحيد لبؤسنا إلا حين يعي الناس ضرورة كآبة الحياة، بؤس الوجود كتجليات فاشلة للإرادة الكونية للحياة، إلى حد فقد الرغبة في الوجود والإشباع. هذا ما يحدث في حالة القديس الحكيم، الزاهد الذي لا يعنى بالعيش والازدهار. فيه إرادة الحياة أنكرت نفسها، أو أنه لا يوجد منها سوى رمق يكاد لا يكفي لتعزيز صورة لعالم يعيه، إذ إنها لا تتشكل إلا من صورته له. ذلك أنه ليس بمقدور الإرادة وصورتها للعالم أن تستمر في البقاء حين تتوقف عن الرغبة، والعالم لا يوجد حال إبطال الإرادة، بحسبان أنه صورة الإرادة الواهمة عن نفسها.

غير أن الإرادة بوصفها مشخصة فيّ، والعالم من

أجلي، ينتهيان بالتوكيد حين أموت، بصرف النظر عما إذا كنت بلغت القداسة المنكرة للذات أم لم أبلغها، في حين تستمر الإرادة في الحالين في الآخرين وفي الطبيعة. يبدو أن القديس يموت، تنتهي درجته أو نمطه المفرد من الإرادة، في حين أنه حين يموت الإنسان العادي، رغم أنه ينتهي، لاينتهي نمطه. (لذا فإن الانتحار هزيمة للذات، مجرد شكوى من الظروف من جانب درجة مفردة ما من الإرادة). فضلا عن ذلك، القداسة الكلية تنهي بطريقة ما كل شيء (رغم أن الحقيقة الواقعية يتوجب هنا أن تكون لا زمنية). هل سيبقى شيء إطلاقا؟ نعم، يلمّح شوبنهور بطريقة غامضة إلى أن ثمة شيئا يبقى لا نستطيع تصوره لكن القديس يختبره عبر التأمل الصوفي. ذلك أن ما هو عدم من وجهة نظر محتم دائما أن يكون شيئا من وجهة نظر أخرى. تحليل العدم هنا شبيه بتحليل برجسون.

نظرية شوبنهور الأخلاقية (*On the Freedom of the Will, On the Basis of Morality*، اللذين صدرا معا عام 1841) قريبة على نحو وثيق من نظريته الميتافيزيقية. ثمة تقديم لها يشتمل على نقد لتصور كانت في الأخلاق. عند شوبنهور ذات فكرة المطلق [الممقولي]، في مقابل الافتراضي، الواجبي، شيء مناف للعقل. الأمر القابل للفهم عادة ما يكون أمرا يصدره شخص قادر على فرض العقوبات على من لا يمتثل له، وهو يتخذ الصياغة «قم بهذا... وإلا». يعتقد شوبنهور أن الأمر *المطلق لم يبد أنه يحتاز على معنى عند كانت إلا لأنه اعتبره بشكل لاواع أمرا إلهيا. فضلا عن ذلك، يقترب كانت كثيرا رغما عن نفسه من طرح أسس أنوية للأخلاق، يؤسسها على نحو فعال، وفق رؤية شوبنهور، على اهتمامنا بكيفية تأثيرها فينا شخصيا لو أن كل فرد تأسى بنا.

في المقابل، تماهى الخيرية عند شوبنهور بالحنان غير الأناني على الآخرين. الرجل الخيّر هو الذي يغمره الحنان شطر الجميع بسبب عدم عقده للتمييز العادي بينه وبين الآخرين. هكذا فإنه يسلك وفق المبدأ «لا تسيء إلى أحد؛ على العكس، ساعد الجميع قدر إمكانك». بقيامه بذلك، يعي على نحو عيني أحدية الإرادة في كل تجلياتها. هكذا لا يعد المبدأ أمرا بل وصفا لكيف يسلك الرجل الخيّر. كتعليم يعد غير مجد، لأن كل شخص إنما يسلك وفق شخصيته الداخلية. ما يسمى بالتربية الأخلاقية تجعل الناس أكثر تسامحا عبر الإشارة إلى مناقب التعاون المتبادل، غير أنه ليس بمقدور سلوكنا أن يحتاز على قيمة أخلاقية حقيقية إلا إذا نبع من خيرية أخلاقية لا يتسنى تدريسها. كون القيمة الأخلاقية تتكون من هذه القدرة على الحنان أمر يكاد لم ينتبه إليه معظم رجالات الأخلاق الرسميين، لكنه لا شيء يعجب به في كل أرجاء العالم بطريقة متعلقة أخلاقيا باستثناء الاهتمام الأصيل برفاهة الآخرين.

يتجلى الحنان الذي يشكل القيمة الأخلاقية في أقل صوره في العدالة المبنية على مبدأ عدم التدخل في حصول أي شخص عبر نشاطه على ما كان يتسنى له إنجازه على نحو مشروع. المقصود من الإنجاز غير المشروع الإنجاز المتحقق على حساب إنجاز شخص آخر ما كان له أن يكون، وفق المعيار نفسه، قد أنجز على نحو مشروع عبر سلوكه. يتجلى الحنان في شكل أتم، بوصفه الحنان المحب الذي يحث على تعهد نشط لمساعدة الآخرين فيما يحتاجون إليه. تجدر الإشارة أن هدف الحنان عند شوبنهور هو القضاء على البؤس ولا يشتمل على خلق سعادة إيجابية. يرجع هذا جزئيا إلى كون رؤيته المتشائمة في الحياة تستلزم أن السعادة الإيجابية، في مقابل الراحة من أسوأ أنواع الشقاء، مستحيلة، وجزئيا لأنه يعتقد أن نوع المماهاة مع الآخرين التي تشكل الحنان لا يتحقق إلا عندما يعتبر المرء غيره رفيقا في المعاناة.

تناول شوبنهور لحرية الإرادة تطوير بارع لنظرية كانت (وإن ظل في النهاية غير معقول). ذلك أن *حتمية شوبنهور الكلية تسري ضرورة على العالم الظاهري. يلزم هذا عن حقيقة أن الوعي يشكل العالم وفق مبدأ السبب الكافي، خصوصا في صيغته العلية. غير أن الشيء في ذاته قد اختار بحرية أن يتجلى كفرد ظاهراتي يناظر الفكرة الأفلاطونية التي تشكل شخصية كل كائن بشري. تحدد هذه الشخصية (على طريقة أحد قوانين الطبيعة) ما سوف يقوم به في كل ظرف امبيريقي ممكن. كل فعل محدد سببيا في كونه يلزم ضرورة عن التوليف بين شخصية المرء ومعتقداته عن نتائج السلوك بطريقة دون سواها. المعتقدات هي أسباب الفعل، ولكن كما في الحالات الأخرى، فإنها تعمل لأنها تؤثر في شيء ذي طبيعة محددة. على مستوى السببية الخاصة بالفيزياء، لا يتضمن هذا سوى طبيعة المادة المحددة بوجه عام، في حين تتقصى الكيمياء والبيولوجيا نوع السببية الناشئة في المادة التي بلغت مستوى أعلى من التعقيد. سببية النشاط البشري محتمة بالطريقة نفسها، ولكن ليست هناك مجموعة مفردة من القوانين السببية، لأن لكل فرد بشري طبيعة محددة متفردة. هذه هي شخصيته الأخلاقية، النوعية الخاصة لإرادته. هذا هو

المحتاز النهائي للقيمة الأخلاقية. لا يلام المرء بسبب ما يقوم به بقدر ما يلام بسبب ما تري أفعاله أنه. هذا لا يتغير، لأن كل تغير في سلوك الإنسان الخارجي ينشأ عن أسباب لا تعمل فيه إلا نتيجة لشخصيته الأساسية الثابتة. الأسباب لا تؤثر فيه بالطريقة التي تؤثر بها فيه إلا بفضل شخصيته ومن ثم يستحيل أن تؤثر فيها. على ذلك، بوصفي شيئا في ذاته أو إرادة، اختارت تجلي نفسها عبر فرد يحتاز على شخصيتي المفردة، فإنني حري باللوم على ما أقوم به، وأستحق تبعات ذلك. السلوك الوحيد الذي لا يلزم على هذا النحو الحتمي عن شخصية المرء الداخلية، والذي يعمل في ظروف فردية، إنما يحدث في تلك الحالات النادرة التي يبلغ فيها القديس مرحلة الانعتاق؛ في حين تعبر شخصيته ونتائجها عن إخفاق الإرادة، ولكن عن توكيد حر للذات، فإن انعتاقه يعبر عن عودة الإرادة الأكثر حكمة والحرة بالقدر نفسه إلى العدم الغامض حين تنبثق آنذاك.

ت.ل.س.س.

TRANSLATIONS

On the Basis of Morality (1841), tr. E.F.J. Payne (Indianapolis, 1965).

On the Freedom of Will (1841), tr. K. Kolenda (Indianapolis, 1960).

The World as Will and Representation (1818), tr. E.F.J. Payen, 2 vols. (New York, 1966).

COMMENTARIES

Michael Fox (ed.), *Schopenhauer: His Philosophical Achievement* (Brighton, 1980).

Patrick Gardiner, *Schopenhauer* (Harmondsworth, 1963).

D.W. Hamlyn, *Schopenhauer* (London, 1980).

Christopher *Janawaym Self and World in Schopenhauer's Philosophy* (Oxford, 1989).

T.L.S. Sprigge, *Theories of Existence* (Harmondsworth, 1985), ch.4.

* **شوتز، آلفرد (1899–1959).** فيلسوف ألماني هاجر إلى الولايات المتحدة الأمريكية، وهو تلميذ لهوسرل الفينومولوجي. في *فلسفة العلوم الاجتماعية يعتبر ناقدا مركزيا للموروث الوضعي (رغم أنه اعتبر نفسه مشيدا لجسور بين المواويث *الوضعية و*علم التأويل والفينومولوجية). في كتابه *The Phenomenology of the Social Worls* (أول طبعة ألمانية عام 1932، Evanston, Ill., 1967)، يحلل عملية تنميط التيار الأساسي في الخبرة الحسية عديمة المعنى إلى «مخزونات معرفية» مشتركة. تشكل كل مخزونات المعرفة معا «عالم الحياة» (واقعنا ومعرفتنا به شيء واحد). ينتج علماء الاجتماع «تنميط رتبة ثانية». طور تحليل شوتز من قبل علماء الاجتماع الفينومونولوجيين بحيث أصبح نهجا علميا اجتماعيا يقر أن «المعرفة العلمية» تتنزل ذات منزلة معرفة الفهم المشترك نسبة لعالم الحياة التي يحتازها الجميع.

إي.جي.ف.

M. Natanson, "Phenomenology and Typification: A Study in the Philosophy of Alfred Schutz', *Social Research* (1970).

* **الشواش.** عكس النظام. رامت بعض المدارس اليونانية الكوزموجونية [«المعنية بأصل الكون»] تفسير أصل ووجود العالم أو الكون المنظم عبر التمييز بين شواش (هيولى) بدائي غير مشكل والأكوان المنتجة من قبل فرض نظام ترتيب مقنن عليه. في علم السياسة ثمة عقيدة لا ينكرها إلا الفوضويون والماركسيون التقليديون، مفادها أنه ما لم تقم *الدولة بفرض النظام الاجتماعي، سوف ينهار المجتمع بحيث يغدو شواشا (فوضى).

أي.بل.

George Vlastos, *Plato's Universe* (Oxford, 1975).

* **الشواش، نظرية.** نظرية في سلوك يبدو عشوائيا ضمن نسق حتمي، مثل الجو. عدم قابلية الأنساق المشوشة للتنبؤ لا ترجع إلى عوز في القوانين المتحكمة بل إلى كون النتاج حساسا لتنويعات دقيقة لا يمكن قياسها في الظروف الابتدائية. مثال ذلك «أثر الفراشة»: فكرة أن مجرد خفق فراشة لجناحها قد يحدث فرقا بين حدوث إعصار وعدم حدوثه.

أي.بل.

*الحتمية العلمية.

Ian Stewart, *Does God Play Dice? The New Mathematics of Chaos* (Oxford, 1989).

* **شوميكر، سدني (1921–).** فيلسوف أمريكي في جامعة كورنل، عرف أساسا بأعماله في الميتفايزيقا وفلسفة العقل. في الأولى جادل دفاعا عن إمكانية زمن دون تغير، وعن نظرية سببية في الخصائص، تستلزم أن قوانين الطبيعة ضرورة بعديا وليست عارضة؛ وعن نظرية سببية في الهوية عبر الزمن. في فلسفة العقل شايع صراحة *الوظيفية التحليلية، حيث عرض نقاشا دقيقا *للنوعية؛ أنكر إمكان النوعيات الغائبة، إمكان أن يكون شخصا ما متماهيا وظيفيا معنا دون أن يحتاز على أوضاع ذهنية نوعية؛ غير أنه قبل إمكان نوعيات معكوسة، أن يتشابه شخصان ولكن يختلفان في أوضاعهما الذهنية النوعية. فضلا عن ذلك، عنيت

أعماله بالهوية الشخصة، الذاكرة، الوعي الذاتي، والثنائية.

م.ج.ف.م.

S. Shoemaker, *Identity, Cause and Mind* (Cambridge, 1984).

* **الأشياء.** «الشيء»، بمعناه الأكثر عمومية، هو «الكينونة» أو «*الكائن» وهو ينطبق على أي موضوع *وجوده مسلم به من قبل نسق أنطولوجي، سواء أكان فرديا، كليا، مجردا، أو عينيا. بهذا المعنى، نعد من ضمن «الأشياء» ليس فقط الأجسام المادية، بل حتى الخصائص، العلاقات، الحوادث، الأعداد، الفئات، والقضايا، طالما سلمنا بوجودها. وفق هذا، الإقرار « كل شيء شيء» إقرار تحليلي تحصيل حاصلي. غير أن الفلاسفة غالبا ما يستخدمون كلمة «شيء» بمعنى أدق، بحيث تعني «الموضوع» في مقابل حدود من قبيل «الخاصية»، «*العلاقة»، و«*الواقعة». بالمعنىالضيق، تحتاز الأشياء على خصائص، أطراف في علاقات بينية، وتطرأ عليها تغيرات تشكل وقائع. بذا تكون فكرة الشيء قريبة من المفهوم التقليدي *للجوهر، وترتبط أيضا بمفهوم *الموضوع النحوي والمنطقي (في مقابل المحمول). الراهن أن تمييز فريجه الشهير بين «المواضيع» و«التصورات» إنما يعكس بدقة التمييز بين الموضوع والمحمول (على الأقل كما هو مطبق في المنطق).

ما العلامة الفارقة إذن للشيئية بالمعنى الضيق؟ ثمة إجابتان تهيمنان على الجدل الراهن. الإجابة اللغوية التي يناصرها فريجه وفلاسفة معاصرون من أمثال كواين ترى أن الموضوع هو ما يمكن الإشارة إليه *باسم علم أو يمكن أن يكون قيمة متغير تكميمي. غير أن هذه الإجابة تخفق في تحديد (بطريقة غير دائرية) ما يشكل اسم العلم، أو بوجه عام الحد الفردي، الحقيقي، أو متغير التكميم. مثال ذلك، حين نصف الجندي بأنه مات من أجل وطنه، هل يتوجب اعتبار العبارة الاسمية «من أجل وطنه» حد فردي حقيقي يسمي موضوعا أو شيئا؟ بالطبع لا، ولكن يمكن أن نجادل بأن رفضنا اعتبار العبارة الاسمية حدا فرديا حقيقيا إنما يرجع فحسب إلى أننا نعتقد أصلا، وفق أسس مستقلة، بأنه لا وجود لأشياء من قبيل «الآجال». قد يتأسى نصير الإجابة اللغوية بفريجه وكواين في الإصرار على أن تطبيق الأسماء الحقيقية أو متغيرات التكميم إنما يتطلب توفير معايير للهوية للأشياء المسماة أو المكمم عليها: على حد تعبير كواين: «لا كينونة بلا هوية». غير أن هذا يقترح أن ثمة اعتبارات ميتافيزيقية وليست لغوية تشكل أصول مفهومنا للشيئية، وعلى وجه الخصوص أن علامة الشيئية الفارقة إنما تكمن في استيفاء شروط هوية موضوعية محددة. هذا هو زعم الإجابة الميتافيزيقية البديلة للسؤال «ماالشيء؟» وفق هذا التصور، الشيء هو ما يندرج تحت مفهوم تصنيفي يوفر معيار هوية لحالاته العينية. هكذا تكون الأحذية والسفن وأختام الشمع أشياء، ولكن ليس الآجال وربما ليس القضايا.

ثمة معنى خاص لكلمة «شيء» أو «موضوع» يستخدم قبالة الحد «ذات»، حين تستخدم الأخيرة للإشارة إلى ذات واعية أو لديها خبرة، أي شخص أو *نفس. وبالطبع، الذوات أو الأشخاص بمعنى أعم هم أنفسهم «أشياء»، بل أشياء ذات شروط هوية محددة، مهما كانت صعوبة تحديد هذه الشروط بطريقة مرضية. ما يحفز التمييز بين الذات والموضوع، أو بين الشخص والشيء، إنما يتعين أساسا في حقيقة أن المواضيع أو الأشياء بهذا المعنى يفكر فيها ولا تفكر، أي أنها أطراف خاملة وليست نشطة في الوعي. إن هذه الحقيقة تعكسها البنية النحوية في إقرارات الإدراك المعرفي، التي تظهر عادة أفعالا متعدية تتخذ مفعولا به نحويا. إقرارات من قبيل «أرى شجرة» أو «أنت تقرأ هذا الكتاب». الراهن أن المصطلحين «ذات» و«موضوع» إنما تركن إلى تصنيفات نحوية.

إي.جي.ل.

*المبهمة، المواضيع؛ الواقعي.

M. Dummett, *Frege: Philosophy of Language*, 2nd edn. (London, 1981).
E.J. Lowe, *Kings of Being* (Oxford, 1989).
A. Quinton, *The Nature of Things* (London, 1973).

* **الشيء - في - ذاته.** تعبير كانت عن الموضوع المعتبر كما هو على نحو مستقل عن علاقته المعرفية بالعقل البشري. يقابله الموضوع كما يظهر، أوالظاهرة، الذي هو الموضوع بوصفه معطى للعقل وفق شكول الحساسية. رغم أن كانت ينكر معرفةالشيء - في - ذاته، فإنه يقر أنه يتوجب علينا اعتباره أساس الظاهر.

هـ.إي.أي.

*الفينومينا والنيومينا.

H.E. Allison, *Kant's Trancedental Idealism* (New Haven, Conn., 1983).

* **الشيئية، اللغة.** حين تطرح لغة ثانية للحديث عن لغة معطاة تسمى لغة ماورائية؛ اللغة المعطاة هي اللغة الشيئية. هذه مصطلحات علائقية: قد لا تكون لغة ما

شيئية وأخرى ماورائية إلا في علاقتهما ببعضهما. هكذا يتأتى أن تكون اللغة الماورائية بدورها لغة شيئية في علاقتها بلغة أخرى. ضرورة التمييز بين اللغة الشيئية والماورائية في نظرية السيمانتكس إنما توضحها المفارقات السيمانتيكية.

هـ.و.ن.

John L. Pollock, *Technical Methods in Philosophy* (Boulder, Colo., 1990).

*** الإشارية، العتمة.** عادة ما تتأثر الحقيقة المتعلقة بموضع ما بطريقة الإشارة إليه، بحيث يتسنى لك أن تبادل بين «جيمس»، «هو»، «الشخص البدين»، «زوج أنجلا السابق». غير أن بعض السياقات (اللغوية)، أي البيئات اللغوية، تقيد هذه الحرية. مثال ذلك، «إنها تعرف من يكون ذلك ..». قد تصدق حين نضع كلمة «الروائي» بدل الفراغ، وتبطل حين نشير إلى الروائي بعبارة «صاحب آثار الأقدام» (هذه هي *أغلوطة الرجل المقنع القديمة.) توصف مثل هذه السياقات بأنها معتمة إشاريا، في مقابل الشفافة إشاريا. من ضمن التفسيرات الممكنة: التعبير لا يشير حقيقة (رسل)، أو يشير إلى شيء آخر (فريجه وربما أرسطو)، أو أنه يقوم بما هو أكثر من الإشارة (كواين).

سي.أي.ك.

W.V. Quine, "Reference and Modality", in *From a Logical Point of View* (Cambridge, Mass., 1964).

*** الإشاري [الإيمائي]، التعريف.** يعتبر توضيح دلالة الكلمة بالإشارة إلى ما تنطبق عليه الكلمة، (1) شكلا من التفسير يوفر للغة أساسا، و(2) تفسيرا يعد ثانويا كونه يفترض فهما عاما للغة، و(3) إجراء لا يشكل *تعريفا أو تفسيرا إطلاقا. بينما يتأتى للإشارة أن تبين للمتعلم الاتجاه العام الصحيح، ثمة شك بخصوص قدر ما ندين به في فهمنا النهائي لمثل هذا الإجراء، وقدر التعرض الذي يتطلبه لاستخدام الألفاظ عبر فترة من الزمن.

ب.ب.ر

B. Rundle, *Wittgenstein and Contemporary Philosophy of Language* (Oxford, 1990).

*** الإشارة، فعل.** يمكن للتعبيرات ولمستخدميها أن تشير، وثمة جدل يدور حول أيهما يعد الفعل الإشاري الأكثر أساسية. بداهة، أن يشير التعبير هو أن يقوم مقام شيء أو يقوم بعزله، لكن هوية ما يتضمنه هذا الأمر موضع جدل طويل. عند فريجه ما يشير إليه التعبير محدد من قبل *معناه، غير أن كابلان وكريبكي جادلا في وقت متأخر بأن بعض الحدود، مثل أسماء الإشارة، أسماء العلم، وألفاظ الأنواع الطبيعية، تشير مباشرة. يشير المتكلم إذا استخدم، في سياق التعبير عن *موقف قضوي (مثال الاعتقاد المعبر عنه بنطق «كانت مارجريت رسامة فلسفية»)، تعبيرا («مارجريت») بالقصد التبليغي الخاص بتحديد الفرد المتعلق به هذا الموقف (مارجريت) إلى مستمعيه.

ب.

*الاتصال.

*** المشيرات.** الضمائر «أنا»، «هنا»، «الآن»، «هذا»، والتعبيرات المرتبطة بها من قبيل «اليوم»، «جدتي»، و«منزلك»، تعرف عند فلاسفة اللغة «بالمشيرات». هذا مصطلح يرجع إلى سي.س. بيرس؛ أحيانا تسمى المشيرات «أسماء إشارة»، «عاكسات - نماذج». *أسماء علم منطقيا. يبدو أن هذه التعبيرات تنتمي إلى التصنيف اللغوي حدود فردية أو تعبيرات إشارية - أي تعبيرات وظيفتها في اللغة أنها تعين في اختيار شيء مفرد. ولكن تبدو المشيرات مختلفة عن حدود فردية أخرى، مثل الأسماء والأوصاف، في كونها تلتقط أشياء أو أماكن مختلفة في سياقات النطق المختلفة. منطوقك «أنا جائع» ينتقيك، رغم أن نطقي للمنطوق نفسه ينتقيني.

تتعين إحدى سبل تثمين الاهتمام الفلسفي بالمشيرات في اعتبارها في ضوء نظرية فريجه المؤثرة في *المعنى والإشارة. عنده، معنى الكلمة يحدد ما تشير إليه. إذا احتازت كلمتان على المعنى نفسه، فإنهما تشيران إلى الشيء نفسه؛ إذا كانت «كحّال» و«طبيب عيون» تحتازان على المعنى نفسه فإنهما تشيران إلى الكينونة نفسها. وعلى نحو مماثل، إذا كانت كلمتان تشيران إلى شيئين مختلفين، فإن معنيهما مختلفان؛ إذا كانت «بابا روما» و«بابا افجنون» تشيران إلى شيئين مختلفين، يتوجب أن يختلفا من حيث المعنى.

كيف ينطبق هذا على المؤشرات؟ المشكلة هي أنه إذا كانت «أنا» تحدد ما تشير إليه، فإن منطوقي «أنا» يختلف من حيث المعنى عن منطوقك. غير أنه لا ريب أن استخداماتنا لهذه التعبيرات يحتاز على دليل مشترك، شيء من الطبيعي أن نسميه الدلالة المشتركة. وعلى نحو مماثل، «هنا» و«الآن». الدلالة المشتركة بين نماذج تلك الأنماط العينية هو شيء من قبيل «موضع هذا المنطوق»، و«زمن هذا المنطوق». غير أنه يستحيل أن

تكون الدلالة المشتركة هي معنى تلك التعبيرات، لأن الدلالة تحدد إشارات مختلفة في سياقات مختلفة.

هكذا يقوم خصوم فريجه (مثال ديفد كابلان وجون بيري) بالتمييز بين مكونين من مكونات دلالة الجملة التي تشتمل على مشير: (1) الأول هو *القضية التي تعبر عنها الجملة. إنهم يفهمون هذا على طريقة رسل على اعتبار أنها تتكون من أشياء وخصائص. منطوقي «أنا جائع» يعبر عن قضية مختلفة عن منطوقك، لكنه يعبر عن القضية ذاتها التي يعبر عنها منطوقك «أنت جائع» حين يوجه إلي. (2) المكون الثاني هو دلالة تعبير ـ النمط المشيري، الذي يسميه بيري «دور» المشير ويسميه كابلان «خاصية المشير». دور الجملة المشيرية يعد عادة دالة من سياق المنطوق على قضية يعبر عنها المنطوق. منطوقي «أنا جائع» يحتاز على الدور أو الشخصية نفسها التي يحتازها نطقك لتلك الجملة، لكنه يقوم بدور مختلف عن دور منطوقك «أنت جائع». لا واحدة من تينك القضيتين تعبر عن دور أو خاصية تناظر مفهوم فريجه للمعنى، ولذا فإن أولئك الفلاسفة يخلصون إلى أن نظرية فريجه تفشل في هذا الموضع.

يرد أنصار فريجه (مثال جاريث إيفانز) بالزعم بأنه بمقدور المعنى أن يكون حساسا للسياق: المشيرات تعبر عن «سبل في التفكير» ترتبط بأشياء وأمكنة وأزمنة مفردة (مثل استخدامي «أنا» للتعبير عن سبيلي المفردة في التفكير في نفسي). ثمة فكرة مهمة نسبة لزعم إيفان مفادها أن احتياز المشير على معنى لا يشترط إمكان التعبير عن هذا المعنى بوصف محدد صحيح لما يشير إليه المشير.

المسألة مهمة لأن كثيرا من الفلاسفة جادلوا بأن التفكير المشيري أساسي للتفكير في الزمان، المكان، النفس، والأشياء المادية. وعلى وجه الخصوص، يبدو أن التفكير المشيري أساسي للفاعلية: خروجي من الحافلة في ميدان الطرف الأغر لا يفسر كلية إلا بعزو الاعتقاد في أن ميدان الطرف الأغر هنا إلي. وهذا لا يتكافأ من حيث القوة التفسيرية مع مجرد أي اعتقاد وصفي.

ت.سي.

Gateth Evans, 'Understanding Demonsratives', in Palle Yourgrau (ed.), *Demonstratives* (Oxford, 1990).
Gottlob Frege, ;Thoughts', *in Collected Papers* (Oxford, 1984).
David Kaplan, 'Demonstratives', in J. Almog *et al.* (eds.), *Themes from Kaplan* (Oxford, 1991).
John Perry, 'Frege on Demostrstives', , in Palle Yourgrau (ed.), *Demonstratives* (Oxford, 1990).

*** شيشرون، ماركوس توليس (106–43 ق.م.).** رجل دولة روماني، وكاتب غزير الإنتاج، بالغ العلماء الكلاسيكيين في إزعاجه ولم يقدر حق قدره من قبل فلاسفة متأخرين. تعلم في أثينا، ويعد عرضه *للفلسفة الهيلينية، الذي كتب معظمه بين فبراير 45 ونوفمبر 44 ق.م.، المصدر الباقي الوحيد للبراهين الرواقية، الأبيقورية، والأكاديمية. تشتمل أعماله، وغالبها في شكل محاورات عرضه إياها واضح ومقبول، على *De finbus, De officiis* في علم الأخلاق؛ *De natural deorum, De divnatione* في فلسفة الدين؛ *Academica* في الابستمولوجيا الارتيابية *De legibus, De republica*. يحظيان بشهرة يستحقانها بسبب توكيدهما حقوق الإنسان وأخوة البشر. يشتمل *De republica* على مذهب في القانون الطبيعي :(III. xxii. 33) القانون الطبيعي كلي لأنه مؤسس على الطبيعة البشرية، وملزم لأنه جزء من العقل والنظام الإلهيين اللذين يتخللان كل شيء. أما *De legibus* فيشتمل على إقرار شيشرون المساواة بين الناس (I.x. 28 -32). تأثير شيشرون على الفكر الأوربي من نظريات *القانون الطبيعي إلى كتاب هيوم *Dialogues Concerning Natural Religion*، بل وما هو أكثر من ذلك، تأثير عظيم بدرجة لا تقدر.

جي.سي.أي.ج.

T.A. Dorey (ed.), *Cicero* (London, 1965).

*** الشيوعية.** أي تنظيم اجتماعي الملكية فيه مشتركة بين أعضاء الجماعة عوضا عن أن تكون ملكية فردية. في القرن العشرين ارتبط هذا المصطلح باسم ماركس وبالأنظمة الاقتصادية التي تسمي نفسها بالماركسية (مثل الاتحاد السوفيتي). غير أن ماركس استخدمه للإشارة إلى حركة اعتقد أنه سوف تحرر الطبقة العاملة من *الرأسمالية. لقد ذهب إلى أننا نستبق الأحداث حين نعرّف الترتيبات الاجتماعية بالحركة التي سوف تقوم بخلقها؛ لا تشتمل أعماله على أي شيء من قبيل تصور دقيق أو مفصل للشاكلة التي سوف يكون عليها النظام الاجتماعي «الشيوعي» المستقبلي.

أي.و.و.

*ضد ـ الشيوعية؛ المحافظية.

Shlomo Avineri (ed.0, *Marxist Socialism* (New York, 1973).
Alec Nove, *The Economics of Feasible Socialism* (London, 1983).

ص

* **المصاحبية، الظاهراتية.** مجموعة من التعاليم تتعلق بالعلاقات الذهنية ـ الفيزيقية، تعتبر كل الخصائص الذهنية أو بعضها نتاجات مصاحبة لعلميات مادية تحدث في العالم.

يضمّن التعريف التقليدي (مثلا عند سي.د. برود في *The Mind and its Place in Nature* الذي صدر عام 1925) أن الظاهراتية المصاحبية ضرب من *الثنائية. بينما يقر ديكارت، وهو فيلسوف يشايع مذهب التفاعل المتبادل، أن الأشياء الذهنية تسبب الأشياء المادية قدر ما تكون مسببة من قبلها، يقر نصير الظاهراتية المصاحبية أن الأشياء الذهنية لا تسبب الأشياء المادية رغم أنها قد تكون مسببة من قبلها. بمقدوره أن يسلّم بأنه ليست هناك تأثيرات سببية على الحوادث المادية سوى تلك التي تحدثها حوادث مادية أخرى، بحيث يتجنب الاعتراض الذي يثار أحيانا ضد الثنائية. بيد أن تصوره للحوادث الذهنية على اعتبار أنها مرتبطة بالعالم المادي، دون أن تؤثر عليه سببيا، ليس مقنعا؛ يبدو أنه يقر أن الأشياء الذهنية تظهر في العالم كظلال مصاحبة للمادي . في مجال «الخبرة البحتة».

تتهم بعض المذاهب غير الثنائية بكونها ملتزمة بالظاهراتية المصاحبية. مفاد الفكرة أن الذهني لا يمسك به في الشبكة السببية، ليس لأن الأشياء المادية لا يمسك بها هناك، ولكن لأن خصائص الأشياء لا يمسك بها هناك، كونها ليست خصائص متعلقة سببيا. مرة أخرى يبدو في هذا التصور أن الذهنية عاطلة سببيا.

ثمة مذهبان فيزيقانيان يزعم أنهما يفضيان إلى نتائج ظاهراتية ـ مصاحبية. الأول هو *الوظيفية، التي تقر أن أنماط الأوضاع الذهنية قابلة لأن تعرف عبر الأدوار السببية التي تقوم بها تعيناتها في شبكة مترابطة. ثمة اعتراض مفاده أن هذا التصور الفلسفي يغفل أمرا حاسما نسبة إلى بعض الأوضاع الذهنية . إنه الطبيعة الجوهرية التي تحتازها تلك الأوضاع، التي لا يمكن الدراية بها إلا من قبل منظور المتكلم. يسلم بعض أنصار الوظيفية بهذا الاعتراض، لكنهم يقرون أنه بالرغم من أنه بالمقدور تطويق الذهني عبر عملياته في العالم السببي، يتعين أن نعترف أيضا بالسمات الذاتية، التي تسمى أحيانا بالنوعيات الفردية الذاتية، التي تعد حقيقة ظاهراتية ـ مصاحبية.

*الأحَدية الشذوذوية التي ينادي بها ديفدسون هو المذهب الفيزيقاني الآخر الذي ينتقد لكونه يفضي إلى نتائج ظاهراتية ـ مصاحبية. يقر ديفدسون أن التفسيرات التي تركن إلى مصطلحات من قبيل «يعتقد» و«يرغب» تفسيرات سببية؛ وهو يجادل بأن الاعتقادات والرغبات مادية لأن المفردات المستخدمة في إقرار القوانين الفيزيقية تنطبق عليها. ثمة اعتراض يزعم أن كون ديفدسون ملزما باعتبار القوة السببية الحقيقية التي يحتازها أي وضع يختص بخاصية ذهنية كامنة في خاصية مادية شبه قانونية تحتاز عليه، يلزم ديفدسون بإقرار أن الخصائص الذهنية ليست حقيقة مهمة سببيا. قد يرد ديفدسون بقوله إنه على اعتبار أن هناك نوعين مختلفين من التفسيرات السببية، فإن بعض الحوادث تحتاز ببساطة على خاصيتين مختلفتين تعد كل منهما مهمة سببيا. على ذلك قد تبقى الإشكالية التالية: يبدو أن تصور الحوادث الذهنية عبر الحدود المادية التي تصاغ عبرها القوانين السببية يحول دون إقرار أنه بمقدور حديثنا عنها باستخدام حدود ذهنية أن يطرح تفسيرا حقيقيا لما يحدث.

الاعتراضات التي وجهت ضد ديفدسون يمكن أن توجه ضد أي نصير للمذاهب المادية يسمح بوجود هوة بين ميتافيزيقا السببية الذهنية، التي تركز على خصائص تحدد في العلوم الفيزيقية من جهة، وما نعرفه فعلا بخصوص طبيعة ووجود السببية الذهنية، المستمد من تفسيرات الناس اليومية ومن سلوكياتهم.

جي. هورن.

*الذهني، لازبية.

Jerry Fodor, 'Making Mind Matter More', *Philosophi-*

cal Topics (1989).

John Heil and Alfred Mele (eds.), *Mental Causation* (Oxford, 1993).

Frank Jackson, 'Epiphenomenal Qualia', *Philosophical Quarterly* (1982).

* **التصدير**. مبدأ يدعم الاستدلال على «إذا س فإذا ص فـ ع» من «إذا س و ص فـ ع». في *الحساب القضوي، يعرض هذا في شكل الاستدلال على (س ← (ص ← ع)) من المقدمة ((س.ص) ← ع). تنعكس قاعدة التصدير في المبرهنة (س.ص) ← ع) ← (س ← (ص ← ع)). وعلى اعتبار أن معكوس هذه المبرهنة مبرهنة أيضاً، يشار أحياناً إلى ((س.ص)← ع) ↔ (س← (ص ← ع)) على أنها مبدأ التصدير. ثمة أنساق تشتمل على استلزام ذي دلالة أقوى من قبيل *الاستلزام المحكم و*الاستلزام المنطقي يفشل فيها التصدير غير المقيد نسبة إلى تلك الأنواع من الاستلزام.

ر.ب.م.

R. Barcan Marcus, 'A Fictional Calculus of First Order Based on Strict Implication', *Journal of Symbolic Logic* (1946).

B. Mates, *Elementary Logic* (Oxford, 1972).

* **المصادرة على المطلوب** (Petitio principii). حرفيا تعني طلب ما هو منشود، أو ما هو موضع جدل. المصادرة على المطلوب أن تطلب من الخصم التسليم بما ينشد الخصم أن يثبت، ومن ثم فإنها تعني افتراض ما يتوجب إثباته. هذه *أغلوطة كلاسيكية. يتوجب التمييز بين الافتراض والاستلزام، وإلا أصبحت كل الإثباتات السليمة تصادر على المطلوب (كما اعتقد جون ستيوارت مل). غير أن الحدود الفاصلة غائمة في بعض الأحيان: مثال ذلك، هل يفترض البرهان التالي: «ص؛ حتى لو لم تصدق س؛ ولذا فإن ص صادقة مهما حدث»، صدق «ص»؟ (أحيانا يساء استخدام التعبير «المصادرة على المطلوب»؛ إنه لا يعني «القيام بطلب» ولا يعني «أن تفترض دون برهنة»).

سي.أي.ك.

J.S. Mill, *A System of Logic* (London, 1843), II. iii.

* **المصادفة**. وفق الاستخدام العام، تترادف «المصادفة» [«الفرصة»، «المخاطرة»، فكلمة "chance" بالإنجليزية تعني كل هذا] مع «الاحتمال» كما في «فرصة الحصول على نقوش هي 2/1»، ولكن ليس كما في «هل سنخاطر ونقوم بتعيينه؟». عند الخبراء، ثمة عدد من التمييزات، أو محاولات التمييز، بين «المصادفة»، «الاحتمال»، «درجة الاعتقاد»، «التكرار النسبي»، «النوع»، «الأرجحية»، فضلا عن غيرها. نسبة إلى جهاز يقوم برمي العملات في الهواء، يمكن أن نعتبر (1) التكرار النسبي للنقوش في سلسلة معطاة من الرميات، (2) معدل الرهان الذي سوف يعرضه المرء بخصوص النقوش في رمية مستقبلية، (3) ما يكونه التكرار نسبة إلى مدى مستقبلي «طويل»، (4) الظرف النزوعي للجهاز شطر إنتاج نقوش، وأشياء أخرى متعلقة. قد نختلف حول ما إذا كان يتوجب وصف شيء بأنه أكيد أو مجرد «مصادفة».

ثمة سؤال تقليدي في الفلسفة يتعلق بالرؤية التي تقر أنه لا شيء يحدث مصادفة. وفق هذه الرؤية، رغم أن احتمال أو «مصادفة» النقوش في رمية مفردة قد يفسر عبر نظريات مختلفة على أنه 2/1، فإنه يصدق القول بأن نتاج الرمية محدد سببيا مسبقا. في هذا النقاش، عبارة «مجرد مصادفة» تشكل عند أنصارها ميزة للحوادث التي تعد، خلافا *للحتمية الميتافيزيقية، غير مسبَّبة كلية من قبل حوادث مسبقة، وخلافا *للقدرية الميتافيزيقية، غير مسببة من قبل «فاعلين أحرار».

جي.سي.

Ian Hacking, *The Emergence of Probability: A Philosophical Study of Early Ideas about Probability, Induction and Statistical Inference* (Cambridge, 1975).

K.R. Popper, 'The Propensity Interpretation of Probability', *British Journal of the Philosophy of Science* (1959).

* **الصدق**. يبدو أن كلمة «الصدق» تشير إلى خاصية يمكن التعبير عنها بالمحمول الصدقي «صادق». ولكن إذا صح هذا، فأي شيء يختص بالصدق؟ ما «حاملات» الصدق الأساسية، وحاملات مقابلها «البطلان». ثمة ثلاثة بدائل على الأقل يمكن اقتراحها: الجمل، *الإقرارات، و*القضايا. على نحو تقريبي، الجملة نموذج عيني أو نمط لغوي، مثال سلسلة الكلمات المكتوبة «هذا أحمر». الإقرار هو الاستخدام التقريري لجملة من قبل متحدث في مناسبة مفردة. أما القضية فهي ما يقر حين يصدر إقرار. «محتوى الإقرار». هكذا قد يقر متحدثان مختلفان، أو المتحدث نفسه في مناسبتين مختلفتين، القضية نفسها عبر إصدار إقرارين، ربما باستخدام جمل لغتين مختلفتين. أيضا قد تستخدم الجملة نفسها (بوصفها نمطا لغويا) في إقرارين مختلفين لإقرار قضيتين مختلفتين.

فضلا عن الحديث عن كون الجمل والإقرارات والقضايا صادقة أو باطلة، نتحدث أيضا عن كون المعتقدات (ونزوعات قضوية أخرى) صادقة أو باطلة. هل مفهوم الصدق غامض على نحو تعددي، أم أن هناك مفهوما أوليا يرتبط فحسب بأحد بنود ذلك التصنيف؟ تختلف الآراء في هذا الخصوص، ولكن يمكن عقد

تقسيم واسع بين منظّري الصدق الذين يعتبرون الصدق خاصية لتمثلات من نوع ما (أكانت لغوية أو ذهنية). بحيث تشتمل على جمل وإقرارات ومعتقدات. وأولئك الذين يعتبرون الصدق خاصية للقضايا، بحيث تعد القضايا أشياء تمثل أو يعبر عنها في الفكر أوالكلام. أحيانا يشوش الجدل بين منظّري الصدق بسبب الإخفاق في التمييز بين طرفي هذا التقسيم.

أشهر نظرية في الصدق هي نظرية *التطابق. وفق هذه النظرية، المرشح لأن يكون صادقا يكون كذلك إذا وفقط إذا كان «يتطابق مع الحقائق». يعترض البعض بأن مفهوم «الحقيقة» نفسه إنما يعرّف عبر الصدق (مثال أنها المناظر الواقعي للجملة أو القضية الصادقة). آخرون يعترضون بأن مفهوم «التطابق» إما أجوف أو غير قابل للفهم. يصعب تحديد الفلاسفة الذين تبنوا هذه النظرية؛ أحيانا يقال إن أرسطو يبدي ولاءه لها في ملاحظته «أن تقول عما هو كائن إنه كان وعما ليس بكائن إنه ليس بكائن هو أن تقول الصدق». غالبا ما يستشهد بنظرية الصورة» التي يقول بها فتجنشتين بوصفها تجسيدا لتلك النظرية. حتى نظرية تارسكي «الدلالية في الصدق توصف أحيانا بأنها تنويعة فيها. ولكن في الأزمنة الحديثة، قد يكون أوضح أشياعها هو جي.ل. أوستن.

تكاد تحظى نظرية «الترابط» بشهرة مماثلة، في حين أن أشياعها عادة ما يلجؤون إليها بسبب الصعوبات التي يرون أنها تواجه نظرية التطابق. يقر أنصار هذه النظرية استحالة أن يكمن الصدق في علاقة بين حاملات صدق وأشياء ليست بذاتها حاملات صدق (مثل «الحقائق»)، ولذا فإنهم يفترضون كمون الصدق في علاقة تقوم ضمن حاملات الصدق، مثل علاقة الدعم المتبادل بين معتقدات شخص أو جماعة. غير أن الخصوم يعترضون بأن هذا يفضي إلى *نسبانية لا يمكن قبولها بخصوص الصدق، باعتبار أن الكثير من الأنساق المختلفة والمتنافية من المعتقدات قد تكون مترابطة داخليا بحيث يدعم بعضها البعض. أيضا فإنهم يعترضون بأن أشياع تلك النظرية ضحية خلط بين إقرار معيار للصدق. أي قاعدة لتقييم المعتقد على أنه صادق. وإقرار ماهيته.

للتغلب على صعوبة النسبانية يقترح بعض أشياع نظرية الترابط أن مفهوم الصدق مثال ضابط لا يتحقق إلا في علم موحد تام متقدم كثيرا على أنساق الاعتقاد الجزئية الخاصة بأية جماعة بشرية قائمة أو يمكن أن تقوم. وفق هذه الصياغة، تتداخل هذه النظرية مع بعض تنويعات ما يسمى بالنظرية *البراجماتية في الصدق المرتبطة بالفلاسفة الأمريكيين بيرس، جيمس، وديوي. تقر هذه النظرية، خصوصا عند جيمس، وجود علاقة بين ما هو صادق وما هو مفيد عبر الإشارة مثلا إلى أن إحدى علامات نجاح النظرية العلمية إنما يتعين في كونها تمكننا، باستخدام تطورات تقنية متعلقة، من مداولة الطبيعة بشكل لم يكن متوفر لنا. غير أن النقاد يحتجون بأن هذا الدمج (المزعوم) بين الصدق والنفع دمج مؤذ لأن أخلاقيات الاعتقاد تشترط السعي الصادق وراء الصدق حتى لو كانت نتائجه تعوق تحقيق رفاهتنا المادية.

يمكن وصف كل تلك النظريات بأنها توسيعية، في مقابل النظريات *التقليصية، بمعنى أنها تعتبر الصدق خاصية حقيقية ومهمة نسبة للأشياء. مهما كانت. التي تعتبرها النظرية الحاملات الأساسية للصدق. في الآونة الأخيرة راجت نظريات تقليصية، أولها نظرية *التزيد (وهناك تنويعة متأخرة منها تعرف باسم النظرية القضوية في الصدق). تقر هذه النظرية، تأسيسا على تكافؤ باد بين إقرار القضية س وإقرار أن س صادقة، أن المحمول «صادق» لا يقوم إلا بوظيفة اختزال التعبير، وأن ما يقال به يمكن من حيث المبدأ أن يقال بدونه. ثمة رؤية قريبة مفادها أن لمحمول الصدق وظيفة أدائية، حيث يمكّن المتحدثين من التعبير عن اتفاقهم المتبادل.

يرى بعض منظري الموروث البراجماتي، مثال ستيفن ستتش، أن الصدق بذاته لا يحتاز على قيمة معرفية. أنه يتوجب علينا حقيقة ألا نعنى بما إذا كانت معتقداتنا صادقة أو باطلة، بل بما إذا كانت تمكننا من تحقيق أهداف أكثر أساسية مثل السعادة والرفاهة. غير أن *السفسطائيين كانوا نادوا بذلك في عهد أفلاطون، ولسوء الحظ يبدو من غير المحتمل أن يتوقف الفلاسفة عن التساؤل عن ماهية الصدق وافتراض أن الإجابة عنه مهمة. إن التخلي عن السؤال عن الصدق يحرمهم على أقل تقدير من متعة لا تنتهي، متعة محاولة حل مختلف المفارقات، مثل *مفارقة الكاذب، التي يثيرها مفهوم الصدق.

إي.جي.ل.

*صادق عندي.

S. Haack, *Philosophy of Logics* (Cambridge, 1978).

P. Horwicj, Truth (Oxford, 1990).

R.L. Martin (ed.), *Recent Essays on Truth and the Liar Paradox* (Oxford, 1984).

S.P. Stich, *The Fragmentation of Reason* (Cambridge, Mass., 1990).

*** الصدق، جداول.** في *الحساب القضوي، إذا كانت P,Q قضيتين، فإن القيمة الصدقية صادق أو باطل للدوال الصدقية "$-P$, $(P \vee Q)$, $(P.Q)$, $(P \rightarrow Q)$, $(P \equiv Q)$" يمكن أن تحدّد من المصفوفات التالية:

P	_p
T	T
F	F

P	Q	(P∨Q)	(P.Q)	(P→Q)	(P≡Q)
T	T	T	T	T	T
T	F	T	F	F	F
F	T	T	F	T	F
F	F	F	F	T	T

حيث يمكن ترجمة "≡"، "→"، "."، "v"، "–" إلى «ليس»، «أو»، «و»، «إذا... ف...»، و«إذا وفقط إذا» (على التوالي).

القيم الصدقية المشكلة من العدد ن من القضايا الأساسية (الذرية) يمكن أن يحدد من جدول صدقي به 2 أس ن خط عبر تطبيق منتظم للمصفوفات. مثال ذلك، إذا كانت P, Q قضيتين أساسيتين أو ذريتين، فإن الجدول الصدقي للقضية ((P.Q) → P) يمكن أن يطرح كالتالي:

P	Q	((P.Q)→P)	
T	T	T	T
T	F	F	T
F	T	F	T
F	F	F	T

وتترجم إذا P وQ ف P.

ر.ب.م.

B. Mates, *Elementary Logic* (Oxford, 1972).

E.L. Post, "Introduction to the Theory of Elementary Propositions", *American Journal of Mathematics* (1921).

*** الصدق، شروط.** عادة ما يكون هذا التعبير اختصارا «الشروط الصدق والبطلان». شروط صدق الجملة المفردة هي الشروط التي تصدق أو تبطل وفقها. مثال ذلك «فقدت تركتي»، تصدق على المتكلم إذا كان فقد تركته، وتبطل خلاف ذلك. شروط صدق الكلمة أو العبارة هي إسهامها في الشروط التي تصدق أو تبطل فيها الجملة التي تتضمنها (مثال ذلك، نسبة إلى «فقد تركته»، أية جملة «س فقد تركته» تكون صادقة إذا كان «س» يشير إلى شيء فقد تركته، وباطلة خلاف ذلك. (هذه أمثلة بسيطة، لكن ذلك لا يعني أنها دقيقة ضرورة، خصوصا فيا يتعلق بالبطلان).

سي.أي.ك.

D.K. Lewis, "General Semantics", in D. Davidson and G. Garman (eds.), *Semantics of Natural Language* (Dordrecht, 1972).

*** الصدقية، الدالة.** تكون القضية دالة صدقية إذا كانت قيمتها الصدقية محددة من قبل قيمة مكوناتها (أو أجزائها). في *الحساب القضوي القياسي تحتاز القضايا على قيمتي الصدق صادق أو باطل حصرا. الثوابت المنطقية –/ v/ ./ →/ ≡ (وفق إحدى الترميزات القياسية)، التي تقارب التعبيرات [العربية] «ليس»، أو» (الشمولية)، «و»، «إذا ..ف..». (وفق إحدى استخداماتها)، و«إذا وفقط إذا» (على التوالي)، تعرّف بحيث تكون الصياغة المفيدة في الحساب القضوي دالة صدقية. مثال ذلك، حيث P,Q قضيتان، تكون P – صادقة إذا وفقط إذا بطلت P، وتكون (P v Q) صادقة إذا وفقط إذا كانت إحداهما صادقة أو كلتاهما صادقتين، وهكذا كما هو مبين في *جداول صدق الثوابت الصدقية.

ثمة إذن إجراء فعال لتحديد القيمة الصدقية لكل قضية في الحساب القضوي وفق قيم صدق مكوناتها القضوية (الذرية) الأساسية.

ر.ب.م.

B. Matesm *Elementary Logic* (Oxford, 1972).

*** الصدقية، القيمة.** صدق (ص أو 1) أوبطلان (ب أو صفر) القضية هو قيمتها الصدقية. في الحساب القضوي، تعتبر القضايا أساسا حاملات هاتين القيمتين: يستخدم *نهج جداول الصدق لحساب قيمة التعبيرات المركبة، وقد طورت أنساق تستخدم أكثر من مثل هاتين القيمتين من قبل مناطقة محدثين، من أمثال لوكاشيفت.

سي.و.

A.N. Prior, *Formal Logic*, 2nd edn. (Oxford, 1962), pt. III, sect.2.

*** صادق عندي: انظر النسبانية الابستمولوجية.**

*** الصداقة.** ارتباط يتميز بالنزاهة والتقدير. يقابل أرسطو بين الصداقة بمعناها الدقيق والعلاقات التي تروم اللذة والمصلحة، «لأن الصديق فيها لا يحَب لذاته». تتعين الإشكاليات الفلسفية التي تثيرها الصداقة في: (1) كيف تكون الصداقة مجدية طالما أنها لا تحقق اللذة أو المصالح، فكما يقول أرسطو «لا أحد يختار وجودا بلا صداقة حتى لو احتاز على كل الأشياء الخيّرة في العالم»؛ (2) كيف يتسنى للصداقة أن تفضي شأن العلاقة الأسرية إلى إلزامات لسنا ملزمين بها شطر من هم ليسوا أصدقاء؛ (3) كيف يمكن تبرير حبي لك بوصفك صديقا وإحجامي عن صداقة من يتمتعون بالسجايا التي أقدرها فيك، على اعتبار أن القيام بغير ذلك (مثلا) لا يعني «حبك لذاتك وليس بسبب شعرك الأصفر» (ييتس).

ب.ج.

*الولاء؛ الأخوية؛ الحب.

L. Blum, *Friendship, Altruism and Morality* (London, 1980).

*** الصربية، الفلسفة.** (1863–1945) ظهرت بعد تأسيس جامعة بلغراد عام 1863، وقد ذاعت شهرتها بسبب أعمال برانزلاف بترونوفتش، الذي اعتبرت مقالاته حجة في أعمال من قبيل كتاب لي *Zeno of Elea* (Cambridge, 1936) وكتاب بوير *The Concepts of the Calculus* (New York, 1939).

(الأربعينيات ـ الستينيات). تفكك الموروث الفلسفي في يوغسلافيا ما بعد الحرب على يد النظام الشيوعي. التأسيس الرسمي «للماركسية الإنسية» أعقب التطهير الأيديولوجي «للدوجماطيقيين». أفضت النزعة النقدية عند أعضاء «الجماعة البراكسية» [«جماعة التطبيق العملي»]، مثل سفيتوزار ستوجانيفتش، للنظام الحاكم إلى طردهم من جامعة بلغراد عام 1975. تركن الشهرة الدولية التي حظيت بها «الماركسية البراكسية» جزئيا إلى خلفية لافلسفية. لم يتسامح مع المقاربات اللاماركسية وأعمال الكسندر كرون في المنطق الصوري تمثل الإنجاز اللاماركسي الوحيد في ذلك الوقت.

(السبعينيات وما بعدها). رغم أن الساسة والأكاديميين الماركسين أصبحوا أكثر تسامحا في بداية السبعينيات، يصعب فهم كيف تسنى بهذ السرعة تكوّن حشد من الطلبة من ذوي التوجه التحليلي، لم يكونوا ماركسيين بل عصاميين. «لقاءات سبتمر» في دبروفنيك، التي أسسها في الثمانيات ديفيد تشارلز، تموثي وليامسون، وزملاؤهم في بلغراد، أفضت إلى ما أصبح يسمى «بمحور إنجلترا ـ بلغراد». الصبغة التحليلية الصرفة التي شابت الفلسفة الصربية يؤكدها أن أربعة عشر من المساهمين اليوغسلاف الستة عشر الذين اشتركوا في العمل المذكور أدناه يظلون نشطين أو كانوا نشطين في جامعة بلغراد. نأمل أن يسهم بعض منهم في الميتافيزيقا، المنطق، الابستمولوجيا، علم النفس الفلسفي، علم الأخلاق، فلسفة الفعل، وفلسفة العلم، رغم أنم قد تبعثروا في أرجاء العالم أو ظلوا يعملون في ظروف قاسية. إن كونهم قد حصلوا على تدريب جيد في التحليل الفلسفي والمنطق الرمزي جعلهم ينجحون خصوصا في استخدام التجارب الفكرية ونهج *برهان الخلف.

م.أي.

*الكرواتية، الفلسفة؛ السلوفينية، الفلسفة.

A. Pavkovic (ed.), *Contemporary Yugoslav Philosophy: The Analytic* Approach (Dordrecht, 1988).

*** مصارع الفلاسفة.** أول فيلسوف عرفنا عنه بوصفه شخصا مفردا هو أيضا أول فيلسوف يموت ميتة مثيرة ودرامية. سقراط، الذي حكمت عليه دولة أثينا بالموت لكونه، فضلا عن أسباب أخرى، أفسد الشباب، قام يتجرع سم الشوكران في حضرة أصدقائه، وفق وصف أفلاطون الذي لا ينسى في محاورة فيدو. يزعم أيضا أن ليكريتوس قد انتحر بعد أن جنّ بتناول شراب المحبة. أما سينيكا فقد قطع شرايينه في الحمام عقب شجار مع نيرون. بويوثيوس مات خنقا امتثالا لأوامر ثيودورك ملك اوستروجث. بيتر أسبانيا، بعد أن شغل منصب البابا لعام كامل (جون الحادي والعشرون) قتل بسبب سقوط السقف عليه. سيمون ماجوس، متوقعا معجزة، جعل الناس يدفنونه حيا فمات بسبب بذلك. بيتر رامو قتل في ليلة بارثولومو عام 1572. جيوردانو برونو حرق من قبل محاكم التفتيش، وكذا حدث مع فانيني، بعد أن تعرض لتعذيب مروع. اوريا دا كوستا، بعد أن جلدته الجماعة اليهودية التي أساء إليها وداست عليه بالأقدام، ذهب إلى منزله وأطلق على نفسه النار. تومس مور قطع رأسه. فرنسيس بيكون مات بسبب برد أصيب به حين كان يحشو ثلجا في دجاجة في تجربة على التجميد. ديكارت أصيب على نحو مماثل بسبب نهوضه مبكرا كي يعلم كرستينا ملكة السويد. أما هيوم فقد مات مبتهجا، بعد أن قام بالرد على تساؤلات بوسل الملحة حول موقف الملحد من الموت. هيجل مات بسبب وباء الكوليرا. أما جيفونز فقد غرق عندما كان يستحم. جنتيلي قتل من قبل أعضاء الحزب الشيوعي لتورطه مع نظام موسيليني الفاشي. أما سيمون فيل فقد ماتت بسبب امتناعها عن الطعام تضامنا مع مواطنيها في فرنسا المحتلة. رتشارد منتيج ضرب حتى الموت من قبل مأبون كان جاء معه إلى بيته. ولكن بوجه عام، كما هو متوقع، مات الفلاسفة على أسرتهم.

*محاكمة الفلاسفة.

Paul Edwards (ed.), *Encyclopedia of Philosophy* (New York, 1967).

يشتمل على بيوبلوجرافيا فلاسفة أفراد.

*** الاصطناعي، الذكاء.** فرع معرفي جديد نسبيا يقوم بدراسة برمجة وأداء الحواسيب المستخدمة في حل مسائل مختلف أنواع المهام الفكرية، الهندسية، والإجرائية، قدر ما يوظف بوصفه أداة في علم النفس لنمذجة القدرات الذهنية. الدراسة الرائدة في هذا المجال هي تلك التي قام بها ألن ترنج تحت عنوان 'Computing Machinery and Intelligence' والتي نشرت عام 1950، حيث استعاض عن السؤال عما إذا كانت الآلات تفكر، بالسؤال ما إذا كنا نعزو ذكاء إلى الأجهزة التي يماثل أداؤها (بخصوص كتابة الأسئلة والإجابة عنها) أداء البشر (بحيث لا يتسنى التمييز بين الاثنين). تعين كثير من الأعمال المتعلقة بالذكاء الاصطناعي في محاولة الرد على تساؤل ترنج عبر استحداث أجهزة تؤدي مهام بعينها بطريقة تماثل الأداء البشري، من قبيل لعب الشطرنج وتشكيل الإثباتات. بيد أن هناك من استخدم أساليب الذكاء الاصطناعي في صناعة آلات ذات أداء أفضل من أدائنا، أو لتأدية مهام ليس بمقدورنا القيام بها، أكانت مهام فكرية من قبيل إثبات المبرهنات أو تخزينا ذا نطاق واسع وتوظيفا لمعلومات تتعلق

بمجال بعينه، أو مهام مادية يؤديها الإنسان الآلي. يثير النوعان الأولان من المهام لمصممي البرامج إشكاليات تتعلق بالتمثيل، حيث يتوجب عليهم ضمان الوصول إلى معلومات واستدلالات جديرة بالثقة في فضاء بحثي واسع خلال مساحة زمنية قصيرة نسبيا. تتم معالجة الإشكالية البحثية عبر استخدام *خوارزميات و*محفزات. الأولى إجراءات فعالة تفضي إلى نتائج محددة بطريقة مقننة؛ أما الثانية فهي قواعد توجيهية أقل وثوقية لكنها مفيدة.

رغم أن أبحاث الذكاء الاصطناعي في الإنسان الآلي، إثبات المبرهنات، ونوع الأنساق المؤسسة معرفيا المستخدمة في تشخيص إشكاليات طبية وهندسية، قد تعوزها الأهمية السيكولوجية، فإن المجالات المرتبطة بحاسة البصر، البرمجة المنطقية، وتمثيل المعلومات ذات أهمية سيكولوجية. الأمثلة النمطية على التعلق بعلم النفس تشتمل على التمثيل البصري ذي الأبعاد الثلاثة، الاستدلال الاستنباطي والقياس، ترجمة جمل اللغات الطبيعية، التحويل المتبادل بين الأشكال الإملائية والصوتية، والخرائط المعرفية الخاصة بمواضع الأشياء في بيئة محصورة.

يشكل البحث في طبيعة الحوسبة نفسها جزءا من مجال الذكاء الاصطناعي يمكن العثور عليه في دراسة ترنج. وفق فرض ترش - نرنج، كل حساب قابل للحوسبة وكل حوسبة إجراء يقوم بتحديد دالة ذات مدخل ومخرج. يمكن وصف هذه الدوال عبر آلات ترنج . أدوات مجردة تقوم بنقلات وفق جدول تعليمات وشريط مقسم إلى مربعات يمكن فيه كتابة رموز أو حذفها. تتكون كل نقلة من قراءة رمز على الشريط، حذفه أو إعادة كتابته، و/أو الانتقال إلى جزء آخر من الشريط. عبر تطبيقات متكررة لهذه النقلات وبشريط ذي طول لا متناه، يمكن من حيث المبدأ تصنيع آلة ترنج تقوم بحساب أية دالة ذات مدخل ومخرج. آلات ترنج الشاملة أجهزة بمقدورها محاكاة الدالة ذات المدخل والمخرج الخاصة بأية آلة ترنج. تتطلب نمذجة الذكاء البشري جهازا ذا قدرة من هذا القبيل، بالرغم من أن القيود التي تفرضها مبرهنة *اللا تمام التي يقول بها جودل على تشكيل أنساق صورية أقنعت الكثيرين بأن هذا قد لا يكفي، لأن هناك قضايا بمقدور البشر فهمها ولا سبيل لتمثيلها صوريا في آلة. ليس بمقدور الذكاء الاصطناعي أن ينمذج سوى بعض الذكاء البشري. لو صح هذا فإنه يعارض الزعم بأن الذكاء الاصطناعي لا يقوم فحسب بمحاكاة التفكير بل قادر على أن يحل محله. وفق مبدأ الذكاء الاصطناعي القوي هذا، يتخذ الحاسوب المبرمج بطريقة مناسبة أوضاعا سيكولوجية، لأن برنامجه، فيما يقر البعض، قادر على القيام بعمليات سيكولوجية. غير أن جون سيرل يعارض بقوة هذا المبدأ، زاعما أنه بمقدور شخص في حجرة تنفيذ تعليمات برمجية القيام بتحويل مدخلات إلى مخرجات كتبت بالصينية بطريقة ترضي من هم خارج الحجرة دون أن يفهم شيئا عن تلك اللغة. على اعتبار أن *الحواسيب مجرد أجهزة تقوم بمداولة الرموز بطريقة صورية، فإنها عاجزة عن إخبارنا بأي شيء عن الفهم أو الفكر، ومن ثم فإنها ليست أهلا لأن تتصف بخصائص الذهنية. بيد أن هناك ردودا كثيرة على محاجة سيرل (M. Boden (ed.), *The Philosophy of Artificial Intelligence*).

قام باحث الذكاء الاصطناعي ديفيد مار بوضع أسس النمذجة الحوسبية الواقعية سيكولوجيا، في تاريخ الإبصار، عبر وصف هيراركية من المستويات يتوجب وجودها في أية نظرية في علم نفس الحوسبة. يقوم المستوى 1 بوصف ما يتعين حوسبته وعلة القيام بذلك، في حين يحلل المستوى 2 تمثيلات وخوارزميات مختلفة لحساب تلك الدالة. أما المستوى 3 فيقوم بوصف كيفية تركيب أية خوارزمية في العتاد.

ب.سي.س.

*الصيني، محاجة حجرة؛ الوعي، عدم قابليته للرد؛ العقل، السنتاكس، والسيمانتكس.

M. Boden, *Artificial Intelligence and Natural Man*, 2nd edn. (Cambridge, Mass., 1987).

(ed.), *The Philosophy of Artificial Intelligence* (Oxford, 1990); includes Alan Turing, 'Computing Machinery and Intelligence'.

J. Haugeland (ed.), *Mind Design* (Cambridge, Mass., 1981).

D. Marr, Vision (San Francisco, 1982).

*** الاصطناعية، اللغة.** كل اللغات من صنع البشر، لكن اللغات الاصطناعية تشكل بطريقة منظومية تحقيقا لمقاصد خاصة. لمثل هذه اللغات أشكال متعددة، بدءا من مجرد تعديل نسق كتابي قائم (الأرقام)، ومرورا بترميز جديد كلية (اللغة الرمزية)، وانتهاء بأنساق كلامية معبرة على نحو تام تشكل بغية التسلية (التولكين) أو حفاظا على السرية (بوتو وكابينجا) أو تحقيقا لأهداف تعليمية (اسبيرانتو). لغات المناطقة الرمزية الاصطناعية واحدة من تلك اللغات، فبالرغم من أنها تشتمل عادة على بعض المفردات الجديدة (*الثوابت المنطقية) وعلى سنتاكس مصمم لتنكب *الاشتراك و*الغموض، فإن قطاعا كبيرا منها يتكون من مخططات يقصد أن تكون قابلة لعدد لا متناه من التأويلات، ما يعني أنها غير جاهزة لتحقيق مقاصد لغوية عادية من قبيل الإقرار (ليس بالمقدور مثلا استخدام «P'» أو «P ? Q'» أو حتى «P ? Q'» لقول أي شيء). الغاية منها إنما تتعين في

عرض أشكال يمكن حشر منطوقات اللغة الطبيعية فيها بطريقة مصطنعة؛ قيمتها إنما تكمن في التمكين من تقويم الاستدلال، والدراسة الفلسفية للاستدلال.

سي.أي.ن.

*الصورية، اللغة.

S. Guttenplan, *The Languages of Logic* (Oxford. 1986).

* **الإصلاح.** محاولة تحسين المؤسسات أو السياسات الاجتماعية، السياسية، أو القانونية دون تغيير ما هو أساسي فيها. التميز بين الإصلاح، بهذا المعنى، والتغيير (الذي يحاول تبديل ما هو أساسي) طرحه برك وجعله مركزيا نسبة إلى *المحافظية. يمكن توظيف هذا التمييز في الدفاع عن سياسة تعديل الموروث ضد سياسة الثورة. غير أنه يصعب الدفاع عن التمييز بين الإصلاح والتغيير في سياقات سياسية متعددة، جزئيا لأنه لا يتضح دوما التمييز بين ما هو جوهري وما هو عارض، وجزئيا لأننا لا نعرف على وجه اليقين كم يتوجب أن يستمر التغير قبل أن يتوقف عن كونه تغيرا ويصبح موروثا جديدا. فضلا عن ذلك، حتى إذا تسنى توضيح التمييز، لا سبيل لاستخدامه في تحديد خصائص كل أشكال المحافظية لأن بعضها، مثال اليمين الجديد في المملكة المتحدة، تناصر أنواعا بعينها من التغير الثوري.

ر.س.د.

E. Burk, *Letter to a Noble Lord* (1796).

A. Quinton, *The Politics of Perfection: The Religious and Secular Traditions of Conservative Thought in England from Hooker to Oakshott* (London, 1978).

* **المصلحة، العدالة.** *العدالة الديورثية (Nicomachean Ethics v. 4; 1132a 25) وتسمى أيضا العدالة العلاجية أو المصححة، وهي أحد نوعين يقول بهما أرسطو للعدالة العينية (الأخرى هي العدالة الدينامية أو الموزعة). إنها تستهدف الإصلاح من شأن إجحاف نجم عن معاملات خاصة (طوعية أو غير طوعية) بين أشخاص كسب بموجبها أحدهما كسبا مجحفا، أو ألحق ضررا أو فقدا على حساب الآخر. رغم أن المترجمين يترجمون بلفظة «جزاء» ما يقول أرسطو إن القاضي يأخذ من الأول كي يعطي للثاني، فإن العدالة المصلحة لا تشتمل على فكرة الثواب، أو *العقاب المستحق على الجرائم. عوضا عن ذلك، فإنها تعطي تعويضا عما نسميه اختراقات للعقد (الذي وافق عليه الطرف المخطئ طوع إرادته) أو تلحق ضررا (هو راجع إلى الفعل الطوعي الذي قام به ذلك الطرف).

.أي.هـ.ب.

Max Hamburger, *Morals and Law: The Growth of Aristotle's Legal Theory* (New Haven, Conn., 1950).

* **الأصلع، مفارقة.** هب أن رجلا لديه رأس غزير بالشعر. إذا فقد شعرة واحدة سوف يظل لديه رأس غزير بالشعر. ولكن إذا فقد عددا كافيا من الشعرات، سوف يصبح أصلع. بيّن على ذلك أنه ليس هناك عدد بعينه من الشعرات يشكل فقدها معلمة الانتقال إلى حالة الصلع. كيف يتسنى لسلسلة من التغيرات، كل منها لا يحدث فرقا لاحتيازه على شعر غزير، أن تحدث فرقا بخصوص احتيازه على شعر غزير؟ هذا مثال على مفارقة ذاع صيتها عند الأقدمين باسم *سوريتي (*sorites*) (التي تعني باليونانية «الكثيب»)، وقد سميت هكذا لأن صيغتها الشهيرة تتضمن إزالة حبات رمل من كثيب رمل.

م.سي.

See R.M. Sainsbury, *Paradoxes* (Cambridge, 1988) for sorites.

* **تصنيفي.** هي كلمة، عادة ما تكون اسما، مثل «قطة» أو «شخص»، توفر مبدأ مفردا لتفريد وحساب الحالات التي تسري عليها. التصنيفي يقابل الحدود المعرّفة، مثال «أحمر»، الأسماء المادية، مثل «زبدة»، وحدودا من قبيل «شيء»، «فعل»، «مكان»، التي لا توفر مثل هذا المبدأ، ما لم تستكمل استكمال مختلفا (كما «كرسي أحمر»، «قطعة زبدة»، المكان الذي نحن فيه).

س.و.

*التفريد.

P.F. Strawson, *Individuals* (London, 1959), esp. 168.

S. Wolfram, *Philosophical Logic* (London, 1989), ch. 6.2.2.

* **الصائب.** ما يصح القيام به، في مقابل ما القيام به خيّر. تتعين إحدى الإشكاليات التقليدية في فلسفة الأخلاق في إقامة علاقة بين الصائب والخيّر. عند النفعي، بل عند أشياع العاقبية، يعين الصائب على توفير الخير في شكل أفضل العواقب الممكنة. يرى آخرون، أنصار المذهب الواجبي، أن ثمة أفعالا على الأقل تعد صائبة لأسباب كامنة في طبيعتها، وعلى نحو مستقل عن «الخيّر». غير انه يبدو من الصعب قبول أن الصائب لا علاقة له «بالخيّر». يقر أحد الحلول أن الصائب وسيلة حقا «للخيّر» رغم أنه ليس وسيلة خارجية أداتية كما يقر النفعيون، بل وسلية داخلية مكونة: ذات أداء الصائب أو الواجب تعبير عن «الخيّر».

ر.ز.د.

*علم الواجب؛ الأخلاقية، الفلسفة، إشكاليات؛ الصائب، الفعل؛ النفعية.

* **الصائب، الفعل**. ليس ثمة موضوع أكثر مركزية في الفلسفة الأخلاقية أوعلم الأخلاق من موضوع الفعل الصائب والفعل الخاطئ؛ ورغم أن للمصطلحين المتلازمين «صائب» و«مخطئ» استخدامات مهمة لا تتعلق بالأخلاق، فإن علماء الأخلاق معنيون أساسا بالصائب والخاطئ أخلاقيا، وعادة ما يعتبرون نظرية الصائب بهذا المعنى بوصفها أكثر العناصر أهمية في أي مفهوم أو رؤية شاملة في الأخلاق.

صحيح أن ثمة مفاهيم متعلقة من قبيل «*ينبغي» و«*الإلزام الأخلاقي»، تقوم بدور في أية نظرية أخلاقية تامة أو شاملة، لكنه يفترض عادة أن مثل هذه المفاهيم قابلة لأن تعرف عبر الصائبية والخطئية (رغم أن التعريفات قد تتم في الاتجاه المعاكس). وعلى وجه التقريب، يكون الفعل ملزما (أخلاقيا) أو ينبغي القيام به أخلاقيا إذا كان من الخطأ القيام به، ومن ثم فإن نظرية الصائب والخاطئ تكافئ نظرية الإلزام ونظرية ما ينبغي أخلاقيا القيام به. (السؤال ما إذا كان الجودة الأخلاقية والجدارة الأخلاقية بالتوقير يمكن أن يفهما أيضا عبر الصائبية والخطئية سؤال أصعب بكثير، وبعض الفلاسفة يرون أنه يتعين على التفسير أن يعمل في الاتجاه المعاكس، بحيث نفهم ما يسمى بالمفاهيم الواجبية، مثل الإلزام والصائب والخاطئ، بوصفها مشتقة من مفاهيم فضيلية، مثل الجودة والسوء والجدارة بالإعجاب (*أريتي).

وبالطبع نحتاج على أي حال إلى تمييز نظريات أو مفاهيم الصائب والخاطئ (أو الجودة الأخلاقية) عن تحليلات أن تعاريف مصطلحي «صائب» و«خاطئ» (أو «جيد أخلاقيا»). إبان أوج ما بعد علم الأخلاق الأنجلوأمريكي، غالبا ما كان الفلاسفة أكثر عناية من حيث المبدأ بتعريف المفاهيم الأخلاقية منهم بطرح رؤية أساسية في هوية الأفعال الصائبة والخاطئة. لذا يمكن للمرء أن يكون نصيرا للانفعالية، المعيارية، أو الطبائعية بخصوص معاني الجمل أو الإقرارات التي (تتضمن) مصطلحي «صائب» و«خاطئ»، دون اتخاذ موقف من مختلف القضايا المتعلقة بما هو صائب وخاطئ حقيقة. ولكن عبر تاريخ الفلسفة وبالتوكيد الآن، ثمة قدر أعظم من الاهتمام يكرس لطرح تصور أساسي في الصائبية، في مقابل الاقتصار على تعريف المصطلح، ثمة في الوقت الراهن كما كان دوما عدد كبير من الرؤى المتعارضة بخصوص ماهية الصائبية، أي صائبية الفعل الأخلاقية. (بمقدور المرء أن يتحدث أيضا عن مواقف صائبة، رغاب صائبة، لكن فلاسفة الأخلاق اهتموا أكثر بما يجعل الفعل صائبا).

ارتهنت رؤى الفلاسفة في الأفعال الصائبة إلى حد كبير بما رغبوا في إقراره بخصوص القواعد والمبادئ الأخلاقية. من الطبيعي أن نفكر في الأخلاق على أنها نوع من القوانين المشتملة على قواعد أو مبادئ لترشيد الفعل بحيث نعتبر الأخلاق المستقيمة أو الصحيحة التي يروم الفلاسفة صياغتها أو وضعها كامنة في فئة مرتبة بطريقة مناسبة من مثل هذه القواعد والمبادئ. وفق هذا تكون نظريات الفعل الصائب المختلفة مؤسسة على اختلافات حول هوية مبادئ الأخلاق الصحيحة أو قواعدها. مثال ذلك، تقر نظرية النفع وفق أحد شكولها النمطية وجود مبدأ عام أساسي واحد للأخلاق، مبدأ النفع، مفاده أن الأفعال الصائبة أو الخاطئة إنما ترتهن بما إذا كانت تزيد إلى الحد الأعظم من نفع أو رفاهة الناس (أو المخلوقات الحساسة) الذين تؤثر فيهم. في المقابل، تقبل حدسية روسو مجموعة قليلة من المبادئ الأخلاقية الأساسية وتقر أنه لا أسبقية لأي منها على أي من سائرها، وغالبا ما تعتبر معرفتنا بصائبية أو خطئية الأفعال الفردية (لا حاجة هنا فيما أرى للتمييز بين الأفعال والسلوكيات) مسألة موازنة دقيقة بين مختلف المبادئ النهائية المختلفة التي تنطبق على الموقف المعني.

ولكن رغم أن هذه الصورة تشمل معظم الحالات، فإنها مضللة إلى حد حين تعتبر تصورا لما تتضمنه نظريات الفعل الصائب. ذلك أن ثمة نظريات، خصوصا نظرية أرسطو، ترى أن معرفة الفعل الصائب والخاطئ ليست مسألة تطبيق أو معايرة أو موازنة قواعد أو مبادئ أخلاقية عامة. الفرد الفاضل عند أرسطو قادر على معرفة ما هو صائب في الظروف الفردية عبر إدراك دقيق لا يستعين بمبادئ أخلاقية عامة (أو حتى ما يبدو في ظاهره أنه كذلك). تجدر الإشارة أيضا إلى أن بعض مبادئ الفعل الصائب أو الجائز ليست قواعد لترشيد الأفراد في موضعهم الأصلي. إذا كان من الجائز أخلاقيا أو كان من حق المرء أخلاقيا أن يدافع عن نفسه ضد القوى المميتة، فإن هذا حق يحتازه المرء حتى، بل خصوصا في المواقف التي يتعرض فيها إلى تهديد يحول دون انتباهه أصلا إلى أية قضايا أو مبادئ أخلاقية. إن نظرية الفعل الصائب والخاطئ ليست بالضرورة نظرية في المبادئ التي ينبغي أن ترشد المرء في حياته اليومية، وأشياع النفعية مثلا مغرمون بإقرار أن مبدأ النفع معيار سليم للفعل الصائب لكنه ليس مرشدا معقولا أو مفيدا لاستخدام الناس في مسار الحياة اليومية. قد يرجح قيام الناس بما يزيد النفع إلى الحد الأعظم، بحيث يعيشون وفق مبدأ النفع بوصفه معيارا للتقويم الأخلاقي، حين لا يحاولون زيادة النفع إلى الحد الأعظم بل يحاولون مثلا مساعدة من يحبون أو من يتأثرون مباشرة بكربهم أو حاجاتهم.

على ذكر الرؤية الأرسطية والحدسية والنفعية في

الفعل الصائب، يتوجب أن نستكمل مسحنا لمفاهيم الفعل الصائب المتنافسة الأساسية بقول شيء موجز عن نظرية الصائبية الأخلاقية الكانتية والتعاقدية، والمؤسسة على القيمة. تعتبر آخر هذه النظريات صائبية الأفعال مسألة بواعث أو أوضاع داخلية للشخصية التي تعبر عنها أو تدعمها، بحيث تكون السلوكيات صائبة إذا وفقط إذا نتجت عن تعاطف أو عطف أو عن الاستقامة أو القوة الداخلية. يعتبر أنصار التعاقدية الفعل الصائب مسألة تطبيق مبادئ أو قواعد يتفق عليها الناس في موقف مساومة افتراضي أو مثالي. وأخيرا يعتبر الكانتيون صائبية الافعال مسألة تتعلق بقابلية مبدأ أو غاية الفعل الأساسية لأن يراد له أو يتخيل على نحو متسق أن يحكم سلوك الجميع، رغم أن بعض الكانتيين يفضلون إقرار أن السلوكيات تكون صائبة إذا كانت لا تتضمن معاملة أي شخص بوصفه وسيلة، وهذه فكرة بدت واعدة لكثيرين، وإن بدا واضحا أنها في حاجة إلى تفسير. لكل النظريات سالفة الذكر أتباع كثيرون أو على الأقل أتباع صريحون ضمن فلاسفة المعاصرين.

م.س.

*النفعية؛ علم الواجب.

F. Feldman, *Introductory Ethics* (Englewood Cliffs, NJ, 1978).

T. Hill, *Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory* (Ithaca, NY, 1992).

W.D. Ross, *The Foundations of Ethics* (Oxford, 1939).

S. Scheffler, *The Rejection of Consequentialism* (Oxford, 1982).

J.J.C. Smart and B.A.O. Williams, *Utilitarianism: For and Against* (Cambridge, 1973).

*** الصور.** في علم الجمال، وفق رؤية كتاب تقليديين، تعتبر الصورة (اللوحة) محاكاة، *تمثيلا للواقع. غير أن كلمة «تمثيل» تثير مباشر مسألة شغلت الكتاب المعاصرين. هل تدل الصور كما تدل الجمل أو الألفاظ؟ إذا كانت تدل، يتوجب أن تقوم بذلك عبر العرف. أم هل تشبه الصور مواضيعها؟ كل رؤية من هاتين تواجه صعوبات. لماذا يتوق الفنانون لتقبل طريقة جديدة في رسم عجلة تتحرك إذا كانت الوسيلة الجديدة مجرد عرفية؟ إذا كانت الصور تمثل لأنها تشبه مواضيعها، فكيف يتسنى للصورة أن تمثل كائنا أسطوريا؟ في الآونة الأخيرة، طرح فنت نظرية يصفها بأنها «توليدية». ما أن تفهم أن الصورة تمثل الرئيس حتى تلحظ مواضيع أية صور أخرى تستخدم ذات الأسلوب التمثيلي. هكذا يتسنى لنا الحصول على فهم أسلوب التمثيل من مثال واحد؛ على هذا النحو يختلف تعلم التمثيل الصوري عن تعلم اللغة.

ر.أي.س.

E.H. Gombrich, *Art and Illusion* (London, 1963).

Nelson Goodman, *Languages of Art* (Indianapolis, 1985).

Flint Schier, *Deeper into Pictures* (Cambridge, 1986).

Richard Wollheim, *Painting as an Art* (Washington, D.C., 1987).

*** الصورة الذهنية.** طبيعة التصوير الذهني وعلاقته بالفكر والمخيلة (بوصفها تفكيرا إبداعيا) مسائل قديمة العهد. لقد لفت أرسطو الانتباه إلى قدرة العقل على عرض الأشياء على نفسه *(phantasia)*. عند أنصار «نظرية الصورة الذهنية»، تشكل الكينونات الشبيهة بالصور الذهنية عناصر في كل الأوضاع التمثلية، والبعض يضمّن الإدراك الحسي هنا. آخرون يزعمون أنه ليست هناك كينونات من هذا القبيل تحدث حتى في التذكر والتخيل. دور التصور الذهني في الذاكرة وحل الإشكاليات موضع خلاف في *العلم المعرفي، حيث تحاكى مقارنة فريجه بين الصورة الذهنية بوصفها حدثا سيكولوجيا وبوصفها فكرة في المذهب الذي يقر أن الصور الذهنية مجرد حشود في «حاجز الدماغ» البصري، يمكن تفسير محتواها كلية بسبل عامة أو منظومية. يجادل أنصار «النظرية التصويرية» على نحو وجيه بأن للمحتوى جانبا مكانيا لا سبيل لرده. يزعم البعض أن المسألة برمتها، بقدر ما تعرض في الفلسفة، مؤسسة على تخيل لم يتعرض للفحص ذي معنى مغاير، أي ترتكن على قياس مماثلي واستعارة أسلوبية.

أي.هـ.

*المخيلة؛ التخيل التصويري.

Alastair Hannay, *Mental Images: A Defence* (London, 1971).

Michael Tye, *The Imagery Debate* (Cambridge, Mass., 1991).

Alan R. White, *The Language of Imagination* (Oxford, 1990).

*** الصورة، نظرية، في المعنى.** تصور في طبيعة *المعنى يعد مركزيا في فلسفة فتجنشتين المبكرة، لكنه أنكره إلى حد كبير أو كلية عقب ذلك. لفهم علاقة اللغة بالعالم، شدته المماثلة بين التصوير والنمذجة. قطع بلاستيكية أسطوانية ملونة مختلفة، ترتب بأشكال متنوعة، قد تستخدم في المحكمة نموذجا لحادث عربة، مثلا. سطحيا قد لا تشبه تلك القطع الأشياء المادية التي تمثلها، تماما كما أن القضايا لا تشبه العالم؛ لكن القضايا تظل قادرة على تصوير الأوضاع، طالما توفر عددا من العناصر المتمايزة في القضية يناظر عدد العناصر التي يشتمل عليها الموقف؛ بحيث تحتاز القضية على الشكل التصويري المناسب كي تكون

مشاكلة للأوضاع. قد لا يكون الشكل التصويري بيّنا سطحيا، لكنه بالمقدور دوما كشف النقاب عنه عبر التحليل المعمق.

جي.ل.

L. Wittgenstien, *Tractaus Logico-Philosophicus*, with Eng. Tr. D.F. Pears and B.F. McGuinness (London, 1961).

* **الصورة المنطقية**. الصورة المنطقية للجملة ـ أو *القضية التي تعبر عنها الجملة ـ بنية تحدد الجملة لتفسير كيف يمكن استخدامها في براهين منطقية، أو كيف يتشكل معناها من معاني أجزائها المكونة. أحيانا تسمى ترجمة الجملة إلى رموز منطقية «صورتها المنطقية». تختلف الآراء بخصوص واقعية وتفرد الصور المنطقية، وفيما إذا كانت قبلية بطريقة ما نسبة إلى الجمل التي تحتازها. عند الفلاسفة التحليليين، تشتمل أهداف الفلسفة على الكشف عن صور القضايا المنطقية. يجادل تشومسكي وعلماء لغة آخرون بأنه يتوجب أن يكون بمقدور *نحو اللغة الطبيعية أن يبين كيفية عزو الصور المنطقية إلى الجمل.

و.أي.هـ.

John Etchemendy, *The Concept of Logical Consequence* (Cambridge, Mass, 1990).

* **الصورة والمادة**. الصورة و*المادة مفهومان متكاملان ويعدان مركزيين في نظريات أفلاطون وأرسطو الميتافيزيقية، بل كل الأبحاث الميتافيزيقية القديمة والمحدثة. مادة الشيء، بكلمات بسيطة، هي ما يتشكل منه، مثل الصلصال أو النحاس، وصورته هي التنظيم أو الشكل الذي أعطاه صاحب الحرفة اليدوية لمادته، صانع الفخار للآنية مثلا. من مثل هذه البدايات الأولية نشأت أصعب المبادئ الميتافيزيقية وأكثرها إثارة، مثل نظرية أفلاطون في «المثل» (أو الأفكار)، حيث اعتبر «المثل» موجودات مفارقة مسؤولة بطريقة ما عن الوجود الفردي للنوع الذي تكونه. في المقابل، اعتقد أرسطو في الصور الجوهرية؛ الموجودات الحقيقية الوحيدة تعد أصلا قطعا من المادة المصوّرة أو الصورة الممدية. لا *المادة الأولى (التي لا صورة لها وبدائية)، ولا الصور المحضة، يمكن أن توجد وجودا مستقلا. تمتزج المناظرات حول الصورة والمادة بالمناظرات حول *الكليات، ورغم أن هذين المفهومين لم يعودا مركزيين في جدول أعمال الجدل الميتافيزيقي الراهن، فإنه لا غنى بطريقة ما عنهما في التفكير في العالم وبنيته.

ن.جي.هـ.د.

*الصور الأفلاطونية.

Jonathan Lear, *Aristotle: The Desire to Understand* (Cambridge, 1988).

كتاب مفيد في هذا الخصوص.

* **الصورانية [الشكلانية]**. ثمة عدد من الرؤى الفلسفية يطلق عليها هذا الاسم. يبدو أن كلها تركز على مدى إمكان تفسير الإثبات الرياضي أو صياغته على اعتبار أنه تتبع لخطوات ميكانيكية في سلسلة من الرموز المطبعية. قد لا تحتاز الصيغة على معنى، من منظور المذاهب الفلسفية. يتعين أحد الأهداف في طرح ابستمولوجيا طيعة للرياضيات دون التزام بأنطولوجيا يفترض أنه مشكوك في أمرها.

يزعم خصوم الصورانية أن الرياضيات ليست صورية بطبيعتها وقد لا تكون حتى ميكانيكية. تحتاز اللغة الرياضية على معنى ونحن نقوم نشوهها حين نغفل هذا الأمر. في أفضل الأحوال، تركز الصورية على قطاع صغير من الرياضيات، وتغفل قصدا ما هو أساسي لمشروعها.

تقر إحدى صيغ الصورانية، التي يمكن تسميتها «صورانية اللعب»، أن جوهر الرياضيات إنما يكمن في تتبع قواعد لا معنى لها. الرياضيات مرتبطة بممارسة لعبة من قبيل الشطرنج، حيث تقوم الرموز المدونة على الورق بدور القطع التي تحرّك. الأمر المهم الوحيد هو تتبع القواعد بطريقة صحيحة.

ترتبط كثير من برامج الصورانية بتطورات حدثت في المنطق الرياضي في بداية هذا القرن (*المنطق، تاريخ). اللغات الصورية والأنساق الاستنباطية إنما تصاغ بإحكام رياضي، والأنساق نفسها تصبح موضوعا للدراسة الرياضية. أصبحت هذه الجهود تعرف باسم علم الرياضيات. يفترض أن جوهر الرياضيات يتجاوز مجرد تتبع قواعد يعوها المعنى. إن هدفها يتعين في إلقاء الضوء على موضع دراستها، أي على اللغات الصورية والأنساق الاستنباطية. لذا إما أن يعترض نصير الصورانية على هذا، أو يقر أن علم الرياضيات ليس علم الرياضيات. وهذا تعبير متناقض في أفضل الأحوال.

يقر ديفد هلبرت وأشياعه أن الأجزاء الوحيدة في علم الرياضيات التي تحتاز على معنى أو «ذات محتوى» تتكون من إقرارات متناهية بخصوص أشياء متناهية من قبيل الأعداد الطبيعية. يشتمل هذا على إقرارات فردية مثل «357 = 123+234» ، كما يشتمل على تعميمات من قبيل «س+ص = ص+س»، حين يصاغ بمتغيرات حرة. لكنه لا يشتمل على إقرارات تتضمن متغيرات مقيدة ذات نطاق لامتناه، مثل «بالنسبة لكل ن، ثمة س أكبر من ن، حيث س وس+2 كلاهما أولي». الأجزاء اللامتناهية، أو «المثالية»، من الرياضيات، حتى التحليل ونظرية الفئات، لا تحتاز على قيمة إلا لكونها تسهل عملية إنتاج

الإقرارات المتناهية التي تحتاز على محتوى. في كل حالة، يجب أن نتأكد من أن استخدام الرياضيات المثالية لا يفضي إلى أي شيء باطل بخصوص الأجزاء المتناهية. (*الأداتية.) إن برنامج هلبرت يدعو إلى جعل كل فروع الرياضيات صورية وإلى دراسة الصورية رياضيا. بعد أن يلحظ هلبرت أن موضوع الرياضيات. سلسلة من الرموز. هو التناهي، يقر وجوب أن تقتصر ممارسة الرياضيات على الوسائل المتناهية. وفق هذا، ما أن يتم إثبات اتساق النسق الاستنباطي، حتى يتسنى استخدامه بكل ثقة في إنتاج نتائج متناهية (*إثبات الاتساق.).

تتوج البحث الرياضي اللاحق بمبرهنات جودل في اللاتمام، التي وجهت ضربة قاصمة لبرنامج هلبرت. وعلى وجه الخصوص، تقر المبرهنة «الثانية» أنه إذا كان حساب بيانو متسقا، فإنه لا سبيل لإثبات اتساقه باستخدام مناهج مقننة في ذلك النسق، ناهيك عن أي قطاع متناه. يسري الأمر نفسه على التحليلي الكلاسيكي، كما يسري عمليا على أي نسق صوري خصب إلى حد كاف. إذا كانت النظرية متسقة، فلا سبيل لإثبات اتساقها في النسق نفسه.

يطرح هسكل كاري فلسفة صورانية أخرى في فلسفة الرياضيات. يتوقف البرنامج على مبدأ تاريخي مفاده أنه بتطور فرع الرياضيات، يصبح نهجه أكثر إحكاما، بحيث ينتج عن ذلك تصنيف الفرع ضمن الأنساق الاستنباطية الصورية. يزعم كاري أنه يتوجب تفسير إقرارات النظرية الرياضية الناضجة لا بوصفها نتائج لنقلات في نسق استنباطي فردي (كما يعتقد أنصار صورانية ـ اللعب)، بل بوصفها إقرارات عن نسق صوري. يتوجب تأويل الإقرار الذي يختتم به البحث في الصياغة: «كذا وكذا مبرهنة في النسق الصوري». الرياضيات إذن ليس علما موضوعيا، ولديها موضوعها. الأنساق الصورية. عمليا، علم الرياضيات هو علم مابعد الرياضيات. النتائج التي يتم إثباتها بطريقة بناءة في الرياضيات تعد رياضيات مشروعة (*البنائية.) النتائج غير البناءة، مثل معظم نظرية النموذج، تؤخذ في الحسبان عبر إنتاج نسق صوري للرياضيات، وتشكيل النتائج المعنية بوصفها مبرهنات عن النسق الصوري.

س.س.

*الرياضيات، إشكاليات فلسفة؛ الرياضيات، تاريخ فلسفة.

Paul Benacerraf and Hilary Putnam (eds.), *Philosophy of Mathematics*, 2nd edn. (Cambridge, 1983).

Haskel Curry, *Outlines of a Formalist Philosophy of Mathematics* (Amsterdam, 1951).

Michael Detlefsen, *Hilbert's Program* (Dordrecht, 1986).

Michael Resnik, *Frege and the Philosophy of Mathematics* (Ithaca, New York, 1980).

* **الصورنة [الشكلنة].** أن تصوغ شيئا صياغة صورية، كأن تقوم بصياغة برهان، هو أن تطرحه في لغة صورية أو شبه صورية، من قبيل *حساب المحاميل. قد يكون الهدف من وراء ذلك مجرد إيضاح أصل لم يكن واضحا، وقد يعرض ما يعتبره البعض *الصورة المنطقية للأصل. في الحالين، ثمة حاجة إلى افتراضات بعينها بخصوص علاقة اللغة العادية باللغات الصورية. ثمة تيار في «فلسفة اللغة العادية» ساد في الخمسينيات والستينيات يرتاب في الصورنة في الفلسفة (فضلا عن فلسفة المنطق وفلسفة الرياضيات). ربما يعتقد البعض أن البندول قد تأرجح الآن إلى الخلف أكثر مما يجب؛ لا ريب أن غاية الإيضاح أقرب في الغالب لأن تحقق بلغة عامية منها بالرموز.

ر.ب.ل.ت.

M. Sainsbury, *Logical Forms* (Oxford, 1991).

* **الصوري، الأهمية الفلسفية لعلم الدلالة.** طور الفلاسفة وعلماء المنطق سبلا رياضية دقيقة لدراسة العلاقات القائمة بين اللغة وموضوعها عبر استخدام مناهج طورت أساسا لتأويل أنساق صورية في المنطق. بسط هذا الإطار من اللغات الصورية إلى اللغة العادية مبرر من قبل مقاربة فريجه لشروط ـ صدقية للمعنى. الفكرة الرئيسة هنا هي أنه إذا كانت الجملة التقريرية تستطيع تمثيل العالم على اعتبار أنه على نحو بعينه، فإنه يمكن تحديد معنى الجملة عبر تحديد الشروط التي يتوجب أن يستوفيها العالم كي ما يكون الأشياء كما تقر الجملة. هذه هي *شروط ـ الصدق. لتحديد معنى كل جملة في اللغة يتوجب علينا تحديد شروط صدق كل جملة من جملها التقريرية، ثم إقامة علاقة بين الجمل التقريرية والجمل اللاتقريرية. يعنى علم الدلالة بالمهمة الأولى، في حين تعنى نظرية القوة بالثانية.

يدرس *علم الدلالة علاقة اللغة بالعالم، غير أن هذه العلاقة تعد معقدة بسبب العلاقة الاستدلالية القائمة بين الجمل. مثال ذلك، عبر الاشتراك في بعض الأجزاء، قد تكون الجمل معنية بالموضوع نفسه، وقد تناقض بعضها بعضا. عندما تقوم علاقات منطقية بين الجمل، قد يشترط صدق الواحدة أو يحول دون صدق جمل أخرى. لذا، يتوجب أثناء إقامة علاقة بين اللغة والعالم الحفاظ على تلك الارتباطات حتى نضمن الأنماط الصحيحة ضمن القيم الصدقية المحددة لجمل كاملة.

درس علماء اللغة بداية تلك الارتباطات في سياق الأنساق الصورية: اللغات التي نشكل فيها إثباتات عبر تطبيق قواعد استدلالية على صياغات مكونة من فئة مثبّتة من القواعد والرموز. لضمان صحة القواعد الاستدلالية

(أي لضمان أن تحويلاتها حافظة للصدق)، يجب أن نؤول اللغة الصورية، ونوفر تعاريف لصدق صياغاتها، ثم نختبر ما إذا كانت العلاقات الاستدلالية نتائج منطقية، بحيث لا تسمح إلا باشتقاق ما هو صادق مما هو صادق.

تأويلات، أو نماذج، هذه الأنساق إنما تحدد عبر بنى منطقية مجردة. بداية نقوم بتحديد بنية، ثم تشكيل دالة تأويل عبر تعيين عناصر في البنية للرموز الأساسية في اللغة بوصفها قيمها الدلالية. بعد ذلك يتم تعريف القيم الدلالية الخاصة بالتعبيرات المركبة بطريقة استقرائية، عبر قيم أجزائها الأصغر. على هذا النحو، تكون قيم صدق الصياغة محددة عبر القيم الدلالية الخاصة بالأجزاء، الترتيب السنتاكتي للصياغة، وعلاقات في البنية بين تلك القيم الدلالية. الصياغات التي تصدق في كل النماذج حقائق منطقية، روابط الصدق القائمة في كل النماذج مترتبات منطقية.

يوفر علم الدلالة النموذج - نظري والصدق - نظري الصيغتين القياديتين في علم دلالة شروط - الصدق الخاص باللغة العادية. تناظر نظرية النموذج بين الجمل وأجزائها من جهة وتشكيلات عناصر المجال أو البنية أو النموذج من أخرى. يكشف التناظر عن علاقة في المعنى بين تشكيلات المجال. الجمل التي تشترك في بعض الأجزاء تشترك في بعض عناصر شروط صدقها، أي في الكينونة أو الكينونات المحددة لتلك التعبيرات. عبر عملية المناظرة هذه نستطيع تعيين العلاقات بين الجمل كما تمثلها الأنماط ضمن الأشياء، الخصائص، والعلاقات المحددة للتعبيرات المتضمنة في تلك الجمل. كل فئة من التحديدات، أو كل نموذج، يناظر عالما تصدق فيه بعض تلك الجمل ويبطل بعضها الآخر.

أفضل تناول علم - دلالي لقطاع من اللغة الإنجليزية نجده في دراسة رتشارد مونتيج «The Proper Treatment of Quantification in Ordinary English'، حيث لا تقتصر المكونات الفئة - نظرية المستخدمة في تحديد النماذج على مجال الكينونات الحقيقية بل تشتمل على أشياء توجد في عوالم أخرى وفي أزمنة أخرى. هكذا يكون بالإمكان تطبيق علم دلالة العوالم الممكنة بطريقة نموذج - نظرية بحيث يوفر شروط صدق للجمل ليس فقط في العالم الواقعي بل في كل العوالم الممكنة.

تطرح نظرية الصدق صيغة أخرى لمقاربة شروط الصدق للمعنى. بالركون إلى أعمال تارسكي في تعريف الصدق في اللغات الصورية، تستهدف نظرية الصدق تحديد شروط صدق كل جملة تقريرية في اللغة ل عبر إثبات كل جملة - ص تتخذ الشكل:

س صادقة - في - ل إذا وفقط إذا ب، حيث تلحق العبارة الماورائية «صادقة - في - ل» للجملة س بالعبارة الشيئية ل إذا وفقط إذا استوفيت شروط بعينها ب. يبدأ إثبات كل حالة من ص من مبادئ تحدد ما تشير إليه الأجزاء البسيطة من جمل اللغة الشيئية، فضلا عن مبادئ تحدد المترتبات الناجمة عن صدق تجميع تلك التعبيرات في جمل. نظرية الصدق في اللغة فئة متناهية من مثل تلك المبادئ. لقد جادل ديفدسون بأنه يمكن توظيف مثل هذه النظريات بوصفها نظريات في المعنى.

في بداية الثمانينيات طور باروايز وبيري بارادايم جديدة تسمى بعلم دلالة الموقف، لا تشتمل المنطوقات وفقه فحسب على معلومات عن العالم، كما في علم الدلالة النموذج - نظري، بل تشتمل أيضا على معلومات عن المتكلمين وعلاقاتهم بالعالم. معاني الجمل لا تعطى عبر شروط الصدق، بل تعرّف عبر علاقات تقوم بين المواقف، حيث يكون المنطوق نفسه موقفا يحمل معلومات توظف في تأويل الجملة. ارتباطات - المعنى بين الجمل إنما يعكس علاقات قائمة بين أنماط المواقف، فالتقبيل مثلا يتضمن لمسا. ثمة حاجة إلى بذل المزيد من الجهود، إذا رغبنا في أن تشكل هذه البارادايم منافسا لعلم دلالة شروط - الصدق.

ب.سي.س.

*الثلج أبيض.

J. Barwise and J. Perry, *Situations and Attitudes (Cambridge, Mass., 1983).*

M. Davis, Meaning, *Quantification*, Necessity (London, 1981).

R. Dowty, R. Wall, and S. Peters, *Introduction to Montague Semantics* (Dordrecht, 1981).

G. Evans and J. McDowell (eds.), *Truth and Meaning* (Oxford, 1976).

M. Plates, *Ways of Meaning* (London, 1979).

*** الصورية، اللغة.** اللغة الصورية لغة يحدد جانبان من جوانبها بطريقة صورية: الرموز اللغوية في اللغة وقواعد جمع أو تسلسل تلك الرموز في *صياغات أو ألفاظ مفيدة يمكن عزو معنى دقيق لها. في منطق الرتبة الأولى القياسي، تتكون اللغة الصورية من متغيرات، ثوابت، روابط منطقية، دالة ورموز علائقية، أقواس، مكممات، فضلا عن قواد تركيب صياغات مفيدة. اكتشف كرت جودل نهجا لتحديد أعداد طبيعية للصياغات المفيدة الخاصة بنظرية الرتبة الأولى القياسية، وقد شكل هذا الاكتشاف أساس إثبات مبرهنة اللاتمام الشهيرة التي قال بها. استلهم تطور اللغات الصورية لبرامج الحاسوب في الخمسينيات من اللغات الصورية التي سبق للمناطقة أن قاموا بتشكيلها.

ج.ف.م.

R. Wilder, *Introduction to the Foundations of Mathematics* (New York, 1952).

*** الصورية والمادية، الصيغة.** تأثر كارناب بتطورات حدثت في الرياضيات، ففصّل في الزعم بأن

الجوانب الصورية في اللغة (ل) قابلة لأن تميز بوضوح عن جوانبها الدلالية. الجوانب الصورية في ل يحددها السنتاكس، الذي يشتمل على مفردات مصنفة وقواعد تشكيلية *للصياغات المفيدة، فضلا عن قواعد تحويلية لاشتقاق جمل من جمل.

جمل الأشياء الحقيقية في اللغة المؤولة ل غير قابلة لأن تترجم إلى جمل سنتاكتية عن ل. غير أنه ثمة من يزعم وجود جمل تبدو جمل أشياء حقيقية (تسمى بجمل الأشياء ـ الزائفة) تقبل الترجمة إلى جمل عن سنتاكس ل. يقال إن الأولى مصاغة بالصياغة المادية، والثانية بالصياغة الصورية.

ليست هناك في الغالب إشكاليات تثيرها جمل الصياغة المادية. غير أن بعضها تثير أخلاطا يمكن تبديدها عبر الترجمة إلى الصياغة الصورية. الجملتان التاليتان مثالان يضربهما كارناب على ذلك:

5 و 3+2 متماثلان.

5 و 3+2 متساويان لكنهما ليسا متماثلان.

في الصياغة المادية، حيث إن كليهما، في لغة الحساب، قابلان للترجمة إلى جملة صياغة صورية مفردة:

التعبيران «5» و«3+2» قابلان للاستبدال بطريقة *حافظة للصدق.

كلمتا «صوري» و«مادي» طبقا بداية على التمييز المعني في العصور الوسطى، ولكن على نحو معكوس.

ر.ب.م.

R. Carnap, *Logical Syntax of Language* (London, 1937).

*** التصويري، التخيل.** يتمتع به من يستطيعون تخيل أو تذكر شيء كما لو أنه ماثل أمام أعينهم. خلافا للهلوسة، فإنهم يظلون متحكمين فيما «يرون» (كما في الحالة الاستثنائية التي رصدتها لوريا) إلى حد أنهم يستطيعون تحسين الإضاءة. التحدي الفلسفي أنه يبدو أنه لا مناص من سيناريو الإدراك الحسي الباطني، بالرغم من تهديد البراهين التراجعية والشكوكية التي جعلت مذاهب الإدراك الحسي العادي غير رائجة.

جي.إي.ر.س.

*الصورة الذهنية؛ الإدراك الحسي.

A.R. Lauria, *The Mind of a Mnemonist* (New York, 1968).

*** التصويت، مفارقة.** هب أن ثلاثة، ألس، براين، وكيت، يتخيرون بين ثلاثة متنافسين، بريمس، سكندس، وترتيوس، لوظيفة ما. ألس تفضل برميس على سكندس وترتيوس؛ براين يفضل سكندس على ترتيوس وبريمس؛ أما كيت فتفضل ترتيوس على بريمس وسكندس. هذا يعني أن أغلبية تفضل بريمس على سكندس، وأغلبية تفضل سكندس على ترتيوس، والمفارق أن أغلبية تفضل ترتيوس على بريمس. لذا فإن التفضيلات الناتجة عن تصويت أغلبية بين أزواج لا يفضي إلى ترتيب متسق. بكلمات أخرى، يرتهن الناتج بالبدائل المعروضة. إذا كان الخيار بين بريمس وسكندس فإن سكندس سوف يستبعد وسوف يفوز بريمس حين يقارن بترتيوس. ولكن إذا كان الخيار الأول بين بريمس وترتيوس فإن بريمس سوف يستبعد وسوف يفوز سكندس حين يقارن مع ترتيوس. إن هذه الحقائق حالات خاصة لمبرهنة أرو، التي تبين استحالة وجود نظام تصويت كامل.

أي.م.

*الديمقراطية؛ أرو، مفارقة.

Kenneth Arrow, *Social Choice and Individual Values*, 2nd edn. (1963).

Michael Dummett, *Voting Procedures* (Oxford, 1984).

*** الصيرورة.** سلسلة *تغيرات بنوع من الوحدة أو المبدأ الموحد. من ثم فإن «الصيرورة» «للتغير أو «الحدث» كـ «السيندروم» «للأعراض». ما نوع الوحدة الذي قد تحتازه الصيرورة. ربما مجرد الوحدة التالية: نكتشف أن الصيرورة تحدث على نحو غالب في الطبيعة . يبدو أنها تنتمي إلى «نوع طبيعي». في هذه الحالة تجميع التغيرات المكونة معا لا يقل عن طبيعية تجميع معالم البقرة معا في وحدة. غير أن بعض الفلاسفة يرى، نسبة إلى الصيرورات والبقر، وجوب وجود مبدأ مؤسس للوحدة يربط المعالم أو التغيرات المكونة معا.

يستخدم وايتهد مفهوم الصيرورة، وقد تطور «علم لاهوت الصيرورة» من أعماله. غير أن الميتافيزيقا الحديثة بوجه عام أسقطت مفهوم الصيرورة في صالح مفهوم الحدث، ربما لأن تأثير أينشتين حل محل تأثير وايتهد، برجسون، الخ.

ر.ب.ل.ت.

*الحدث؛ الصيرورة، فلسفة.

*** الصيرورة، فلسفة.** مذهب يقر أن ما يوجد في حال تكوّن أو يكمن في النهاية في *التغير. *الصيرورة سلسلة من التغيرات.

قد يكون من المفيد أن نميز بين فلسفة الصيرورة المتشددة والمرنة. وفق الرؤية المرنة، يتغير س إذا وفقط إذا إما إذا كان س يختص بالخاصية خ في الوقت و1 ولا يختص بها في وقت لاحق و2، أو أنه لا يختص بها في

و1 ويختص بها في و2. لذا فإن فإن تغير الشيء إنما يكمن في احتيازه أو فقده خاصية واحدة على الأقل. أحيانا يقر (بطريقة مشكوك في اتساقها) أن كل شيء يتغير دائما في كل جوانبه.

وفق الرؤية المتشددة، ليس ثمة سوى تغيرات، أو على الأقل، يتوقف وجود الأشياء المستمرة منطقيا على تغيرات بحيث يكون من المضلل أنطولوجيا الحديث عما يوجد أو عن الأشياء التي توجد. أحد المواضع المركزية لفلسفة الصيرورة المتشددة هو كتاب أفلاطون *Theaetetus* حيث يعزى المبدأ على لسان سقراط إلى بروتاجوراس، هرقليتس، وامبيديكلوس؛ الآخر هو كتاب هرقليتس *Cosmic Fragmaents.*

في عهد أحدث، استخدم التعبير «فلسفة الصيرورة» لوصف أنطولوجيات *الحدث عند جيمس، برجسون، وايتهد (خصوصا في كتابه *Process and Rreality*).يتوجب أيضا أن يسري على مذهب رسل في الأحدية المحايدة الذي يقر أن العقول والأشياء المادية مكونات منطقية من الحوادث.

أنكر بارمنيدس في قصيدته وجود التغير، المستلزم منطقيا من وجود الصيرورة، وأنكره ف.ه. برادلي في *Apearance and Reality*، كما أنكره جي.م.إي. مكتاجرت في *The Nature of Existenc.* إذا كانت بعض براهينهم صحيحة فليس ثمة تغير حقيقة ومن ثم ليس ثمة فلسفة صيرورة. على ذلك، يبدو أن التغير ملمح سائد فيما يوجد وكثير من الأشياء الموجودة يمكن أن توصف دون تناقض بأنها في حال صيرورة.

س.ب.

*المحايدة، الأحدية.

Aristotle, *Physics, book 1,2, tr. William Charlton* (Oxford, 1970).
Aristotle, *Physics*, book 3,4, tr. Edward Hussey (Oxford, 1983).
Jonathan Barnes (ed.), *Early Greek Philosophy* (Loondon, 1987).
Plato, *Theaeteyus*, tr. John McDowell (Oxford, 1973).
Allfred North Whitehead, *Process and Rreality* (Nnew Yoork, 1929).

* **الصيغة الرمزية.** ليس هناك معنى دقيق لهذا التعبير، لكنه يسري في المنطق عادة على التعبيرات المدونة التي تتكون من سلاسل من الرموز الحالية من الألفاظ. تتكون اللغة الصورية من مفردات رمزية . مثل «∀» و «x» و «P»، فضلا عن قواعد تحدد السلاسل المفيدة. آنذاك يكون بالمقدور مداولة الصيغ الرمزية المفيدة رياضيا، كما يمكن «تأويلها» (كمخططات مثلا أو بوصفها تحتاز على معنى)، أو الاثنين معا.

سي.أي.ك.

* **الصياغات المفيدة.** للحساب الصوري مفردات أساسية وقواعد لتشكيل سلاسل مشروعة (صياغات مفيدة) من تلك المفردات. الصيغ المفيدة تناظر الجمل النحوية في اللغات الطبيعية، وقواعد الصيغ المفيدة تناظر قواعد النحو. مثال ذلك، نسبة إلى *الحساب القضوي الذي تكون فيه _، v ("ليس". و"أو") الثوابت المنطقي الأساسية؛ و$A1, A2,..., An$ تعبيرات قضوية ذرية؛ تعرّف فئة الصيغ المفيدة على النحو التالي:

الصيغة المفيدة إما تعبير قضوي ذري، أو جزيئي، أي يتخذ الصياغة _P أو $(P \vee Q)$، حيث _P صيغة مفيدة إذا وفقط إذا كانت P صيغة مفيدة؛ $(P \vee Q)$ صيغة مفيدة وإذا وفقط إذا كانت كل من P, Q صيغة مفيدة. ("(و)" مناظرة لعلامات الترقيم).

(#) توفر *إجراء قراري لأفادية الصيغ.

ر.ب.م.

B. Mates, *Elementary Logic* (Ooxford, 1972).

* **الصوفية.** تنويعة من *التصوف الإسلامي تتميز بمفهوم وحدة الكائن البشري مع الله عبر قوة الحب. يعتقد كثيرون أن هذه الوحدة وحدة إرادة ويقر البعض أن المكابدة، فضلا عن الحب، شرط ضروري للوحدة. غير أن عهد الصوفية كقوة أساسية في الإسلام كان قد ولّى.

أي.برو.

A.J. Arberry, *Sufism* (London, 1950).

* **الصيغي والعباري.** مصلحان استحدثهما ر.م. هير عام 1952 ليميز بين محتوى الجملة العباري وصيغتها أو قوتها. هكذا قد تتفق الأوامر والإقرارات من حيث العبارة ويختلفان من الصيغة. من هذا التحليل يخلص إلى أن المبادئ المنطقية نفسها قد تسري على اللغة الأخلاقية قدر ما تسري على اللغة غير الأخلاقية. ثمة تضارب بين توكيد الحرف وإغفاله، ومفاد الفكرة المنطقية يؤثر في الأوامر، الأمنيات، الخ. التي قد تثار في هذا السياق.

جي.د.ج.إي.

*المعيارية.

R.M. Hare, *The Language of Morals* (Oxford, 1952).

* **الصينية، الغرفة.** تجربة ذهنية استحدثها جون سيرل لإثبات أنه ليس بمقدور أي شيء أن يفكر بمجرد أن يكون حاسوبا. تخيل نفسك في غرفة بها نافذتان، وكتاب تعليمات ضخم. عبر إحدى النافذتين تأتي إليك قصاصات ورق عليها علامات؛ تقوم بمتابعة التعليمات والمناظرة بين القصاصات وتمررها عبر النافذة الأخرى.

يقول سيرل إن هذا شبيه بالتركيبة الداخلية للحاسوب؛ إنك تنتج مخرجات استجابة لمدخلات وفقا لقواعد بعينها. ولكن هب أن مدخلات الغرفة عبارة عن أسئلة كتبت بالصينية، وأن المخرجات أجوبة عنها. إنك لا تفهم الصينية؛ لكنك تقوم بكل ما يقوم به الحاسوب. لذا لا شيء بمقدوره أن يفهم الصينية بمجرد أن مداولة رموز وفق «قواعد صورية». وعى حد تعبير سيرل، «السنتاكس لا يكفي السيمانتكس».

ت.سي.

*الوظيفية؛ الوعي، قابليته للرد؛ العقل، السنتاكس والسيمانتكس.

John Searle, *'Minds, Brains and Programs'*, in John Haugeland (ed.), *Mind Design* (Cambridge, Mass., 1981).

* **الصينية، الفلسفة.** الفكر الفلسفي في الصين عملي في طابعه العام، كونه نابعا أساسا من اهتمام بمُثل الحياة البشرية، ونسبة لبعض المدارس الفكرية، كان نابعا أيضا من انشغال بالحفاظ على النظام الاجتماعي والسياسي. غير أن هناك تأملية تقترن مع هذا التوجه العملي المهيمن أفضت إلى تطور أراء حول قضايا من قبيل استخدام اللغة وسبل تقويم التعاليم، طبيعة الكائنات البشرية وموضعها في النظام الكوني، أو المكونات الرئيسة للعالم وتفسير التمايز والتغير. فيما يلي مخطط تاريخي لتطور حركات الفكر الأساسية في الصين.

غالبا ما يفترض أن الفكر الفلسفي الصيني قد نشأ وازدهر خلال البضعة القليلة الأخيرة من مئات السنوات التي حكمت خلالها أسرة تشو (منتصف القرن الحادي عشر حتى 249 ق.ب.). صنفت الحركات الفلسفية في تلك الفترة «الكلاسيكية»، بطريقة استعادية عقب نهايتها، إلى مدارس فكرية تعين باعث الكثير منها في الحصول على علاج للخلل الاجتماعي والسياسي في ذلك العهد، وعن سبيل يتصرف وفقه الإنسان في خضم ذلك الاضطراب. المدرسة الكونفوشية، التي يمثلها كونفوشيوس (القرن الرابع ق.م.) وهسن تزو (القرن الثالث ق.م.) شخصت الخلل على أنه راجع إلى تفسخ القيم والأعراف القديمة، ودافعت عن استعادة تلك القيم والأعراف بوصفها علاجا. لقد أكدت تلك المدرسة تكريس النفس لتجسيد مثل تلك القيم، واعتبرت قوى القدوة الأخلاقية الآسرة والتحويلية قاعدة مثالية للحكومة. المدرسة الموهستية، التي أسسها مو تزو (القرن الخامس ق.م.) شخصت الخلل على أنه نابع من الكفاح والتنافس من أجل الذات، أو الأسرة، أو الدولة. كعلاج، أوصت برعاية مماثلة بكل شخص آخر، في مقابل نوع الرعاية العاطفية المتمايزة التي تقول بها الكونفوشية. أيضا فإن الموهستية ترفض الممارسات التقليدية التي تدافع عنها الكونفوشية، مثل طقوس الدفن المعقدة، والأنشطة الموسيقية التي تعتبرها الموهستية ضارة برفاهة الناس العاديين المادية. المدرسة الطاوية التي يمثلها تشونج تزو (القرن الرابع ق.م.) وكتاب Lao Tzu (التاريخ غير مؤكد) تشخص أدواء ذلك الزمان بإقرار أنها راجعة إلى النضال بحثا عن غايات دنيوية، اعتناق أعراف اجتماعية وتعاليم أخلاقية، وأعباء أخرى تفرض على الناس تحول دون قدرتهم على تأدية وظائفهم بطريقة تعد استمرارا للنظام الطبيعي. إنها تدافع عن حياة لا أعباء فيها، حياة يفترض أن تفضي إلى التحقق الشخصي والتعايش المنظم.

لم تشارك بعض مدارس تلك الحقبة في مثل هذه الاهتمامات الأخلاقية الواسعة. الفكر القانوني، حيث هان في تزو (القرن الثالث ق.م.) نصير مبرز، كان موجها أساسا شطر الحاكم ومهتما بكيف يستطيع الحاكم الحفاظ على حكومة فعالة. خلافا لكونفشيوس، الذي أكد على القدوة والتعليم الأخلاقيين في الحكومة، أكد القانونيون الحاجة إلى أن تكون لدى الحاكم مهابته وإلى قيامه بتشكيل منظومة من القوانين تذاع بين الناس ويكرهون على الالتزام بها وإلا تعرضوا للعقاب. شغف ممثلو مدرسة الأسماء من قبيل هوهي شيه، كنج - سن لنج (القرن الرابع ق.م.) بآليات الجدل وبكيفية توظيفها في الحصول على نتائج مفارقية، مثال اقتراح كنج - سن لنج الشهير بأن الحصان الأبيض ليس حصانا. عنيت مدرسة ين - يانج بالكوزمولوجيا، وصورت عملية العالم على اعتبار أنها تفاعل بين عاملين أو قوتين، ين، السلبي، الخامل، الضعيف، ويانج، الإيجابي، النشط، والقوي.

أعلن عدد من مفكري عهد أسرة هان الحاكمة المبرزين (206 ق.م.–220 ب.م.) اعتناقهم الكونفوشية، ودافعوا عن المثال الكونفوشي، رغم أنهم ركنوا أيضا إلى الأفكار الكوزمولوجية التي قالت بها الطاوية ومدرسة ين - يانج. فمثلا، اعتبر الكونفوشي تنج تشنج - شو (القرن الثاني ق.م.) عمليات المجال البشري مقننة من قبل القوى التي تقنن عمليات المجال الطبيعي، ما يعني أنهما مجالان متناظران. تماما كما أن العمليات الخاصة بالنظام الطبيعي تشتمل على الين واليانج، حيث ينصاع ين في عملياته للكائن يانج، فإن البشر يولدون بعناصر شريرة أو خيرة، ويتوجب عليهم إخضاع الأولى للثانية. في المجال السياسي، تسير التغيرات السياسية بطريقة دورية مماثلة للطريقة التي تحدث في النظام الطبيعي، كما يستبان مثلا من تعاقب الفصول.

اشتمل الفكر الفلسفي إبان حكم أسرتي وي (220–65) وتشن (265–420) على تطورات متباينة للفكر الطاوي، ما جعلها تفضي إلى شروحات مهمة على *Lae Tzu* قام بها وانج بي (226–49) وأخرى على *Chuang*

Tzu أنجزها كيو هسيانج (المتوفى عام 312)، اللذان إما استعارا أو أسسا شروحاتهما على شروحات هسيانج هسيو (الذي ازدهر نشاطه عام 250). وفي حين عاش بعض مفكري تلك الحقبة حياة لم تحفل بالأعراف الاجتماعية والقيم، اعتبر وانج بي وكيو هسيانج مثال الطاوية متسقا مع سبل العيش العادية. الراهن أنهما اعتبرا كونفوشيوس قد بلغ مثال الطاوية الأعلى وجسّده في حياته اليومية دونما حاجة إلى الحديث عنه، في حين أن ليو تزو وتشاونج تزو ظل محتاجين للحديث عن ذلك المثال لأنهما أخفقا في بلوغه.

منذ القرن الثاني قبل الميلاد، عُرفت الترجمات الصينية للنصوص البوذية المقدسة من الهند، وقد تعاظم تأثير البوذية إلى أن بلغ أوجه خلال حكم أسرة سيو (581-618) وتانج (618-90). وبينما كانت بعض المدارس الصينية تطويرات لمدارس قائمة في الهند، قامت مدارس أخرى بطرح تأويلات جديدة للفكر البوذي، كما فعلت مدارس تيان - تي، هيو - ين، وتشان (زن) التي أثرت كثيرا في المثقفين. لقد كان للأفكار البوذية أثر على تطورات متأخرة عرفها الفكر الصيني، مثل توجهها الميتافيزيقي والرؤية التي أقرتها بعض المدارس والتي ارتأت أن للكائنات البشرية طبيعة بوذية خالصة دنستها الأفكار والتعلقات الخاطئة. هذا التدنيس هو مصدر المعاناة، وبتطهيره سوف يستعاد النقاء الأصلي الخاص بالطبيعة البوذية.

في نهاية حكم أسرة تانج، عارض مفكرون كونفوشيون من أمثال هان هيو (768-824) ولي ياو (القرن الثامن إلى التاسع) البوذية ونقدها بسبب تغاضيها عن المسؤوليات الأسرية والاجتماعية والسياسية. كان هان يو يعتبر منسيوس المبلّغ الحقيقي لتعاليم كونفوشيوس، وقام لي ياو بتأويل فكرة منسيوس التي تقر خيرية الكائن البشري على اعتبار أنها تعني أن البشر يحتازون على طبيعة خيرة إلى حد كامل تم تعتيمها. أصبحت هاتان الفكرتان شائعتين بين المفكرين الكونفوشيين خلال حكم أسرتي سنج (969-1279) ومنج (1368-1644)، وقد أفصح أولئك المفكرون عن درجة من الاهتمام بالتأملات الميتافيزيقية افتقدها الفكر الكونفوشي. المفكرون الكونفوشيون الأكثر أهمية وتأثيرا خلال ذلك العهد هم تشو هسي (1130-1200) ووانج يانج-منج (1472-1529)، وهما بالرغم من اتفاقهما على أن البشر ولدوا بطبيعة خيّرة على نحو كامل عتمتها رغبات وأفكار مشوهة، اختلفا في عدد من المسائل. مثال ذلك أنه بينما اعتبر تشو المعرفة فعلا مرشدا على نحو تام، ارتأى وانج أنها إنما تقترن بالفعل في الحالة المثالية ولا تقوم بترشيده. أيضا، بينما أكد تشو معاينة الشؤون اليومية ودراسة الكلاسيكيات والمدونات التاريخية، بوصفها جزءا من عملية تهذيب الذات، أكد وانج وجوب قيام المرء باستبطان عقله والمراقبة المستمرة للرغبات والأفكار المشوهة والقيام بالتخلص منها.

في نهاية عهد أسرة منج وخلال عهد أسرة تشنج (1644-1912)، اعتبر الكونفوشيون كونفوشي منج - سنج متأثرين بالطاوية، وبالأفكار البوذية على وجه الخصوص، في تأويلهم للفكر الكونفوشي. مثال ذلك، في حين اعتبر أتباع منسيوس الطبيعة البشرية خيرة بمعنى أنهم يتشاركون في نزوعات أخلاقية أولية سوف تتطور بحيث تغدو نزوعا خيرا على نحو تام يركن إلى مصادر ملائمة، أوّل كونفوشيو سنج - منج موقف منسيوس عبر فكرة مفادها احتياز البشر على طبيعة خيرة بوجه كامل تم تعتميها برغاب وأفكار مشوهة. الواقع أنهم أوضحوا هذه الفكرة بقياسات استمدوها من نصوص طاوية ونصوص بوذية، مثال أن الشمس تعتمها السحب، والغبار يعتم المرآة. الكونوفوشيون في عهد تشنج، وأشهرهم وانج فو - تشه (1916-92)، ين يويان (1631-1704)، وتي تشن (1724-77)، أبعدوا أنفسهم عن التأملات الميتافيزيقية وراموا عوضا عن ذلك استعادة المعنى الحقيقي للفكر الكونوفوشي عبر دراسة نقدية متمعنة للكلاسكيات الكونوفوشية، مع اهتمام بالتفاصيل الفيلولوجية والنصية.

بعد نهاية حكم أسرة تشنج، طرحت أفكار فلسفية وسياسية غربية وبعض الأعمال التي ترجمت إلى الصينية، وقد أفضى هذا، صحبة تزايد الدراية بالعلم والتطورات التقنية الغربية، إلى مناظرات حول المدى التي يتعين عنده الحفاظ أو رفض أو تعديل الثقافة الصينية التقليدية، التي تعد كونفوشية في طابعها العام. للأفكار الاجتماعية والسياسية، من قبيل الأفكار الماركسية والديمقراطية، تأثير على الساحة السياسية، التي أدى تعرضها إلى الأفكار الفلسفية الغربية إلى إعادة تشكيل الأنساق الفلسفية الصينية. في الأعوام الأخيرة، في حين أيد وطور الفكر الماركسي في الصين الشعبية، شكل تطويرالفكر الكونفوشي في ضوء الدراية بالأفكار العلمية والفلسفية والديمقراطية الغربية، حركة فكرية قوية في هونج كونج، تايوان، وعبر البحار، وقد شرعت تحظى ببعض الاهتمام في الصين الشعبية.

ك.ل.س.

*الكونفوشية؛ التاوية؛ البوذية، الفلسفة؛ اليابانية، الفلسفة؛ الكورية، الفلسفة.

A Source Book in Chinese Philosophy, tr. and ed. Wing-tsit Chan (Princeton, NJ, 1963).
Fung Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*. tr. D. Bodde, 2 vols. (Princeton, NJ, 1952-3).
Journal of Chinese Philosophy (Dordrech).
Philosophy East and West (Honolulu).
Sources of Chinese Tradition, tr. and ed. W. Theodore De Bary, Wing-tsit Chan (eds.), *Guide to Chinese Philosophy* (Boston, 1978).

ض

* **ضبط النفس**. تقليديا، قدرة لتسيير النفس وفق ما يحكم المرء أنه الأفضل في حين أنه يغرى بالقيام بخلاف ذلك. ضبط النفس عكس ضعف الإرادة أو *اركاسيا. يميز أرسطو بين ضبط النفس (enkratis) والاعتدال (sophrosune). لا يحتاز الاعتدال، وهو فضيلة أخلاقية، إلا من تعوزه الرغاب المفرطة أو غير اللائقة فيما يتعلق بمتع الجسد وآلامه. تنتاب المتحكم في ذاته مثل هذه الرغاب، لكنه يقاومها على نحو خاص، ويسلك وفق ما يراه الأفضل. وفق رؤى أحدث، يمكن أن يحدث ضبط النفس في أي مجال تتنافس فيه أوضاع دافعية مع قيم ومبادئ أو أحكام المرء العملية، بما فيها الاستدلال النظري والتطبيقي وجمع الشواهد وتقويمها نسبة إلى فروض دافعية مغرية أو غير مغرية (مثال فرض أن المرء محبوب أو أن زوجته تخونه).

أي.ر.م.

A.R. Mele, *Irrationality: An Essay on Akrasia, Sself Deception, ans Self Control* (Oxford, 1987).

* **الضحك**. الضحك ظاهرة سيكولوجية يمكن اختبار عدد من النظريات الفلسفية في الهوية الذهنية والشخصية وفقها. إذا كان الضحك جوهريا نسبة إلى سيكولوجيا *الدعابة، يتعين تجسد المخلوق الموهوب بالدعابة. ولكن على اعتبار أن الأوضاع والحركات الجسدية التي تميز الضحك قد تتعين في غياب التسلية، فإن الضحك ليس مجرد حدث مادي. يوظف أرسطو هذه الاعتبارات في دعم نظرية في *الطبيعة البشرية تقر أن الشخص ليس متماهيا مع جسده، رغم أنه لا يوجد بدونه. في عهد أحدث، لمح جون وزدم إلى كيف أن الدعابة وموضوعها قد يوفران مؤشرات مفيدة في تحليل العلاقة بين العناصر الموضوعية والذاتية في طبيعة القيمة. هذه مسألة تحظى باهتمام أكثر في فلسفة العقل.

جي.د.ج.إي.

ثمة تناول تحليلي معاصر لهذا الموضوع في:

symposium "Laughter' by R. Scruton and P. Jones, *Aristotelian Society Supplementary Volume* (1982).

* **التضاد**. القضيتان س وص متضادتان إذا استحال صدقهما معا وأمكن بطلانهما معا، كما في «عدد العاطلين عن العمل هو خمسة مليون شخص» و «عدد العاطلين على العمل هو ثلاثة مليون شخص». هذا يعني أن كل واحدة من القضيتين المتضادتين تستلزم سلب الأخرى دون أن تكون مستلزمة من سلبها. تقليدا توصف القضيتان «كل أ هو ب» و«لا أ هو ب» بأنهما متضادتان.

سي.و.

*المتناقضات؛ مربع التعارض.

P.T. Geach, 'Contradictories and Contraries', *Logic Matters* (Oxford, 1972).

* **ضد الشيوعية**. تروم *الشيوعية وضعا يكون فيه المرء حرا في تحقيق إمكاناته، وبحيث يعيش على قدم المساواة مع كل من عداه. بيد أن طرقها المختارة تتعين في التحكم المركزي في وسائل الإنتاج، التوزيع، وطرقا أخرى كثيرة. تشير الحركة ضد الشيوعية إلى التعارض الذي يصل أحيانا إلى حد التناقض بين *الحرية والتنظيم، وعلى نحو الخصوص إلى إساءة الاستخدام متعددة الجوانب للسلطة وإلى عوز ما يعوض ذلك ماديا أو أخلاقيا في الأشكال القائمة من الشيوعية. ورغم أن الفلسفة لا تزدهر إطلاقا في ظل الأنظمة الشيوعية، ثمة فلاسفة، فضلا عن مفكرين آخرين ناصروا الشيوعية. النزعة ضد الشيوعية المفرطة وغير

الليبرالية التي تبناها السيناتور مكارثي ولجنته الخاصة بالأنشطة غير الأمريكية، والتي استفزت الليبراليين ومن كانوا شيوعيين عن اقتناع على حد السواء، قد تشكل جزءا من تفسير تلك الظاهرة، رغم أن الشيوعية تلائم غرام المفكرين بالبحث عن مجتمع منظم عقلانيا يشكل من نقطة بدئه. كانت هناك استثناءات ملفتة للنظر. لقد نصح برتراند رسل باستخدام القنبلة الذرية ضد الاتحاد السوفيتي في الأربعينات. في الفترة نفسها، وجه بوبر وهيك نقدا عنيفا ضد الشيوعية، وقد أوضحا أن الأنظمة الشيوعية، بصرف النظر عن نبل مقاصدها، محتم عليها أن تكون قمعية وألا تكون فعالة. كانت أعمالهما مؤثرة سياسيا إبان عهد ريجان - تاتشر في توطيد عزم الحركة ضد الشيوعية.

أي. أو هـ

*الحرية السياسية والمساواة؛ محاكمة الفلاسفة؛ المحافظية؛ الليبرالية.

F.A. Hayek, *The Road to Serfdom* (London, 1944).
K. Popper, *The Open Society and its Enemies* (London, 1945).

*** الضرورة:** انظر السببية؛ العارضة والضرورية، الإقرارات؛ الطبيعي أو العلمي، القوانين؛ الضروري والعارض، الوجود؛ الضرورية والكافية، الشروط؛ الضرورة الابستيمية؛ الضرورة المنطقية؛ الضرورة الميتافيزيقية؛ الضرورة الناموسية.

*** الضرورة الابستيمية [المعرفية].** أحيانا يبدو أن الأفعال المقامية المساعدة «لا بد» و«ربما يكون» تستخدم للتعبير على التوالي عما هو مستلزم من قبل وما يتسق مع ما يعرفه الشخص المعني. هكذا قد يقر من يعرف أن موعد القطار قد حان وأنه لم يأت «لا بد أنه متأخر عن موعده»، في حين يقر من يعرف أن موعده قد حان دون أن يعرف أنه لم يأت «ربما يكون متأخرا عن موعده». غالبا ما يتم التعبير عن الضرورة الابستمية عبر *اليقين، كما في «بالتوكيد أن القطار متأخر عن موعده».

إي.جي.ل.

*المعرفة.

A.R. White, *Modal Thinking* (Oxford, 1975).

*** الضرورة المنطقية.** بالمعنى الأكثر ضيقا، الضروري منطقيا هو ما يلزم عن قوانين المنطق وحدها (رغم أن هناك جدلا حول هوية هذه القوانين). هكذا يكون الإقرار «إما أنها سوف تمطر أو لن تمطر» حقيقة ضرورية منطقيا، كونها حالة عينية لقانون الوسط المرفوع. وكذا شأن الإقرار «إذ كان كل إنسان فان، وسقراط إنسان، فإن سقراط فان»، لأننا إذا استطعنا في المنطق القياسي أن نشتق تالي *الشرط من مقدمه، فإن صدق الشرط يلزم عن قوانين المنطق وحدها.

الجملة التي تعبر عن حقيقة ضرورية منطقيا، وفق هذا المعنى الضيق، إنما تصدق بفضل صورتها المنطقية فحسب: لا تتعلق دلالة أية حدود غير منطقية تتضمنها بوضعها بوصفها معبرة عن ضرورة منطقية. هكذا تعبر «إما أنها سوف تمطر أو لن تمطر» عن حقيقة ضرورة منطقيا لأنها تتخذ الصورة المنطقية «إما س أو ليس س». بمعنى أكثر اتساعا، يمكن أن يقال إن الجملة تعبر عن ضرورة منطقية، رغم أنها لا تصدق بفضل صورتها المنطقية وحدها، إذا كان بالمقدور تحويلها إلى جملة من هذا القبيل عبر الاستعاضة عن حدودها بحدود تتكافأ معها بالتعريف. مثال ذلك، «كل العزاب غير متزوجين» تعبر بهذا المعنى عن حقيقة ضرورية منطقيا، لأنه يمكن تعريف «أعزب» بعبارة «رجل غير متزوج»، و«كل غير المتزوجين غير متزوجين» إنما تصدق بفضل صورتها المنطقية وحدها. وفق هذا المعنى الأوسع، غالبا ما تتم مماهاة الحقائق الضرورية *بالحقائق التحليلية.

وفق معنى يظل أكثر اتساعا، يمكن تعريف الضرورة المنطقية بأنها قضية تصدق في كل *عالم ممكن، دون أي قيد. أي في كل عالم ممكن منطقيا، حيث يفترض أن قوانين المنطق تصدق في مثل هذا العالم. أحيانا يسمى هذا بالضرورة المنطقية «الواسعة» حيث يفترض أنها تمتثل لمبادئ نسق في المنطق المقامي يعرف باسم S5 كان سي.آي. لويس أول من قام شكله. في هذا النسق. وهذا مجرد مثال بسيط. إذا أمكن س، فإن إمكان س ضروري (لأنه إذا صدقت القضية س في عالم ممكن ما، فإنه يصدق في كل عالم ممكن أن س تصدق في عالم ممكن ما). إذا كان البرهان الأنطولوجي سليما، فإن «الله موجود» تعبر عن حقيقة ضرورية منطقية بهذا المعنى الواسع، لأنه يمكن تفسير البرهان على أنه يخلص إلى أن هذه الجملة تصدق في كل عالم ممكن.

لا يبدو أنه يتأتى إقرار أن «الله موجود» تعبر عن ضرورة منطقية وفق أي من المعنيين الضيقين سالفي الذكر، لسببين على الأقل: أولا، يستبان أنها ليست جملة تصدق بفضل صورتها المنطقية وحدها. كما أنه من المشكوك فيه أنه بالمقدور الاستعاضة عن الحد «الله» بحد يتكافأ معه بالتعريف، لأنه يبدو أن «الله»

*اسم علم. ثانيا، يمكن لنا أن نجادل بأنه ليست هناك جملة *وجودية تلزم عن قوانين المنطق وحدها. يظهر أن الضرورة المنطقية بمعناها الواسع ذات صلة وثيقة *بالضرورة الميتافيزيقية، رغم أنه يفتر ض بوجه عام أن الأخيرة ليست قابلة لأن تعرف *قبليا.

إي.جي.ل.

G.E. Hughes and M.J. Cresswell, *An Introduction to Modal Logic* (London, 1968).

A. Plantinga, *The Nature of Necessity* (Oxford, 1974).

W.V. Quine, *From a Logical Point of View*, 2nd edn. (Cambridge, Mass., 1961).

*** الضرورة الميتافيزيقية.** فكرة وجود نوع من الضرورة الموضوعية أقوى من الضرورة الميتافيزيقية لكنها غير قابلة لأن تماهى ببساطة مع *الضرورة المنطقية إنما تدين بالكثير لأعمال كربكي. تبدو الحقائق المنطقية الضرورية قابلة لأن تعرف قبليا، لكن كربكي يجادل بأن الضرورة الميتافيزيقية إنما تكتشف عادة بعديا . أي تأسيسا على شواهد امبيريقية. مثال ذلك، يرى كربكي أنه إذا صدقت جملة هوية من قبيل «الماء يد2 أ»، فإنها تصدق ضرورة . بمعنى أنها تصدق في كل *عالم ممكن يوجد فيه ماء. غير أنه يتضح أننا لا نستطيع أن نعرف أن الماء يد2 إلا وفق أسس امبيريقية، . وقد نخطئ في هذا الخصوص. لذا فإنه من المهم ألا نخلط بين الضرورة الميتافيزيقية والضرورة الابستيمية.

إي.جي.ل.

S.A. Kripke, *Naming and Necessity* (Oxford, 1980).

*** الضرورة الناموسية [القانونية].** يبدو أن عالم الخبرة قابل للفهم والاستخدام أساسا لأنه جدير بالثقة، بمعنى أنه متواتر. هذا لا يعني أن كل شيء يحدث بالطريقة نفسها في كل مناسبة. بعض الناس يموتون بمرض السرطان، وسائرهم لا يموتون به. غير أنه يكمن فيما يبدو خلف حوادث الوجود العارضة ثمة نظام وتواتر. العالم يسير وفق قواعد أو قوانين. فضلا عن ذلك، رغم أن تلك القوانين تفضي إلى نتائج مختلفة، فإنها تبدو لنا ضرورية بذاتها. ليس من قبيل المصادفة أن الماء يغلي حين يسخن، أو أن الآباء ذوي العيون الزرقاء ينجبون أطفالا ذوي عيون زرقاء أو أن الربيع يأتي بعد الشتاء والشتاء يتبع الخريف.

ولكن أين يكمن مصدر هذه الضرورة؟ يقر أفلاطون أنها تكمن في العلاقات بين «المثل»، ومن ثم فإنها تتنزل على الأقل منزلة الضرورة الرياضية والمنطقية. عند الفلاسفة المسيحيين، حتى ديكارت وبعده، هي نتيجة لقدرة الله وخيريته، وقدرتنا على ملاحظتها (وفق الاحترازات والتدريبات الصحيحة) إنما تكمن في القوى التي وهبها لنا. بمقدور الله وفق مشيئته أن يخترق هذه الضرورة، تماما كما فعل حين قرر التدخل على نحو معجز في خليقته.

بيد أن المرتابين، هيوم أشهرهم في هذا الخصوص، أنكروا هذا الزعم. لقد جادلوا بأنه لا يبدو أن هناك منطقا لضرورة الخبرة. لنا أن نتوقع أن تشرق الشمس غدا، ولكن (كما أشار برتراند رسل) فإن وضعنا لا يختلف منطقيا عن وضع الديك الرومي الذي يتوقع عشاءه ليلة عيد الميلاد وفق أسس وجيهة مفادها أنه حصل على عشائه في كل يوم سابق. بالمقدور أن يحدث خلل في أي وقت.

لكن هذا لا يعني إنكار مثل هذه الضرورة . التي تسمى بوجه عام «ناموسية» (أي «شبه قانونية») تميزا لها عن أنواع أخرى من الضرورة، مثال الضرورة «المنطقية». كما لا يبدو أنها تتميز بقدرتها على دعم شرطيات فرضية. هب شخصا سأل عما إذا كانت عينة من المعادن نحاسا. تسخنها وتجد أنها تتمدد عند درجة 1000 مئوية. هكذا تجيب: «لا يمكن أن تكون نحاسا، لأنها لو كانت نحاسا، لتمددت في درجة 4.1083». لو لم تكن هناك مثل تلك الضرورة لما كان هناك مثل هذه الشرطية الفرضية.

بين أنه لا شيء من ذلك يفسر الضرورة الناموسية، أو يفسر، وهذا قد يكون أكثر أهمية، لماذا نعتقد أن بعض المزاعم المتعلقة بالعالم ضرورية على هذا النحو. بمجيء الارتيابية لوحظ بوجه عام أنه لا يبدو أن هناك شيئا «في الخارج» يضمن أنه محتم على العالم أن يسير بطريقة متواترة، وأنه حتى لو قام الله بالحفاظ على الخليقة، فإن هذا بذاته لا يفسر شعورنا بالضرورة.

من المعروف أن كانت حاول تفسير الأشياء عبر سيكولوجيانا، بمعنى أننا من يضع الضرورة في إدراكاتنا الحسية، بحيث نضمن أن ينتهي مطافها في فهمنا. لقد حاول استعادة بعض الأمان القديم، فجادل أيضا بأنه يتوجب علينا أن نفكر، بوصفنا كائنات عقلانية، على هذا النحو. هكذا أصبح عزو الضرورة الناموسية شرطا للفكر العقلاني. ولكن بالرغم من أن كثيرين سوف يتفقون مع سيكولوجيا كانت، فإن عددا أقل سوف يقرون الزعم الإضافي. في عالم تحدي ضرورة الرياضيات التقليدية فضلا عن مفاهيم السببية التقليدية ، يبدو أننا نتعجل حين نقترح أنه محتم علينا أن نفكر وفق السبل التي كنا نفكر وفقها دائما.

قد يجادل المرء بأن أنه لا وجود لإثبات للضرورة الناموسية وأنه يتوجب علينا من ثم التخلي عنها. يبدو أن هذا هو الموقف الذي يتخذه كارل بوبر، غير أن معظمنا ليس مقتنعا بأنه يتوجب علينا الخلاص مما يبدو بوجه عام مرشدا جيدا للحياة. على أي حال، فإن النصح بهذا أسهل من العمل به. هل يستطيع المرء أو يتوجب عليه أن يعيش حياته متظاهرا بأن كل حركة في المستقبل قفزة في الظلام؟

يبدو أنن نعود ثانية إلى علم النفس، وهذا هو موقف هيوم الأصلي. بصراحة، إنك لا تستطيع تبرير اعتقادك في الضرورة، ولكن لحسن الحظ أن طبيعتك تجعلك تعتقد فيها، وهذا يكفي للعيش البشري. الموضع الذي يعتقد البعض اليوم أنهم تجاوزوا فيه هيوم هو تبيان أن اعتقادنا في الضرورة يرتبط بالتوكيد بأعضائنا التطورية، كما أن الذين افترضوا الضرورة من أسلافنا تفوقوا من حيث النسل وقدرتهم على البقاء على من أنكرها منهم. ربما نكون ديكة رومية نقترب بسرعة من ليلة عيد الميلاد، غير أننا على أقل تقدير أسلاف قوم مكنتهم بيولوجيتهم من تحمل أشهر الصيف.

م.ر.

*القوانين، الطبيعة أو العلمية؛ الضرورة النطقية؛ الاستقراء.

N. Goodman, Fact, *Theory and Forecast* (Cambridge, Mass., 1983).

T. Honerich, *A Theory of Determinism* (Oxford, 1961).

E. Nagel, *The Structure of Science* (New York, 1961).

*** الضروري والعارض، الوجود.** يعتقد أن الكينونة تكون ضرورية الوجود إذا كانت *العمليات الطبيعية لا تؤدي إلى فنائها، وعارضة الوجود خلافا لذلك. يرجع هذا التمييز إلى أفلاطون الذي ركز على التقابل مع الكينونات الرياضية وسائر الكينونات المجردة، وأكد قابلية الأشياء الزمكانية العادية للفساد. طرح أرسطو فيزياء تفسر بل تشترط قابلية (ما تحت القمر) للفساد، وقد استخدم هذا التمييز على نحو شهير من قبل الأكويني في ثالث طرقه الخمسة. قرب انتهاء العصور الوسطى، عرف عدد من مثل هذه الكينونات ضرورية الوجود، من قبيل الأنفس البشرية، الملائكة، الشياطين، «النجوم السماوية»، والله الذي يتميز عن سائرها بأنه لا يستمد «ضرورته من غيره». بهذا المعنى «للضرورة» ليس هناك استلزام بين «س يحتاز على وجود ضروري» و«ضرورة، يوجد س».

جي.جي.م.

Patterson Brown, 'St Thomas' Doctrine of Necessary Being', *Philosophical Review* (1964); repr. in A Kenny (ed.), *Aquinas: A Collection of Critical Essays* (London, 1969).

*** الضرورية والكافية، الشروط.** إذا صدقت *جملة شرطية تتخذ الصياغة «إذا س ف ص»، يقال إن الوضع المعبر عنه بـ س شرط كاف للوضع المعبر عنه بـ ص، وعلى نحو متلازم، يقال إن الوضع المعبر عنه بـ ص شرط ضروري للوضع المعبر عنه بـ س. إذا كان الشرط المعني صادقا بضرورة منطقية، كما في حال «إذا كانت الطاولة دائرية، فإنها ليست مربعة»، لنا أن نتحدث عن شروط كافية وضرورية منطقيا. ثمة علاقات شرطية أضعف يعبر عنها عبر شرطيات أضعف. مثال الشرطية «إذا قدح عود الثقاب هذا، سوف يشتعل» تستلزم أن قدح عود الثقاب هذا، في الظروف التي أقرت الشرطية فيها، شرط كاف سببيا لاشتعاله.

إي.جي.ل.

*السببية؛ الضرورة، المنطقية.

E. Sosa and M. Tooley (eds.), *Causation* (Oxford, 1993).

*** الضمير.** إحساس المرء *بالصواب والخطأ، وهو أمر مرغوب فيه من قبل الفلاسفة بوصفه انعكاسا لصوت الله، ملكة إنسانية، وصوت العقل، أو بوصفه معنى *أخلاقيا خاصا. أشهر نقاش محدث للضمير نجده عند جوزيف بتلر الذي يؤكد زعم الضمير «السلطة» على سائر مصادر البواعث. في الابستمولوجيا الأخلاقية، يولّف بتلر بين نظريات الحس العقلاني والأخلاقي التي طرحت في القرن الثامن عشر، وهو يصف الضمير بأنه «عاطفة الفهم أو إدراك القلب». يقلل بتلر من الإشكالية الأخلاقية المتعلقة بالضمير المخطئ، التي يعالجها الأكويني صراحة في كتابه *Summa Theologiae* (1a. 2ae, Q.19, arts. 5,6). يشير الأكويني إلى أن المرء يخطئ حين يقوم بما هو سيئ حقيقة، لكنه يخطئ أيضا حين يسلك ضد ما يليه عليه ضميره؛ ولذا فإنه ما لم «يتخل عن خطئه، ليس بمقدور ذي الضمير الشرير أن يسلك بطريقة صحيحة».

ب.ر.ف.

Charles A. Baylis, 'Conscience', in Paul Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy* (New York, 1967).

ط

*** طاغور، رابندرانات (1861–1941).** شاعر، روائي، كاتب مسرحيات، ناقد أدبي، رسام، مؤلف موسيقي، وتربوي، فاز بجائزة نوبل في الأدب، ورفض النبالة. رغم أنه تأثر بعمق بالحركة القومية الهندية، فقد شايع نزعة إنسية عالمية. صبغت هذه *الإنسية نظريته الميتافيزيقية، حيث يضفي الأنا الكلي الخاص بالمتمتع البشري الجمال، ومن ثم الحقيقة، على عالم ما كان له في غيابه إلا أن يكون عالما تعوزه القيمة. يظل الشخص المطلق الذي يتوق لحب الآخرين مجهولا مثل بطل مسرحية طاغور التي أعاد (King of the Dark Chamber فتجنشتين ترجمتها). فضلا عن حب الطبيعة والإنسانية، أسمى درجات دين الإنسان عند طاغور أن يحاول دعم إبداعنا، الذي هو «فائض القيمة» في الإنسان، بحيث «يسمح لنا أحيانا بومضات الحقيقة العميقة التي تقول إن كلا منا ملك، في مملكة ملكنا». هكذا لا يتسنى لنا الاتصال بالله، الفنان الكوني، إلا عبر حريتنا الفنية الفردية.

أي.سي.

Rabindranath Tagore, *The Religion of Man* (London, 1988).

*** الطاقة.** تشير أعمال مبكرة في الاستاتيكا إلى أن نتاج ضرب القوة في المسافة، الذي سمي فيما بعد بالشغل، مفهوم منظم أساسي. قدرة الشيء على إنتاج أو توليد شغل أصبحت تعرف باسم الطاقة. لقد اتضح منذ عهد أرسطو أن حركة الجسم تسهم في قدرته على توليد شغل.

في أيام الثورة العلمية المجيدة، أثير السؤال حول كيفية قياس «كمية الحركة» أو «قوة الحياة». هكذا اقترح الديكارتيون أنها تتناسب مع الكتلة مضروبة في السرعة، واقترح ليبنتز أنها تتناسب مع الكتلة مضروبة في مربع السرعة. في كل ظواهر التصادم، يحافظ على الكمية الأولى. في التصادمات التي تشتمل على أجسام ذات صلابة مناسبة، يتم الحفظ حتى على الكمية الأخيرة. لم يلحظ إلا في عهد لاحق أن العزم والطاقة الحرية كميات ديناميكية مهمة يتم الحفاظ على كل منهما بشكل منفصل.

أفضى اختفاء طاقة الحركة، التي «تخزن» في أحد أوضاع النسق ولكن تستعاد في شكل طاقة حركة، إلى مفهوم الطاقة الكامنة أو طاقة الوضع. تشتمل الأمثلة على الطاقة المخزنة حال رفع الجسم في مجال جاذبية التي يمكن استعادتها في شكل طاقة حركية عبر السماح للجسم بالسقوط، الطاقة المخزنة في التشوه المرن الذي يطرأ على جسم صلب، أو الطاقة المخزنة في مجال كهرومغناطيسي. ميّز بين طاقة الوضع والطاقة الحركية، التي سميت فيما بعد بالطاقة الكناتكية. اكتشاف أنه بالمقدور اعتبار الحرارة طاقة حركات دفينة لمكونات النسق المجهرية وأن اكتساب أو فقد الطاقة الظاهرة يقابله تعويض في شكل اكتساب أو فقد محتوى حراري حين ينضاف إلى إمكان استعادة الطاقة الحركية من طاقة الوضع، أفضى في النهاية إلى مبدأ بقاء الطاقة الكامل.

أدت الأعمال التي توّجها اما نويثر إلى ملاحظة أن الحفظ الديناميكي يرتبط بشكل آصر بتماثل بين المكان والزمان. يترتب حفظ الطاقة عن ثبات سلوك النسق حال الإزاحة الزمنية، تماما كما يترتب حفظ العزم عن الثبات حال الإزاحة المكانية وحفظ العزم الزاوي عن الثبات حال الدوران.

بحلول *زماكنية النسبية الخاصة، توحدت الطاقة مع العزم بوصفهما مكونات متجه رباعي. كان هناك تخمين فلسفي مفاده أنه بالإمكان اعتبار المادة، بمعنى ما، مركز قوة أو نوع من «الطاقة المتحجرة». كرّس هذا التخمين حين أفضى مفهوم المجال الذي طرح في القرن التاسع عشر إلى مفهوم موسع للمادة بوصفها موزعة مكانيا من طبيعتها الأساسية أن تؤثر سببيا عبر الزمان

والمكان. الاكتشاف النسبي لتناسب كتلة العطالة مع محتوى الطاقة أدى بدوره إلى مفهوم الطاقة بوصفها «كمية من المادة» عوضا عن أن تكون إحدى صور المادة. مع النسبية العامة جاء إمكان ألا تكون الزمكانيات متجانسة أو متحدة الخواص، وبفقد التماثل، فقد حفظ الطاقة بمعناه الكوني. مفهوم الطاقة في النسبية العامة مفهوم مراوغ. مثال ذلك أنه بالرغم من أن الطاقة قد تنتقل من المادة إلى مجال الجاذبية، أي بنية منحنى الزمكان، فإن تمركز طاقة الجاذبية ليس محتما.

ل.س.

*النسبية، النظرية.

P. Duhem, *The Evolution of Mechanics* (Germantown, Md., 1980).
E. Hiebert, *Historical Roots of the Principle of Conservation of Energy* (Madison, Wis., 1962).
M. Jammer, 'Energy', in P. Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy* (New York, 1967).

*** طاليس الملطي (القرن السادس ق.م.).** وفق الموروث، كان أول فيلسوف وهو مؤسس المدرسة الأيونية. وفق ما يقول هيرودت، تنبأ طاليس (خلال عام) بالكسوف الشمسي عام 585 ق.م. يعزو إليه أرسطو التخمين القائل بأن (1) الماء هو المبدأ المادي لكل الأشياء و(2) النفس (*سايك) نوع من المحرك (kinetikon)، ذلك أنه يقول إن للمغناطيس نفسا لأنه يحرك الحديد.

ج.ب.م.

G.S. Kirk, J.E. Raven, and M. Schofield, *The Presocratic Philosophers*, 2nd edn. (Cambridge, 1990).

*** الطاوية.** مدرسة أساسية في الفكر في الصين تأثرت في جوانب متنوعة بالثقافة الصينية، مثل الفن، الأدب، والدين. أشهر نصين طاويين هما *Chuang Tzu* , *Lao Tzu* اللذان ربما ألفا وجمعا في القرنين الرابع والثالث ق.م. تشتمل النصوص الأخرى التي تعد تقليديا طاوية على النص الغامض *Huai Nan Tzu* الذي ألّف في القرن الثاني ق.م.، و *Lieh Tzu* الذي جمع في القرن الثاني أو الثالث ب.م. تطور الفكر الطاوي أيضا في القرنين الثالث والرابع ب.م.، حيث يشار غالبا إلى هذه التطورات بالطاوية المحدثة. تشتمل النصوص الشهيرة في تلك الفترة على شرح وانج بي (226–49) لـ *Lao Tzu* وشرح كيو هسيانج (توفي عام 312) لـ *Chuang Tzu* الذي إما استعار أو أسس على شرح هسيانج هسيو (ازدهر 250). التطورات التي طرأت على الأفكار الطاوية في هذه الفترة أثرت لاحقا على التأويل الصيني للبوذية وعلى التطور اللاحق للفكر الكونفوشي.

العقيدة الأساسية في الفكر الطاوي أن عملية العالم الإنساني يجب أن تكون متواصلة مع النظام الطبيعي، وأنه يتعين على المرء استعادة الاستمرارية بتحرير نفسه من التأثير المقيد الناجم عن الأعراف الاجتماعية. عادة ما يعرّف المثال الطاوي عبر (*wu wei*اللافعل، عدم القيام): الذي تعرضه *Chuang Tzu* على أنه يتضمن استجابة المرء تلقائيا دون روم أية أهداف سابقة التصور أو أية مفاهيم مسبقة في ما هو مناسب، في حين تعرضه Lao Tzu على أنه يشتمل على عدد قليل من الرغاب وغياب السعي وراء مقاصد دنيوية. الطريقة الفعلية المرجوة في العيش عرضة لتأويلات مختلفة، فبعض البحاث يؤولون *Chuang Tzu* على أنها تدافع عن الانسحاب من الحياة الاجتماعية، في حين يرى آخرون أنها تدافع عن تهدئة الانشغال الأمر الذي يتسق مع ممارسة الأنشطة الاجتماعية العادية. وعلى نحو مماثل، اتخذت التطورات اللاحقة في الفكر الطاوي اتجاهات مختلفة. مثال ذلك أنه في حين يدافع مفكرون طاويون في القرن الثالث ب.م. عن حياة لا تقيم اعتبارا للأعراف والقيم الاجتماعية المكرسة، يعتبر آخرون من أمثال وانج بي وكيو هسيانج المثال الطاوي متسقا مع السبل العادية في العيش، بما فيها المشاركة الاجتماعية والسياسية. عند كيو هسيانج، يتسق المثال الطاوي، عند بعض الأفراد، حتى مع كونهم حكماء بمعنى أكثر عادية، مثل ذلك المعنى الذي يتبناه الكونفوشيون . البعض (ولكن ليس الجميع) جبل على أن يكون حكيما.

للفكر الطاوي مترتبات في السياسة. يمكن لـ *Wu wei* أن تحدد الشكل المثالي للحكومة، التي لا تعلّم ولا تفرض على الناس معايير للسلوك، بما فيها معايير الأخلاق العرفية، والتي توفر ظروفا تمكن قيامهم بوظائفهم بطريقة تتواصل مع النظام الطبيعي. بخصوص العلاقة بين الدول، تعتبر *Lao Tzu* عدم النزاع سبيلا تمكن الدولة من التفوق على منافساتها. هناك أيضا بعد ميتافيزيقي في الفكر الطاوي. مثال ذلك، Lao Tzu تعرض (*tao*السبيل) بوصفها كينونة ميتافيزيقية هي مصدر كل الأشياء وتختص بـ (*wu*العدم، الخواء)، وهي فكرة طورها وانج بي في شروحاته. عنده، tao هي الواقع النهائي الذي يتعالى على كل التمييزات وعمليات المفهمة. جوهره هو *wu* ووظيفته *wu-wei*، أي أنها لا تخلق ولا تقوم بشيء، بل تكتفي بالسماح للأشياء بأن تسلك على طبيعتها. وعلى نحو مشابه، للحكيم wu كجوهر، و wu-wei كوظيفة، كونه قد استبعد كل تعلق للنفس وسمح لكل شيء بأن يكون على طبيعته، دون استحداث سبل للعيش أو فرضها على نفسه أو على الآخرين.

ك.ل.س.

*الصينية، الفلسفة؛ الكونفوشية.

Chuang Tzu: *The Inner Chapters*, tr. A.C. Graham (London, 1981).

Commentary on the Lao Tzu by Wang Pi, tr. Arian Rump and Wing-tsit Chan (Honolulu, 1979).
Lao Tzu (Tao Te Ching), tr. D.C. Lau (Harmondsworth, 1963).

* **الطبي، علم الأخلاق.** دراسة الإشكاليات الأخلاقية في الطب بالركون إلى نظريات وتقنيات الفلسفة الأخلاقية. تستخدم هذه العبارة أيضا للإشارة إلى المعتقدات أو العادات الطبية الخاصة بالأطباء والممرضات، أو للتعبير عن القواعد الأخلاقية التي تحكم السلوك المهني، من قبيل القانون الدولي الخاص بالجمعية الطبية العالمية. أصبح هذا الموضوع في العقود الأخيرة فرعا مستقلا بذاته له متخصصوه، ومراكزه ومجلاته العلمية. يعرض معظم طلاب الطب في الولايات المتحدة والمملكة المتحدة لبعض أدبيات التعليم الطبي الأخلاقي على أقل تقدير.

يتضمن معظم علم الأخلاق الطبي تطبيق نظريات أخلاقية على إشكاليات أخلاقية طبية. لا يفيد هذا في تكريس فهم الإشكاليات وحلولها الممكنة فحسب، بل يفيد أيضا في توضيح وتطوير النظريات نفسها. مثال ذلك، اعتبر إحدى مسائل الحياة والموت التي هيمنت على علم الأخلاق الطبي: الأسلوب الأبوي. قد يقترح الفيلسوف النفعي الذي يقول بوجوب بلوغ الحد الأقصى من الرفاهة، أنه يتوجب على الأطباء القيام بما يعتقدون أنه يحقق القدر الأكبر من مصالح مرضاهم. ولكن حين يلحظ أن نظريته قد تجوز قيام الطبيب بالتغاضي كلية عن أمنيات مريضه، قد يحاول ذلك الفيلسوف دمج قيمة الاستقلالية في نظريته، ربما بوصفها جزءا من الرفاهة.

من ضمن مسائل الحياة والموت السائد نقاشها *الإجهاض و*القتل الرحيم. لقد وجد النفعيون صعوبة في تبيان لماذا يكون قتل الأطفال، وفق رؤيتهم، أسوأ من الإجهاض. لقد دار نقاش الإجهاض حول السؤال الكانتي جزئيا الذي يستفسر عما إذا كان الجنين *شخصا يحتاز على حقوق. جادل البعض أن وضع الجنين بوصفه شخصا ممكنا أمر مهم هنا. في الطرف الآخر من الحياة، أثيرت مسائل نظرية مشابهة. إذا كان لدي حق في الحياة، فهل يتأتى لي التخلي عنه طوعا، في الأطوار النهائية من مرض ما؟ هل يتوجب علينا استخدام جرعات للتقليل من المعاناة الكلية؟ لقد أصبحت مثل هذه الأسئلة أكثر إلحاحا بتطور التقانة الطبية المتعلقة بالحفاظ على الحياة.

أيضا أثار تطور تقانة التناسل الكثير من القضايا. لقد اعتبر كثير من الناس تقنيات من قبيل تخصيب الصماء كحل لمشكلة العقم خطوة أولى شطر «عالم جديد شجاع». أيضا شكك في طبيعة الأسرة: لماذا لا يسمح لزوجين يمارسان الجنسية المثلية أو لشخص واحد تربية طفل خلّق عبر تقانة التناسل؟

ثمة قضايا أخرى تتعلق بممارسة الرعاية الصحية اليومية بطريقة أكثر مباشرية. المواقف التي تتخذ بسرية تامة، مثلا، تثير خلافات على مستوى النظرية الأخلاقية. قد يجادل الكانتي بأن الوعد المتضمن في العقد القائم بين الطبيب ومريضه يمنع أي خرق للسرية يكون في صالح المريض أو غيره. أو قد يشير النفعي إلى الأذى الذي قد يحدث حال فقد الناس ثقتهم في الأطباء. بحيث يطرح أساسا رفاهيا لاحترام السرية. وأخيرا، قد يؤكد الفيلسوف المغرم *بالفضائل أهمية السرية في علاقة الثقة بين المريض والطبيب.

المسألة السياسية الأساسية التي تناقش في علم الأخلاق الطبي هي مسألة تحديد حصص الموارد. ثمة فكرة رائجة هنا تسمى «سنة الحياة المتكيفة نوعيا»، التي تشكل محاولة لجعل طول أو كمية الحياة قابلة لأن تقارن بنوعيتها. هكذا يقال إن سنة من الحياة الصحية تقدر قيمتها بـ 1، في حين قد تقدر قيمة سنة من الصحة السيئة بـ 5.0 مثلا. نظرية «سنة الحياة المتكيفة نوعيا» التي تستخدم غالبا تنويعة من *النفعية المعنية بتحسين الأحوال الصحية إلى الحد الأقصى، ومن ثم فإنها تواجه الصعوبات التي تواجهها النفعية: مفهومها لما يتوجب أن يبلغ الحد الأقصى وكيف أنه مشكوك فيه، وإغفالها الإنصاف.

هيمنت على التعليم أربعة مبادئ قال بها بيتشمب وتشلدرس: الاستقلالية، عدم الإيذاء، الإحسان، والعدالة. هذه مبادئ مفيدة في لفت انتباه طلاب الطب إلى مختلف القيم التي تتعرض للخطر في المآزق الأخلاقية، لكنه من المهم بالقدر نفسه أن تؤكد في التعليم الشخصية أو القيم المتضمنة في «الممارسة اليومية الخيرة».

ر.كري.

*التطبيقي، علم الأخلاق؛ الحيوي، علم الأخلاق.

T. Beauchamp and J. Childres, *Principles of Biomedical Ethics* (Oxford, 1979).
H.T. Engelhardt, *The Foundations of Bioethics* (Oxford, 1986).
J. Glover, *Causing Death and Saving Lives* (Harmondsworth, 1977).

* **الطبيعة.** كما هو الحال نسبة إلى عدد كبير من المفاهيم المهمة عند الفلاسفة، «الطبيعة» مصطلح ذو دلالات مختلفة. يبدو أن ثلاثة منها جديرة بالاهتمام.

«الطبيعة» هي كل شيء يوجد في عالم الخبرة الفيزيقي، بوجه عام جدا. الكون ومحتوياته، باختصار. أن تكون طبيعيا هو أن تكون جزءا من العالم، وعادة ما تعتبر سمته المباشرة الفعل الكلي *للقوانين، بمعنى التواترات التي لا تخترق. عند فلاسفة من قبيل أفلاطون، كما عند المنتمين إلى الموروث الديكارتي، يوجد الخالق

ضرورة خارج خلقه، رغم أنه قادر على التدخل على نحو معجز فيه. من بين المسائل التي أثير حولها بعض الجدل مسألة ما إذا كان ذلك يجعل الطبيعة، بوصفها خلق الله، خيّرة ضرورة. وإذا كان ذلك كذلك، فكيف نفسر الظهور البادي للشر في العالم؟ مثل هذه التفسيرات المنقذة من قبيل تلك المؤسسة على آثار *الحرية البشرية معروفة جيداً.

لا يسهل كلية تبني معتقد مبرر في بعد من الوجود يتجاوز الطبيعة بهذا المعنى. تقريبا بالتعريف، يتعين أن تتسنى معرفة مثل هذا العالم فوق الطبيعي، وإذا حاول المرء (كما في الموروث التوماوي) الفهم عبر المماثلة، فإن هذه المحاولة تنتهي إلى وصف لوضع يبدو على نحو لافت شبيها لوضعنا. مثال ذلك، رغم أن الله قد يكون خارج سطوة القانون، فهل يعني هذا أنه خارج القانون كلية؟ كثيرون يجيبون بالنفي، وقد ثبت أن هذا الأمر يوقعنا في منحدر زلق، كما هو الحال عند [*Naturphilosophen عند شلنج] الذي بدأ باعتبار أن نموذج الله يتكرر عبر العالم، العضوي واللاعضوي، وانتهى إلى شيء شبيه بوحدة الوجود، بحيث ماهى بين الله وخلقه. «فوق الطبيعية الطبيعية» التي قال بها توماس كارلايل، التي تعتبر تحول الثلج إلى ماء معجزة، تفصح عن هذا الخلط.

يماهي المعنى الثاني «الطبيعة» بالعالم الحي (حاضره وماضيه) في مقابل العالم الجامد. هذا هو التمييز الذي يريده من يتحدث عن متحف التاريخ الطبيعي. الإشكالية الفلسفية الملحة هنا هي أساسا إشكالية التعريف والتأريف [رسم الحدود]. نعتقد الآن أن عالم العضويات نتاج *التطور، الذي بدأ (على الأرض) منذ حوالى أربعة ملايين سنة. هل يعني هذا أننا لا نستطيع أن نميز بين حيوان ثديي وكتلة من الحجر إلا عبر تاريخيهما، أم هل سوف تكون هناك خصائص معرّفة أساسية للحي تفصل بينهما؟

جادل البعض منذ عهد أرسطو حتى الآن بأن الكائنات العضوية تشكّل عالما داخليا بفضل حقيقة احتيازها على نوع من القوة الحيوية. سماه نصير النزعة الحيوية دريش في الفترة الأخيرة *«الانتلخيا». على ذلك رغم أن العضويات قد تمكنت من القيام بمآثر لافتة. من قبيل الحفاظ على نفسها عبر الحصول على طاقة من الخارج. لا تسهل رؤية كيف يتسنى تفسير مثل هذه الحقائق بالإشارة إلى أن تلك العضويات قد أعينت من قبل قوى حيوية. لذا فإن الرؤى الحديثة تنحو شطر الاعتقاد بأن العلامة الفارقة للحياة العضوية إنما تتعين في درجة عالية من التنظيم عوضا عن أي شيء مادي بوصفه كذلك.

عند الدارونية، كما عند علماء اللاهوت الطبيعيين، علامة مثل هذا التنظيم هو كونها تدعم «التكيف»، في حين أن ملامح الكائن العضوي تكرس البقاء والتناسل عند أصحابها. يجب أن نلحظ أنه رغم أنه قد يكون لهذا قيمة نسبة للفرد في عالم أنتج فيروس الأيدز، لكنه لا يتضح مباشرة أن كون الشيء يعيش يلزم عنه أنه يحتاز على قيمة مطلقة. رغم ذلك، يعتقد كثيرون . بدءا من أفلاطون بالأمس وانتهاء بعالم البيولوجيا الاجتماعية إدوارد أو. ولسون اليوم . أن تلك القيمة تنبثق فعلا عن العالم الحي، لأن التنظيم العضوي يسمح بترتيب وفق معيار بعينه من التقدم. على ذلك، بقدر ما يرتبط هذا التقدم بالتطور، ثمة عدد مساو من المفكرين يتشبث في معارضته.

وفق المعنى الثالث «للطبيعة» يعتبر كل شيء، خصوصا العالم العضوي عاملا ضد البشر وأعمالهم. هذا هو المعنى المثار حين توصف الحبوب المتناولة في الإفطار بأنها «طبيعية». مفاد الفكرة الرئيسة من الجدل الفلسفي إنما تثار حول ما إذا كان يتوجب على المرء أن يجادل بأن ما هو خيّر وذو قيمة هو الطبيعة في وضعها البدائي الخام، أو يتوجب عليه الجدل بأنه بقدر ما تغير وتستغل الطبيعة من قبل البشر بقدر ما تظهر القيمة الحقيقية. رغم أن صناعة الغذاء العضوي تعول على البديل الأول، ثمة كثيرون مستعدون للتصديق على الثاني. عند جون ستيوارت مل مثلا، يتضح أن هدف الفعل الحقيقي ومقصده إنما يتعين في تغيير الطبيعة وتحسينها.

ربما تتعين أفضل طريقة للتجنب هذا المأزق غير القابل للحل في ملاحظة، على غرار طريقة الذين حاولوا تعريف *الطبيعة البشرية، أن ذات محاولة عقد التمييز تثير جدلا عقيما. رغم أن علوم البيئة تظل في طور أولي نسبيا، يستبان أن التدخل في جزء من الطبيعة (في المشهد الحاضر) عرضة لأن يؤدي إلى نتائج غير متوقعة وغير مرضية في مكان آخر. لكن عدم التدخل ليس أقل عرضة لأن يؤدي إلى تلك الكوارث، خصوصا حال تضمين المجال الحيواني من البشر في مفهوم الطبيعة بحيث لا تستثنى إلا قدراتنا الذهنية وتحول دون القيام بأي فعل.

م.ر.

J.S. Mill, *Three Essays in Religion* (London, 1874).
J. Passmore, *Man's Responsibility of Nature* (London, 1974).

* **طبيعي**. ينتمي إلى عالم *الطبيعة أو معني به، ومن ثم في متناول بحث العلوم الطبيعية. قد تقابل لفظة «طبيعي» بمختلف الألفاظ، من قبل «اصطناعي»، «لا طبيعي»، «فوق ـ طبيعي»، «غير طبيعي». ترد الثلاثة تعبيرات الأولى في اللغة الجارية، رغم أن «لا طبيعي» على وجه الخصوص تفضي إلى إشكاليات تتعلق بدلالاتها الحقيقية. «غير طبيعي» مصطلح فلسفي، وهي

تعد (صحبة «غير ـ طبائعي») التعبير الذي يقابل عادة بلفظة «طبيعي» أو «طبائعي» في الفلسفة. على نحو التقريب، تشير هذه اللفظة إلى ما يمكن أن نقوم بدراسته عبر مناهج العلوم الطبيعية، أو يمكن تعريفه بسبل تلائمها، وهي تنطبق على مواضيع مجردة أساسا، أو خارج المكان والزمان. من ضمن الاستخدامات الشهيرة لهذه اللفظة، نذكر استخدام ج.إي. مور، الذي طبقها على مصطلح الخير الذي اعتبره غير قابل للتعريف.

أي.ر.ل.

*الطبائعية، الأغلوطة؛ الطبائعية.

G.E. Moore, *Principia Ethica* (Cambridge, 1903), sects. 5-14, 'natural' and 'Non-natural'.

* **الطبيعي، الاستنباط.** نهج في صورنة المنطق، طرح على نحو مستقل من قبل كل من س. جاسكوسكي عام 1934 وجيرهارد جنتزن في العالم التالي. طرح كل علماء المنطق الرياضيين الأوائل - بمن فيهم فريجه، رسل، وايتهد، هلبرت، هيتنج (*الحدسية) - أنساقا منطقية مصورنة أكسوماتيا، حيث كان نهجهم منمذجا على المماثلة المضللة مع *النظريات الصورية. في هذه الأنساق الصورية، تفترض بعض الصيغ السليمة منطقيا بوصفها مبادئ، يشتق منها عدد أدنى من قواعد الاشتقاق المحافظة على السلامة المنطقية يفضي إلى سائر أجزاء النسق. يتطلب هذا النهج القديم تعاريف آدهوكية للاشتقاقية من مجموعة من المقدمات (إذ ليست كل قواعد الاشتقاق تحافظ على الصدق وفق تأويل معطى للحروف المخططية)؛ غالبا ما يتطلب أمر الحصول على *المبرهنات الصورية الكثير من البراعة. الأسوأ من ذلك، أنه ركز اهتمام الفلاسفة والمناطقة على مفهوم * الحقيقة المنطقية عوضا عن مفهوم المترتبة المنطقية.

في المقابل، لا يشتمل نسق *الاستنباط الطبيعي على *مبادئ، بل يشتمل فحسب على قواعد *اشتقاق، بحيث يركز على ما يتوجب التركيز عليه، علاقة المترتبة المنطقية القائمة بين المقدمات والنتيجة، وهو يجعل الاستنباط المصورن أكثر شبها بكثير من الاستدلال المستخدم في الحياة الجارية. يمكن طرح صياغة تمثل إحدى مقدمات الاستنباط في أية مرحلة: فطرحها لا يشترط أي تبرير. الثمن الذي يدفع نظير الاستغناء عن الحقائق المنطقية المفترضة أكسوماتيا هو أنه يتوجب على القواعد أن تشتمل على ما يقوم «بتسريح» الفروض، من قبيل قاعدة *برهان الخلف: حيث يمكن إقرار ليس س على اعتبار أنها تلزم عن فئة من المقدمات (إذا اشتق تناقض من تلك الفئة صحبة س بوصفها فرضا؛ يمكن للفرض، شأنه شأن المقدمة، أن يطرح في أية مرحلة. يحتم استخدام هذه القواعد تتبع الفروض التي يرتهن بها كل خط في الاستنباط. للقيام بهذا، يمكن اعتبار تلك الخطوط أزواج - توالي (: تتكون س من فئة متناهية من (من الصيغ وصيغة أخرى :A طرح مقدمة أو فرض يعرض بوصفه تاليا أساسيا يتخذ الصياغة .A : A. ولا ضرورة لأي تمييز صوري بين المقدمات والفروض؛ مقدمات الاستنباط بأسرها عبارة عن فرض لا يسرح، بل هو من ضمن الفروض التي ترهتهن بها النتيجة.

تنقسم القواعد التي تحكم *الثوابت المنطقية في نسق الاستنباط الطبيعي إلى قواعد طرح و قواعد حذف. تسمح الأولى باشتقاق صياغة يكون فيها الثابت المعطى عاملا أساسيا من مقدمات لا يرد فيها بشكل أساسي؛ أما الثانية فتسمح بالاستدلال من مثل هذه الصياغة، ربما صحبة مقدمات صغرى إضافية. هكذا تسمح قاعدة طرح. . وكما يبين هذا المثال، فإن القواعد طبيعية وبسيطة جدا، وغالبا ما يكون أمر تشكيل استنباط نتيجة معطاة من مقدمات تلزم تلك النتيجة عنها أمرا مباشرا. الصيغ السلمية منطقيا إنما تنتج بوصفها نتائج ثانوية، كونها قابلة لأن تشتق دون حاجة إلى أية مقدمات، أي أنها لا ترتهن بأي منها.

م.د.

*الاختزالية.

Dag Prawitz, *Natural Deduction* (Stockholm, 1965).

* **الطبائعية.** بوجه عام، الطبائعية رؤية تقر أن كل شيء «طبيعي»، أي أن كل شيء ينتمي إلى عالم *الطبيعة، ومن ثم يمكن دراسته بمناهج تلائم دراسة العالم، أما الاستثناءات البادية فيمكن تفسيرها بطريقة تتخلص منها. في الفلسفة المركزية يطبق المصطلح بطريقتين أساسيتين، تنشأ كل منهما عن التعريف السابق، واحدة عامة والأخرى أكثر خصوصية.

الأكثر خصوصية هي *الطبائعية الأخلاقية، المعنية بإنكار الخصائص *غير الطبيعية في ذلك المجال وإنكار فكرة أن علم الأخلاق موضوع متفرد يحتاز على مناهج خاصة في البرهنة.

وفق تطبيقه الأكثر عمومية يسري على الفلسفة بأسرها، وهو يشتمل مرة أخرى على مواضيع تدرّس ومناهج تستخدم في دراستها، أي الميتافيزيقا والابستمولوجيا. في الابستمولوجيا، قد تكون الطبائعية أقرب ما تكون إلى *المادية، غير أنه ليس من المحتم أن تكون مادية. ما تصر عليه هو أنه يتوجب على عالم الطبيعة أن يشكل مجالا مفردا دون تدخل من الخارج من قبل أنفس أو أرواح، إلهية أو بشرية، ودون أن تكون ملزمة بمواءمة كينونات غريبة من قبيل القيم غير الطبيعية

أو *الكليات الحقيقة المجردة. غير أنها لا تنكر ظواهر الوعي، كما أنها لا تماهيها ببعض الظواهر المادية، كما يتوجب على الماديين، طالما تسنى دراستها عبر علم السيكولوجيا، الذي يمكن دمجه في علوم أخرى. الراهن أن أحد الطبائعيين، هيوم، يقر أفكارا متناقضة في مسألة وجود عالم مادي أصلا، ما لم يكن مشكلا من خبراتنا، أو انطباعتنا وأفكارنا، على حد تعبيره. الأمر المهم عند الطبائعي في المجال الميتافيزيقي أنه يتوجب أن يكون العالم وحدة بمعنى أن يكون قابلا لدراسة موحدة يمكن تسميتها بدراسة الطبيعة، رغم أنه قد لا يسهل دوما تحديد ما يعد درجة كافية من التوحيد. بيّن أن ثمة علوما مختلفة، تطبق إلى حد مناهج مختلفة كما تقوم بدراسة مواضيع مختلفة. ما يبدو أننا نحتاجه هو تشكيل سلسلة متصلة، وأن تكون كلها خاضعة لاشتراطات عامة تعد ضرورية للعلم بوصفه كذلك، من قبيل إنتاج نتائج قابلة للاختبار العلمي. بصرف النظر عن الكينونات التي تخلص إليها مثل هذه العلوم، فإنه محتم السماح لها بالانضمام إلى الإطار الطبائعي، وهذه سوف تشتمل على كينونات «نظرية» لا سبيل لملاحظتها مباشرة، لكن وجودها مصادر عليه لتفسير مختلف الظواهر، مثل الإلكترونات في الفيزياء، سواء اعتبر وجودها حقيقيا أو «مشكلا منطقيا» بالطريقة التي يشكل بها الإنسان المتوسط من الناس العاديين.

بيد أنه يفضل اعتبار مفاد الطبائعية الأساسي ابستمولوجيا. خلال القرن العشرين، على وجه الخصوص، ولفترة في القرن التاسع عشر على الأقل، اعتبرت الابستمولوجيا دراسة لكيفية الحصول على معارف بطريقة ملائمة عن العالم المحيط بنا، أو عن أي شيء آخر، حيث أكدت عبارة «بطريقة ملائمة». اعتبرت طريقة الناس في التفكير موضعا لدراسة السيكولوجيا الامبيريقية، ولا ريب أن معظمنا يفكر وفق سبل مروعة في بعض الأحيان، لكن هذا يبدو غير متعلق بالطريقة التي يتوجب أن نفكر وفقها إذا رغبنا في الدراية بالعالم على نحو فعال. من بين الأسئلة الأساسية التي تواجه الفلاسفة السؤال «كيف تعرف؟»، وهو سؤال يبدو في ظاهره أنه يحتمل نوعين من الأجوبة. قد نقتصر على طرح تصور تاريخي أو بيوجرافي في كيف خلصنا إلى المعتقد المعني، وإذا كنا نتحدث عن جماعة علمية، أو عن الجماعة العملية، فما نحتاجه هو تصور في تاريخ العلم حتى وقت طرح السؤال. لكن هذا قد يبدو غير مهم. السؤال ليس «لماذا تعتقد؟» بل «كيف تعرف؟»، ومن المرجح أن السائل يتساءل أيضا «لماذا يتوجب علي أن أعرف؟». إن هذا يعني أنه يريد تبريرا لمعتقده، وكيف يتأتى لتاريخ معتقد شخص آخر أن يلبي ما يريد؟ وعلى نحو مماثل، في علم الأخلاق، إذا طلبت تبريرا للاعتقاد في أن سلوكيات بعينها تعد شائنة أخلاقيا، لن أتأثر كثيرا بمعرفة الكيفية التي ينشأ وفقها حسّنا الأخلاقي عن مخاوف الطفولة من السلطة الأبوية. في أفضل الأحوال، قد أعتبرها تقويضا للمعتقد وتبيانا لكونه وهميا (رغم أن درايتي تلك لن تنجز هذا الأمر الأخير، لأنه لا شيء يجعلنا نحجم عن تبني الاعتقادات الصحيحة لأسباب خاطئة، أو دون الاحتياز على أية أسباب). لمثل هذا السبب كان هناك رد فعل قوي في نهاية القرن التاسع عشر ضد الطبائعية، خصوصا في شكلها الابستمولوجي، الذي يسمى غالبا *بالنفسانية، بل حتى ضد شكلها الميتافيزيقي إلى حد، خصوصا عبر إنكار مور *«الأغلوطة الطبائعية» في الأخلاق، التي جعلته يزعم أن القيم والخير خصوصا، تشكل فئة متفردة من الكينونات، لا سبيل لملاحظة أو الاستدلال على حضورها امبيريقيا، ومبلغ ما نستطيعه هو الكشف عنها بسبل حدسية خاصة. يتوجب على المنطق خصوصا أن يطهر من أي تلوث يتم عبر السيكولوجيا، وغالبا ما تعتبر الأعمال الابستمولوجية التي قام بها فلاسفة من أمثال لوك، هيوم، جي.س. مل محاولات أخطأت السبيل. رغم أنه يتوجب أن نضيف أن هيوم نفسه كان مسؤولا عما أصبح في القرن العشرين هجوما شهيرا على إحدى صيغ الأغلوطة الطبائعية، ولكن في صياغة أقرب إلى أن تكون ميتافيزيقية، كونها تعينت في الربط بين مفاهيم أخلاقية وميتافيزيقية بعينها؛ لقد أراد هيوم عزل المفاهيم الأخلاقية. رغم أن البعض قد يرى أنه لم يقم بذلك إلا ليربطها بطريقة مختلفة بمفاهيم سيكولوجية.

على ذلك، فإن هذا الموقف التطهيري، رغم أنه سيطر معظم سنوات القرن العشرين، أثار رد فعل ضد نفسه، بسبب اليأس إلى حد كبير. تجنح *الامبيريقية إلى التطرف في محاولتها التخلص من تحدي المرتابين الغامر، حيث يظهر التطرف بسبب التنازلات التي أرغمت على تقديمها. كيف نستطيع أن نعرف أي شيء حقيقة باستثناء بعض الأشياء التي تواجهنا بشكل مباشر؟ وعلى وجه الخصوص، كيف نستطيع تبرير الاعتقاد السائد في عالم الفهم المشترك العادي؟ إننا هنا إنما نعود إلى هيوم ثانية، الذي قرر فيما يبدو آخر استسلام للمرتاب أننا لا نستطيع القيام بذلك. لقد اعتقد هيوم أن ما نستطيع فعله هو تبيان أنه من المستحيل - سيكولوجيا - حمل المرتاب محمل الجد بمجرد أن نتوقف عن دراسة الفلسفة. لتبيان ذلك، فضّل في تصور في الكيفية التي يتأتي وفقها لنا (أو له - ولكن لتسهيل العرض سلم بوجود الآخرين في هذا الموضع) التفكير في عالم خارجي. ليس لأحد أن يحتج ضد هذا بوصفه مشروعا في حد ذاته. ما يثير الجدل، ويرفضه خصوم الطبائعية، هو الزعم بأن هذا هو مبلغ ما نستطيع القيام به في الرد على المرتاب، أو أسوأ من ذلك، الزعم بأن هذا يشكل بطريقة ما تبريرا لمعرفتنا. إن استجابة القرن العشرين في صالح الطبائعية اتخذت في

الواقع شكل استعادة لمشروع هيوم، ولكن وفق إطار فكري لاحق.

لقد أصبح هذا البرنامج يعرف باسم «الابستمولوجيا المطبعنة»، وهذا عنوان إحدى مقالات كواين. بمقدوره أن يتخذ شكلا معتدلا أو متطرفا. يتخلى الشكل المتطرف، الأقل شيوعا، عن كل أمل في التبرير وهو يتكافأ عمليا مع فلسفة «كل شيء متاح»: بصرف النظر عما يقوم به العلماء أو الفلكيون، يتوجب علينا ببساطة القيام بوصفه وتحليله، وترك الأمر آنذاك على عواهنه. وهذه سياسة تمت محاكاتها في منتصف القرن خارج فلسفة العلم في *الفلسفة اللغوية التي بشر بها فتجنشتين.

لا يتخلى الشكل المعتدل عن كل آمال التبرير، لكنه يزعم أن تاريخ النظرية العلمية ليس غير متعلق بالتبرير. (تجنح طبائعية القرن العشرين في شكليها شطر التركيز على العلم بوصفه مجال الاستدلال البشري الأكثر ضبطا ووعيا بالذات.) المبرر الأساسي لهذا الركون إلى التاريخ هو أننا لا نستطيع التحرر من السياق الذي ينشأ فيه فكرنا. يتوجب أن نبدأ من حيثما نحن. قد نطلق أحكاما على النظرية أو الإجراء، فيما ذهب البعض، بيد أن إغفال محتواها. ما كان بالمقدور الدراية به وقت السؤال، الخ. . وطلب تمارين في الفكر الخالص تبدأ من لا شيء ليس سوى أمل مستحيل. القضية تظل مفتوحة. إلى أي حد يجدر بنا أن نحاول تشكيل منطق بحث في البحث إذا لم يكن بالمقدور تطبيقه إلا على ظروف مثالية لا سبيل لبلوغها؟ غير أن هناك على أي حال ارتباطا فكريا مع *الموثوقية، إذا أنها تقر أنه لتحديد ما إذا كان المعتقد يشكل معرفة يتوجب ألا نسأل عن المبررات التي يستطيع صاحبه طرحها بل عن النهج الذي استخدم في الوصول إليه، وما إذا كان نهجا ثبت أنه جدير بالثقة في حالات أخرى. بكلمات أخرى، يتوجب أن نسأل عن تاريخ المنهج الفعلي وعن معدل نجاحاته.

في الاستاطيقا، لا تشير «الطبائعية» إلى نظرية استاطيقية بقدر ما تشير إلى حركة في الفن ارتبطت خصوصا بالقرن التاسع عشر تعلقت بالواقعية؛ إنها تزعم أنه يتوجب على الفن أو الأدب أن يمثل العالم كما هو بذاته، بطريقة تركن إلى مشاعرنا الجمالية أو تلفت انتباهنا إلى جوانب ربما نكون أغفلناها، ولكن دون تشويهه بغية إنتاج آثار خاصة، كما حاول ترنر في حالة الضوء، أو بطريقة تركن إلى أعراف قياسية بعينها تتعلق بتمثيل الخصائص، كما حدث في أيقنة العصر الوسيط، أو عبر طرح أعراف الفنان نفسه، كما في الشعر الرمزي، أو بوجه عام عبر تمثيل العالم قصدا بطريقة تغاير طريقتنا العادية في تمثيله. الطبائعية بهذا المعنى تتقابل بالطبع مع الفن التجريدي، كما يمثله موندريان مثلا.

أي.ر.ل.

P. Kitcher, 'The Naturalists Return', *Philosophical Review* (1992);
مسح موثق للمصادر على نحو تام للنزاع الراهن.
T. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago, 1962; rev. edn. 1970).
مقاربة طبائعية.
G.E. Moore, *Principia Ethica* (Cambridge, 1903), sects. 5-14.
معارضة للطبائعية الأخلاقية.
L. Nochlin, *Realism* (Harmonsworth, 1971).
الطبائعية في الفن.
W.V. Quine, 'Epistemology Naturalized', in *Ontological Relativity and Other Essays* (New York, 1969).

* **الطبائعية الأخلاقية.** رؤية تقر (1) أن الحدود الأخلاقية قابلة لأن تعرف عبر حدود غير أخلاقية، طبيعية، (2) النتائج الأخلاقية قابلة لأن تشتق من مقدمات غير أخلاقية، (3) الخصائص الأخلاقية خصائص طبيعية. الحد أو الخاصية «الطبيعية» حد يمكن أن يستخدم أو أن يشار إليه في تفسيرات علمية طبيعية. هجم على الصيغة (1) من قبل ج.إي. مور لكونها ترتكب «الأغلوطة الطبائعية». ليس بمقدور «الخيّر» أن يعني «الممتع» مثلا لأن مسألة ما إذا كان الممتع خيّر مسألة فيها نظر. يعتبر أنصار الانفعالانية والمعيارية أن الحدود الأخلاقية تحتاز على محتوى «ميولي» غير قابل للرد. (*الوصفية). أما الصيغة الثانية فتواجه اعتراض هيوم المتعلق «بيكون» و«ينبغي@''@»: نتائج «ينبغي» السليمة تتطلب على أقل تقدير مقدمة واحدة تتضمن «ينبغي». (*تمييز الحقيقة - القيمة.) تعرضت الصيغة (3) لانتقادات خصوم الطبائعية من أمثال ويجنز القائلة بأنها *علموية. الزعم بأن الخصائص الحقيقية يتوجب أن تكون علمية.

ر.كري.

*العاطفانية؛ المعيارية.
G. Harman, *The Nature of Morality* (Oxford, 1977), ch.2.
G.E. Moore, *Principia Ethica* (Cambridge, 1903), sects. 2-3.

* **الطبائعية، الأغلوطة.** يجادل ج.إي. مور (*Principia Ethica*, 1903) بأنه بصرف النظر عن التعريف المقترح للفظة «خير» (مثال ما يلبي الرغبة، ما يزيد إلى الحد الأعظم من السعادة، أو يسهم في التطور)، بالمقدور دوما أن نتساءل «ولكن هل هذا خيّر؟» يظل السؤال قائما باستمرار، ولا يفقد أهميته إطلاقا. «الخيّر» يقاوم عملية التعريف أو التحليل: ومحاولة قصره على محتوى ثابت بعينه إنما ترتكب على حد تعبير

«الأغلوطة الطبائعية».

كان مور معنيا بالحفاظ على موقف موضوعي من الأحكام المتعلقة *بالخيّر. إذا لم يكن بمقدور هذه الأحكام أن تشير إلى خصائص طبيعية، فيما يجادل مور، محتم عليها أن تشير إلى خصائص «غير طبيعية». غير أن مسألة حاجة الموضوعانية لمثل هذا المفهوم، وما إذا كان بالمقدور الدفاع عن «غير الطبيعي» دون الركن إلى أي شيء مسألة فيها نظر.

ر.و.هـ.

*المفتوح، السؤال، برهان.

Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy* (London, 1985), ch.7.

* **الطبيعية، الحقوق.** الحقوق الإنسانية، كما يفصح عنها في النظرية السياسية أو *القانون الطبيعي. من ضمن المسائل التي تظل تحظى باهتمام فلسفي وتاريخي التغير اللغوي والمفهومي الذي لم يفهم بطريقة ملائمة والذي طرأ على المعنى الأساسي للحد الروماني ius)تقريبا، ما هو صائب، عدل، وقانوني) بحيث أصبح يحتاز على معنيين وسيطي ومحدث مغايرين: القوة، الحرية السياسية، الحصانة، أو الدعوى. أي علاقة صحيحة (في العدالة أو القانون) بين أشخاص يعبر عنها بدقة من وجهة نظر المستفيدين من العلاقة. إن هذه التخصصية في المصطلحات إنما تسهل من فهم ما هو خطأ في إساءة معاملة شخص من قبل آخر: لا معقوليتها (مثال خرقها *للقاعدة الذهبية، أو التخير الذي يعمد إلى إلحاق الضرر بخير إنساني أساسي) لا يعمل فحسب على تشويه الشخص الفاعل، بل يسيء أيضا إلى مساواة الضحية الأساسية من الكرامة الإنسانية، في جانب يتم تحديده في الحق الطبيعي الذي يخترق.

جي.م.ف.

John Finnis, *Natural Law and Natural Rights* (Oxford, 19080).

* **الطبيعي، القانون.** معايير أخلاقية، يمكنها. وفق نوع من المذاهب في الخلاق والفلسفة السياسية و*القانون راج لفترة لكنه لم يعد مفضلا في الآونة الأخيرة. أن تبرر وترشد السلطة السياسية، تجعل القواعد القانونية ملزمة على نحو عقلاني، وتشكل عملية تشكيل المفاهيم حتى في النظرية الاجتماعية الوصفية.

الصيغ الأكثر سلامة (مثال صيغ أفلاطون وأرسطو والأكويني) تعتبر الأخلاق «طبيعية» بسبب كونها وجيهة (وفق فهم لا يتبنى العاقبية ولا الكانتية). وعلى نحو مماثل، تنفي الصيغ المعاصرة تهمة ارتكاب أغلوطة «ينبغي - يكون»: مبادئ القانون الطبيعية الأولى (وإن لم تكن أخلاقية بشكل خاص) تحدد المبررات الرئيسة للسلوك، خيرات بشرية أساسية يتوجب أن تتعين عبر التخير. الدراية العملية بها إنما تفترض، دون أن تكون قابلة لأن تشتق من، معرفة «يكونية» بالإمكانات: الدراية التامة «اليكونية» بالطبيعة الإنسانية ترتهن جزئيا، وليست مقدمات، لفهم «يكون - يتوجبي» لازدهار الأفراد والجماعات البشرية (بما يشتمل عليه من معقولية أخلاقية).

جي.م.ف.

**الخير؛ الرفاهة؛ «يكون» و«ينبغي».

John Finnis (ed.), *Natural Law* (New York, 1993).

* **التطابق، نظرية، في الصدق.** لا ريب أن أمر صحة ما نقول عن العالم يرتهن بما هو عليه. يبدو أن هذه الملاحظة البسيطة تطرح دعما بدهيا قويا لأحد التصورات الأساسية في *الحق (أو الصدق)، نظرية التطابق التي تقر أن القضية تصدق إذا وفقط إذا طابقت الحقائق. غير أنه بالرغم من فتنتها المباشرة، فإن هذا التصور يوجه عددا من الاعتراضات؛ مفهوم الحقائق بوصفها أشياء تتعلق بالعالم، وتفسير الحق على أنه علاقة، كلاهما تعرض للنقد.

تقر النظرية أن صدق القضية س يتطلب استيفاء الشرطين التاليين: (1) أن تكون س *حقيقة، و(2) تطابق القضية مع تلك الحقيقة. قد ينصرف الانتباه الآن إلى علاقة التطابق. فمثلا، هل يتوجب أن تعكس القضية بنية الحقيقة؟. لكن مثل هذا التساؤل قد يكون عائقا، فالشرط الثاني شرط لا مدعاة له: كون س صادقة إذا وفقط إذا كانت س حقيقة يستلزم أن كل ما هو متطلب عبر التطابق هو وجود حقيقة تناظر كل قضية صادقة. غير أن التكافؤ الذي تم رده يظل مهما، إذا كان الربط بين القضية الصادقة، وفق ما تقر النظرية، ربط بين الألفاظ والعالم.

ولكن إذا كانت الحقائق في العالم، يتوجب أن ينطوي التساؤل عما إذا كان يتوجب العثور عليها على معنى؛ غير أنه لا يبدو أن ثمة أجوبة عن الأسئلة التي تكون من قبيل «أين حقيقة كون الركود الاقتصادي قد انتهى؟». فضلا عن ذلك، ثمة خصائص أخرى مرتبطة بأشياء العالم لا تنطبق على الحقائق، فهي لا تشغل حيزا ولا تؤثر على أي شيء، ولا يمكن قياسها أو تشريحها أو تدميرها. هل «الحقيقة»، كما يفترض غالبا، تتكافأ ببساطة مع «القضية الصادقة»؟ يواجه هذا الاقتراح بدوره بعض الصعوبات. يمكن للقضايا أن تساء ترجمتها، أو يساء عزوها، لكن هذا لا يحدث مع الحقائق. لذا يبدو كما لو أن الحقائق ليست في العالم ولا في اللغة. ولكن ربما يكون هذا، على نحو غير متوقع، هو وضعها. ربما لا يقوم الحد «حقيقة» بأي دور تصدق فيه على أي شيء.

حين نقر «كون الأنسولين هرمونا حقيقة»، فإننا لا نصف شيئا تسميه العبارة «كون الأنسولين هرمونا»، لكن الإسهام الذي تقوم به الحقائق قابل بدوره للنقد عبر عبارة حالية، كما في «الأنسولين هرمون حقيقة». زعم أنصار نظرية التطابق سوف يرد آنذاك إلى إقرار سلسلة من الجمل التي تعوزها الأهمية على غرار « «الأنسولين هرمون» صادقة إذا وفقط إذا الأنسولين هرمون حقيقة»، أو. كخزي أخير. « «الأنسولين هرمون» صادقة إذا وفقط إذا كان الأنسولين فعلا هرمون».

غير أنه من المرجح أن يتم التخلي عن فكرة أن الصدق يكمن في علاقة بين الألفاظ والعالم، حتى إذا كانت «الحقيقة» لا تناسب أحد طرفي هذه العلاقة. ما الأشكال الأخرى التي يمكن أن تتخذها هذه العلاقة؟ لا ينكر أحد أن الكلمات ترتبط بأشياء العالم بسبل مختلفة، لكن موضع التشكيك إنما يتعين في فكرة علاقة تتجاوز أية علاقة قد تمثلها القضية بفضل بنيتها الداخلية. افترض أنه قد قيل إن «الأنسولين هرمون» تطرح أمامنا علاقة حمل، حيث يتم حمل «يكون هرمونا» على ما تسميه كلمة «هرمون». بالطبع سوف تكون القضية صادقة إذا وفقط إذا قامت تلك العلاقة، أي إذا وفقط إذا كان الأنسولين. وهو مادة يتوجب العثور عليها في العالم. هرمونا. أي شيء يفترض نجاح التطابق في تحقيقه سلف توفره دون تجاوز العلاقة، وذلك عبر إقرار القضية نفسها. لا مدعاة لتفريد مركب غامض يمكن مناظرة القضية بشكل كلي به.

ب.ب.ر.

*الترابط، نظرية، في الحق؛ الواقعية وضد الواقعية؛ الحشو، نظرية، في الحق.

J.L. Austin, 'Truth', *Philosophical Papers* (Oxford, 1961).

B. Rundle, *Wittgenstein and Contemporary Philosophy of Language* (Oxford, 1990).

P.F. Strawson, *Logico-Linguistic Papers* (London, 1971).

*** الطبقات، صراع.** في *المادية التاريخية التي يقول بها ماركس، صراع الطبقات هو الآلية الأساسية للتغير الاجتماعي والتطور. تقسم علاقات الإنتاج الاجتماعية الناس إلى مجموعات ذات مواقف ومصالح اقتصادية مشتركة. تشكل هذه الجماعات طبقات ممكنة، وهي تصبح طبقات فعلية عبر الوعي الاجتماعي وعبر حركة سياسية تمثل مصالح الطبقة الموضوعية في تحقيق والحفاظ على مجموعة من العلاقات الإنتاجية التي تهيمن فيها الطبقة. الطبقة التي تنزع للهيمنة هي تلك التي يكرس حكامها أفضل من غيرهم استخدام قوى المجتمع الإنتاجية وتطويرها. يحدد تحليل ماركس للمجتمع الحديث عددا من الطبقات، تشتمل على طبقة النبلاء الإقطاعيين، الفلاحين، والطبقة البرجوازية الخسيسة؛ غير أنه يعتبر العداء بين *البرجوازية والبروليتاريا الصراع الطبقي الأساسي الحاسم في مستقبل تاريخ ذلك المجتمع.

أي.و.و.

*تقدم.

Hal Draper, *Karl Marx's Theory of Revolution, ii: The Politics of Social Classes* (New York, 1978).

John Roemer, *A General Theory of Exploitation and Class* (Cambridge, Mass., 1982).

E.P. Thompson, *The Making of the English Working Class* (Hamonsworth, 1968).

*** التطبيقية، الأخلاق.** منذ الستينيات أصبحت الأعمال الأكاديمية المعنية بالمسائل العملية أو «التطبيقية» تشكل قطاعا كبيرا من تدريس علم الأخلاق والبحث فيه. الراهن أن هذا التطور جاء إحياء لموروث قديم. لقد ناقش الفلاسفة الإغريق والرومان بطريقة عينية إلى حد كبير، كيف يتوجب علينا العيش والموت. المفكرون الوسيطيون كانوا معنيين بما إذا كان من الخطأ دائما القيام بالقتل، *الإجهاض، وبما إذا كان الاشتراك في *الحرب مبررا. هيوم كتب مقالة يدافع فيها عن الانتحار، في حين اهتم كانت بإيجاد سبيل لتحقيق سلام دائم. في القرن التاسع عشر، عني كل الفلاسفة النفعيين المبرزين. بنتام، مل ، سدجويك. بشكل مكثف بالأخلاق التطبيقية.

النصف الأول من القرن العشرين إذن هو الذي حاد عن المألوف وشرع في إغفال الأخلاق التطبيقية، عوضا عن كون النصف الثاني قد تحمس لذلك المجال. جزئيا يرجع العزوف في النصف الأول من القرن عن المسائل التطبيقية إلى تأثير *الوضعية المنطقية، التي أقرت أن الجمل الأخلاقية ليست سوى إفصاح عن انفعالات. هكذا اقتصر دور الفيلسوف الأخلاقي على المهمة ما بعد الأخلاقية التي تتعين في تحليل معاني التعبيرات الأخلاقية. لم ترفض هذه الفكرة نهائيا إلا عندما طالب طلاب الستينيات بدراسة مواد أكثر ارتباطا بالقضايا الكبيرة التي كانوا يواجهونها، والتي اشتملت في الولايات المتحدة على حركة الحقوق المدنية والحرب في فيتنام. هكذا تصدرت المساواة العرقية، مبررات الحرب، *العصيان المدني قائمة قضايا الأخلاق التطبيقية التي توجب نقاشها من قبل الفلاسفة الأكاديميين. عقب ذلك، وبعد أن اشتد ساعد حركة تحرير المرأة والحركة البيئية، تم الاهتمام بقضايا المساواة الجنسية، والأخلاق البيئية. المثير أنه في حركة تحرير الحيوان، اتخذ المسار السببي اتجاها معاكسا؛ فلقد كانت أعمال الفلاسفة الأكاديميين في أخلاق معاملة الحيوان هي الباعث على

تشكيل حركة تحرير الحيوان الحديثة.

طور علم الأخلاق المعاصر مجالات تخصصية متعددة، لكل موضع عناية مركزي من حيث التدريس والبحث، والمجلات التخصصية، والأدبيات التي تسارع تعاظم قدرها. لعل المجالات الأكثر سوادا هي: *الأخلاق البيولوجية، التي تتناول مسائل أخلاقية ناشئة عن العلوم البيولوجية ومجال الرعاية الصحية. يشتمل هذا على قضايا مستديمة مثل *القتل الرحيم وقضايا جديدة مثل *تخصيب الصماء. في حين أن عددا قليلا من طلاب الطب والتمريض الجامعيين يدرسون مواد في علم الأخلاق، فإن هذه المواد أصبحت الآن سائدة.

المنزلة الأخلاقية التي تتنزلها *الحيوانات شكلت موضوعا مهما في علم الأخلاق التطبيقي المتأخر، بتشعباتها المتعلقة بالزراعة، التجريب على الحيوانات، وصناعة الفراء. وعلى نحو مماثل، جعل تعاظم الاهتمام بالبيئة الكثيرين يتساءلون عما إذا كانت الأخلاق الغربية التقليدية ذات نزوع «شوفوني - بشري» وما إذا كانت هناك حاجة إلى الاستعاضة عنها بأخلاق تقر احتياز كل الكائنات الحية، وربما كل المنظومات البيئية، على قيمة. لقد أفضت المحاولات التي بذلت لتشكيل مثل هذه الأخلاق إلى نقاشات حيوية طرحت عبرها أسئلة جديدة حول حدود علم الأخلاق.

حظي أخلاقيات، وهو مجال آخر لعلم أخلاق تطبيقية بجمهور واسع، وهو يدرّس الآن في كثير من المؤسسات التي لم تكن منذ وقت قصير تدرس أية مواد تتعلق بعلم الأخلاق. كثير من الشركات الكبيرة، التي تورطت في أنشطة مشبوهة مثل رشوة موظفين رسميين في الخارج، أو اختراق اللوائح الخاصة بالأمن التجاري، تستشعر الآن الحاجة إلى حساسية أخلاقية أشد بين موظفيها.

وبالطبع، يظل هناك من يرتاب في قيمة الأخلاق التطبيقية. قد يكونون مرتابين في علم الأخلاق على وجه العموم. غالبا ما ينكرون قيام العقل بدور في الأخلاق. على ذلك، يتوجب على كل من يطلع على أدبيات الأخلاق التطبيقية أن يسلم بأن بعضها على أقل تقدير يشكل أمثلة جيدة على توظيف العقل في مسائل عملية: ولأنه لا مناص من كثير من تلك الإشكاليات، يبدو واضحا أن تعقلها، قدر استطاعتنا، أفضل من الإحجام عن تعقلها.

ب.س.

*النباتية.

Peter Siger (ed.), *Applied Ethics* (Oxford, 1986).

*** المطلق.** هو ذلك الذي يحتاز على وجود غير مشروط، بحيث لا يُشترط ولا ينسّب ولا يرتهن بأي شيء آخر. عادة ما يعتبر المطلق مجموع الأشياء، منظورا إليه بوصفه وحدة، كينونة روحية، عارفة بذاتها (على الأقل عبر العقل البشري)، وبوصفه قابلا للفهم العقلاني، في مقابل الأشياء المتناهية، حال اعتبارها أفرادا، التي لا تعد كذلك. يعزى طرح هذا التعبير في السياقات الفلسفية إلى شلنج وهيجل. في العالم الذي يتحدث الإنجليزية أصبح المطلق المفهوم الأساسي عند أنصار المثالية المطلقة من أمثال جوشوا رويس و ف. ه. برادلي.

ت.ل.س.س.

*المثالية الفلسفية.

J.N. Finflay, *Ascent to the Absolute* (London, 1970).

T.L.S. Sprigge, *The Vindication of Absolute Idealism* (Edinburgh, 1983).

*** المطلقية، الأخلاقية.** الرؤية التي تقر أن أنواعا بعينها من الأفعال تعد خاطئة دوما أو واجبة دوما، بصرف النظر عن نتائجها. من الأمثلة النمطية على مثل هذه المبادئ المطلقة المبدأ الذي يقر أنه من الخطأ دائما أن نقتل عمدا كائنا بشريا بريئا، والمبدأ الذي يقر أنه يجب على المرء دوما قول الحق والبرّ بوعده. في المقابل، تقر النزعة *العاقبية أن صحة الفعل وخطئه إنما ترتهن بمدى إفضائه إلى نتائج خيّرة أو خلاف ذلك. قد يقر نصير العاقبية مثلا أن *القتل عادة ما يكون سلوكا خاطئا، كونه يسبب قدرا كبيرا من الحزن والمعاناة ويحرم الشخص المقتول من السعادة المستقبلية الذي كان له أن يحظى بها، ولكن على اعتبار أن الإحجام عن القتل قد يؤدي أحيانا إلى قدر أكبر من المعاناة وعوز السعادة، قد يكون حتى قتل الأبرياء عملا صحيحا.

ترتبط المطلقية الأخلاقية بالموقف *الواجبي في علم الأخلاق، ولكن دون أن تترادف معه. يقر الموقف الواجبي أن أنواعا بعينها من الأفعال خاطئة أو صحيحة في ذاتها - صحيحة أو خاطئة لأنها ببساطة ذلك النوع من الأفعال - أي بشكل مستقل عن النتائج التي تفضي إليها. قتل الأبرياء على سبيل المثال قد يعد خطأ لا لسبب سوى أنه قتل للأبرياء، بصرف النظر عن المعاناة وعوز السعادة اللذين ينجمان عنه عادة. بيّن أن الموقف الواجبي يتعارض مع النزعة العاقبية، وقد يبدو مماثلا للنزعة المطلقية، لكنه يختلف عنها. قد يقر المرء أن قتل الأبرياء خطأ في ذاته، وأن يسلم على ذلك بإمكان أن تبطل خطئية قتل الأبرياء في ذاتها بسبب النتائج المروعة التي سوف تنجم عن عدم القتل. المطلقية مؤسسة على الموقف الواجبي، لكنها تضيف زعما آخر - ليس الفعل خطأ في ذاته فحسب، بل لا سبيل لإبطال خطئيته وفق أي اعتبار للنتائج.

تناظر المطلقية رؤى تقليدية شائعة في الأخلاق،

خصوصا ذات الطابع الديني. ما يمكن تسميته بمفهوم «الوصايا العشر» في الأخلاق. على ذلك، حين تحجم المطلقية عن الركون إلى السلطة الدينية، قد تبدو عرضة للنقد العقلاني. أليس زيغا أن نقوم ببساطة باستبعاد أنواع بعينها من الأفعال، حتى حال إفضاء عدم القيام بها إلى نتائج أسوء؟ لماذا نصر على عدم قتل البريء إطلاقا، إذا كان عدم قتله يؤدي مثلا إلى قتل عدد أكبر من الأبرياء؟ يتعين على أشياع المطلقية، كي لا تكون نزعتهم منافية للعقل، أن يقوموا بالتمييز بين السبل المختلفة التي قد تحدث بها النتائج، كأن يميزوا بين *الأفعال وإهمال الواجبات، أو أن يقروا تعليم *الأثر المزدوج. آنذاك، سوف يكون بمقدور نصير المطلقية الذي يرفض الصفح عن قتل البريء، رغم أن عددا أكبر من الأبرياء سوف يقتلون حال عدم قتله، أن يقر أنه رغم أن فقد أرواح بريئة شيء مروع، فإنه لا يستبعد قتل الأبرياء، أو جعلهم يموتون كعرض جانبي غير مقصود، عبر حظر مطلق بالطريقة ذاتها التي يتم بها استبعاد قتل البريء. أمر ما إذا كان هذا دفاع كاف عن المطلقية يظل موضع جدل.

ر.جي.ن.

*المثل، الأخلاق؛ الكذب.

G.E.M. Anscombe, 'War and Murder', in *Collected Philosophical Papers*, iii (Oxford, 1981).

Jonathan Bennet, 'Whatever the Consequences', in *Analysis* (1966).

Thomas Nagel, 'War and Massacre', in *Mortal Questions* (Cambridge, 1979).

*** الطوباوية.** فكر نقدي وإبداعي يتنبأ بعوالم اجتماعية بديلة تحقق أفضل سبل الوجود، مؤسس على مبادئ عقلانية وأخلاقية، تفسر الطبيعة البشرية والتاريخ، أو إمكانات تقنية متخيلة. يشتمل التفكير الطوباوي بشكل ثابت على نقد للوضع الراهن، وهو يروم التغلب على *الإجحاف الاجتماعي، *الاستغلال الاقتصادي، الاضطهاد الجنسي، وسائر أشكال الهيمنة الممكنة التي تحول دون الرفاهة والسعادة في هذا العالم. هكذا يعد الموت عادة نهايتها الفاجعة. يركز الفكر الطوباوي من قبيل Republic لأفلاطون، عمل توماس مور الكلاسيكي Utopia (151-16)، وعمل توماسو كامبانيلا La Citta del Sole (1623)، والطوباوية الاشتراكية عند سينت سيمون، فورييز، وأوين، على مفاهيم الثروة المشتركة المثالية.

في حين أن الطوباويين ينتقدون الحياة الاجتماعية ويرومون أشكالا جديدة منها، فإنهم يحاولون تخطي حدود ما يسمى بالاعتبارات الواقعية والبراجماتية. إن هذا التضارب بين الفكر الطوباوي والواقع الاجتماعي قد أفضى إلى نقد عنيف بسبب خاصيته الفانتازية. كلمة «يوبتوبيا» مشتقة من كلمات يونانية تعني «لا ـ مكان»، وبوجه عام تماهى الطوباوية بالتأمل غير الواقعي. بحيث تطرح الصفة «طوباوي» بدلالاته القدحية العادية. في حين يؤكد ماركس وإنجلز مثلا الوظيفة الطوباوية الإيجابية في الواقع الاجتماعي القائم نسبيا تراهما ينقدان عوزه شمولية وتحليل للمجتمع الراهن التي تمكن من القيام بفعل سياسي عيني. هكذا تنبذ الماركسية الطوباوية ليس بسبب إمكاناتها في التفكير الخيالي البديل بل بسبب انفصالها النظري عن المجتمع الراهن.

غير أن هناك مفكرين من أمثال بلوخ وماركوس يميزون بين الطوباويات «المجردة» و«العينية». الأولى مجرد أحلام وتخيلات، في حين أن الثانية مؤسسة على تبصرات مشتقة من نظرية اجتماعية نقدية. يعتبر الفكر الطوباوي ناشئا عن اللاوعي، الذي تواجه قدرته التخيلية وتتحدى وتتجاوز وتبطل الواقع الواعي عبر التنبؤ بصورة مضادة تشتمل على آمال، رغاب، وتفكير تمنوي. غير أن هذه الأغلوطة الطوباوية لا تكون حاسمة إلا حال عزلها عن *أيدلولوجيا قائمة، وتأسيسها على فهم للواقع الاجتماعي ووسائل تحقيق ظروف أفضل للوجود. وكما يشير مانهايم، فإن الفكر الطوباوي موجه إلى تغيير بنى اجتماعية قائمة في حين تتعين وظيفة الأيديولوجيا في الحفاظ على الوضع الراهن. وبالطبع فإن الطوباويات بوصفها تخيلات خصوصية أو غير قابلة للتحقق قد تقوم بوظيفة أيديولوجية تتعين في الحفاظ على ما هو قائم، في حين تشتمل الأيديولوجيات الدينية أو «البرجوازية» على لب طوباوي عبر مواجهة المعاناة والأجحاف القائمين بمثال كائن فردوسي أو عادل.

وفق هذا فإن الطوباوية ليست مقيدة بجنس أدبي ولا مفاهيم محددة في الحياة الخيرة. إنها تقوم بدور حقيقي في العلاقة بالتغير الممكن أو المقصود في الظروف الاجتماعية الراهنة. لا ريب أن مماهاة التفكير الطوباوي بالاشتراكية أدت إلى نبذ متعجل للطوباوية بوصفها كذلك. اليوم تحاول النظرية الاشتراكية ما بعد الماركسية مثلا استخدام «يوتوبيا جماعة اتصالية مثالية» (هابرماس) كمجرد معيار «افتراضي» للحكم على الواقع القائم، في حين ينتقد فلاسفة ما بعد بنيويين من أمثال فوكو حتى هذا المثال لكونه «طوباويا»، واصفا المجتمع الحديث بأنه يوتوبيا رديئة تحتاز على علاقات القوة المهيمنة. غير أن الحركات الاجتماعية من قبيل *النسوية والتعددية الثقافية تشترط فيما يبدو ـ وتسمح ـ ببدائل أكثر عينية للوضع القائم.

قد يكون التفكر الطوباوي العيني والمسؤول جزءا لا يتجزأ من النقد الاجتماعي. أولا، التنبؤ بعوالم بديلة يساعد في جعل الحاضر نسبيا: إنه يخلق مسافة وفصلا عن منطقة ضرورات الحياة الاجتماعية المفترضة. ثانيا، فإنه يتقصى بدائل عينية وإمكانات يمكن تحققها قد تفضي إلى تغيرات وتحسينات عملية. وثالثا، يبدو أنه لا غنى

عن الطوباويات بوصفها دوافع. إن معنى الوضع الأفضل الممكن تحقيقه لا يثمن فحسب الخوض النقدي، بل يشجع أيضا على الاهتمام والأمل في تحقيق تغيرات حقيقية في الفعل السياسي.

هـ.ك.

E. Bloch, *The Principles of Hope* (Oxford, 1986).
R. Levitas, *The Concept of Utopia* (Syracus, NY, 1990).
K. Mannheim, *Ideology and Utopia* (London, 1979).

* **التطور**. الفكرة التي تقر أن العالم بمحتوياته، خصوصا كائناته الحية، قد نما منذ بداياته البدائية عبر عمليات طبيعية، وليدة *للتنوير. حتى ذلك العصر، حالت القصة المسيحية عن الخلق، التي اقترنت بالفكر الجوهراني اليوناني، دون تفكير الناس في الأصول بمثل هذه الطريقة غير الإعجازية. ما بدأته الثورة العلمية، عبر افتراضها الناجح لمثل هذا القدر الهائل من التواترات الطبيعية والعلل المادية، اختتم ببزوغ الأمل والاعتقاد في التقدم، أيديولوجيا التغير الزاحف قدما والتحسن في الرصيد البشري، شجعه تعاظم مستمر في قدر المعرفة والتحكم في العمليات الطبيعية. في فرنسا، ولكن أيضا في بريطانيا وألمانيا، انتقل الناس بسهولة من الاعتقاد في *تقدم اجتماعي وثقافي إلى اعتقاد مناظر في تطور صاعد في عالم الحياة، أعتبر تطوره لاحقا دليلا على معتقداتهم الاجتماعية !

أشهر دعاة التطور المبكرين الفرنسي جين - بابتست دي لامارك، الذي طرح كتابه *philosophie zoologique* (1909) أول تناول متكامل للموضوع. المثير أن وراثة الخصائص المكتسبة، الآلية التي وهبها لامارك اسمه، لم تقم إلا بدور ثانوي في تفكيره، الذي هيمنت عليه رغبة في جعل سلسلة الوجود الاستاتيكية سلما متحركا مستمر الصعود. ربما كان *الفلاسفة الطبيعيون الألمان أكثر تأثيرا، فقد رأوا نماذج متكررة تحدث عبر الطبيعة، وربطوا هذا على نحو متوقع باعتقاد في وحدة العالم الحي. وبالطبع فإن هذا لا يعني أن أولئك المفكرين أو المتعاطفين مع الموضع (من أمثال جيته) قد أصبحوا دعاة مكرسين للتطور. وفق روح العصر، كانت الفكرة أكثر أهمية من الواقع.

لم يحدث قبل منصف القرن التاسع عشر أن أصبحت صورة النمو الشامل. التي تعرف الآن بالتطور ويتم تمييزها عن نمو الكائن الحي المفرد. تعليما مكرسا وولجت ردهات العلم المحترم. الفضل في ذلك إنما يرجع إلى العالم الطبيعي الإنجليزي تشارلز دارون، الذي عرض نظريته في التطور عبر الانتخاب الطبيعي في كتابه *On the Origins of Species* (1859). بعد أن بدأ دارون بالكفاح المالثوي من أجل البقاء، جادل بأن الكائنات الحية الناجحة في معارك الحياة تنزع للاختلاف عن تلك التي تمنى بالفشل. ثمة إذن «انتخاب طبيعي» «للأصلح». سوف تحتاز الزرافة الناجحة على رقبة أطول من رقبة الزرافة الفاشلة. بمرور الزمن، فيما يزعم دارون، سوف يفضي هذا إلى تغيرات حاسمة ثابتة. غير أنه لم تكن لديه نظرية مناسبة في الوراثة، وهذا قصور تم تفاديه في القرن العشرين بظهور علم الوراثة الجديد، الذي يعود هو نفسه إلى منتصف القرن التاسع عشر ولأفكار دارون التي لم يكن الراهب جريجور مندل على علم بها.

تثير الأسئلة التطورية اهتماما لا يستهان به كما تثير الكثير من الجدل. أكثرها وضوحا تلك التي تتعلق بالعلم نفسه. هل التطور، وفق ما يزعم نقاده، «مجرد نظرية وليس حقيقة»؟ إن مثل هذه التعليقات تركن على لبس يعتور كلمة *نظرية. إذا كنا نسأل ما إذا كان تم تكريس التطور، فإن هذا أمر لا يتطرق إليه الشك. علم الحفريات العضوية، السير الذاتية، علم الأجنة، علم التشريح، وغيرها، كلها تشير إلى أصول تطورية. ولكن إذا كنا نتساءل عن نظرية بعينها، فإن المناظرات الجادة سوف تستمر. إن الانتخاب الدارويني لا يحيد عن جادة الحقيقة حين يقر أن الكائنات الحية تبدو قد صممت بطريقة جيدة . إنها متكيفة. إما يجادل النقاد بأن الداروينية عاجزة عن تفسير هذه الظاهرة، أو يجادلون (باتخاذ استراتيجية مغايرة) بأن التناسب بين الكائنات الحية والعالم ليس بالقدر الذي تفترضه الداروينية. في الحالين يتوجب البحث عن آليات أخرى.

أيضا ثمة مسألة لا تقل إلحاحا تتعلق بما إذا كان تفكيرنا في التطور قابل للتطبيق بشكل مفيد على إشكاليات الفلسفة التقليدية، خصوصا الابستمولوجيا وعلم الأخلاق. يبدو أن الفلاسفة التقليديين، خصوصا فتجنشتين في الآونة الأخيرة، يخشون هذا الاقتراح خشية مصاصي الدماء للثوم. غير أنه بفضل حماس هربرت سبنسر، ظل هناك باستمرار تيار مثابر من المفكرين البيولوجيين يبسطون فكرهم على الفلسفة. إذا قمنا بفحص أعمالهم، وجدنا أن قليلا من الفلاسفة يرتاب في أهمية الحقيقة التي تقر أن البشر نتاج عمليات تطورية طبيعية طويلة وممتدة عوضا عن أن يكونوا نتاجا إعجازيا لعمل إله خيّر في اليوم السادس. لم تصل بعد *الابستمولوجيا التطورية وعلم الأخلاق التطوري إلى أن تكون فروعا جديرة بالتقدير، لكنهما اليوم. خصوصا بفضل بعض الذين يرون أنه ربما يكون بالإمكان توظيف التطور صحبة الرؤى والإنجازات التي حققتها الفلسفة التقليدية عوضا عن أن يكون بديلا عنها. يحققان الازدهار ويطرحان توجهات جديدة بطريقة لم تحدث من قبل.

م.ر.

R. Richards, *The Meaning of Evolution* (Chicago, 1991).
M. Ruse, *The Darwinian Revolution* (Chicago, 1979).

——— *Taking Darwin Seriously: A Naturalistic Approach to Philosophy* (Oxford, 1986).

* **التطورية، الابستمولوجيا.** هذا نهج في نظرية المعرفة يزعم أنه يتوجب على حقيقة أننا نحن البشر نتاج نهائي لعلميات *تطورية طبيعية أن تكون عاملا حاسما في سبل معرفتنا وفهمنا للعالم. التطورية في الابستمولوجيا جزء من حركة معاصرة شاملة شطر الابستمولوجيا الطبيعية، وهي تتخذ شكلين. يجادل الأول بأن نمو المعرفة، خصوصا المعرفة العلمية، ذو صلة بالنمو التطوري الذي يطرأ على الكائنات الحية. كل شيء في صيرورة، يتحرك إلى الأبد شطر مستوى جديد. وتماما كما أن هناك صراعا على الوجود في العالم العضوي، ثمة في العالم صراع بين المفاهيم يفضي إلى انتخاب «الأصلح». وبطبيعة الحال، ثمة اختلاف أساسي، يتعين في أن مواد *البيولوجيا الخام. «الطفرات». نادرة، بمعنى أنها لا تحدث حسب الحاجة، في حين أن مواد العلم الخام. «الاكتشافات». تأتي بوجه عام استجابة لحاجة وتوجه إليها. من هنا جاء العدد المتزايد من أشكال الابستمولوجيا التطورية، التي تزعم أن كل المعارف مشكّلة من قبل مبادئ فطرية (من قبيل قوانين المنطق والرياضيات، فضلا عن القوانين الابستمولوجية من قبيل تفضيل البساطة) اختيرت في الفكر البشري بسبب قيمتها التكيفية. ثمة جدل أيضا حول ما إذا كانت تلك المبادئ تشكل الشروط الضرورية للفكر العقلاني (أي التركيبي القبلي) أو مجرد مبادئ عارضة وغير متفردة، بحيث كان بالمقدور أن تكون مختلفة. هل المنطق وفق أندروميدا يختلف عن منطق أرسطو كما يختلف زحف الثعبان عن مشي الإنسان؟ أيضا ثمة جدل مناظر حول ما إذا كانت مثل تلك الفلسفة تشير إلى نتيجة مفادها أن المعرفة بوجه عام صورة دقيقة لعالم حقيقي (مستقل عن الإدراك البشري) أم أنه يشير إلى نوع من النظرية البراجماتية أو التساوقية في الحق.

م.ر.

M. Ruse, *Taking Darwin Seriously: A Naturalistic Approach to Philosophy* (Oxford, 1986).

* **التطوري، علم الأخلاق.** نظرية تروم موضعة المؤسسات الأخلاقية ضمن أفكار علم البيولوجيا التطورية الأساسية. يقر المبدأ الأساسي أننا نثمن الأشياء والأشخاص وفق قدرتهم على دعم البقاء والحفاظ عليه بسبل تطورية. مثال ذلك، قد يُعتقد أن الصداقة والغيرية قيمتان لأنهما يحفظان أعضاء النوع البشري من العنف. الاعتراضات ضد النهج تأتي جزئيا من الذين ينكرون استراتجية اشتقاق القيم من حقائق تتعلق بالطبيعة البشرية، وجزئيا ممن يتهمونه بالإمعان في تبسيط المسائل الواقعية المتعلقة بهوية الاستراتيجيات التي تضمن البقاء فعلا. كمثال على الصعوبة الأخيرة، اعترض البعض بأنه حتى حال نجاح ممارسات بعينها، قد تكون بيئتها السابقة غير مستقرة؛ ما يعني أنها ممارسات سيئة رغم نجاحها التطوري.

جي.د.ج.إي.

التطورية، الابستمولوجيا.

M. Ruse, *Sociobiology: Sense or Nonsense?* (Dordrecht, 19790.

يشتمل على تصور متعاطف لكنه نقدي للموضوع.

* **الطوعانية الأخلاقية.** يمكن اعتبار الطوعانية رؤية فلسفية تعطي السيادة *للإرادة على سائر الملكات الذهنية. الطوعانية الأخلاقية رؤية تقر أن صائبية أو شائنية الفعل ترتهن أساسا بالكيفية التي أريد بها الفعل وأن مترتبات فعل المرء تعد خيرة أو شريرة وفق خيرية أو شرورية الإرادة التي أنتجت الفعل. بوجه عام، تعد الأخلاق الكانتية مرحبة كثيرا بالطوعانية الأخلاقية. يميل أنصار الطوعانية الأخلاقية إلى الشك في وجود حظ أخلاقي، لأن الظروف السعيدة لا تتعلق بخيرية إرادة المرء ومن ثم لا تتعلق بما إذا كان يمكن أن يحكم عليه بأنه أصاب أم أخطأ.

جي.فمم.

D. Statman, *Moral Luck* (New York, 1993).

* **الطوعانية الرأيية.** السؤال ما إذا كانت الأوضاع الرأيية (مثل المعتقدات) طوعية سؤال مهم لأن مثل هذه الطوعية تبدو مفترضة من قبل أية نظرية أخلاقية في الاعتقاد أو نظرية في *الفضيلة الرأيية. يرى أنصار الطوعية الرأيية من رينيه ديكارت حتى رودرك م. تشزم أن الاعتقاد فعل طوعي. الخصوم من ديفيد هيوم حتى برنارد وليامز يجادلون بأنه لا معنى للحديث عن قرار الاعتقاد. أن مفهوم المعتقد الطوعي متناقض. ثمة صيغة معقولة للطوعانية الرأيية طورت عبر التسليم باستحالة أن تكون المعتقدات أفعالا طوعية لأنها ليست أفعالا أصلا، وإقرار أن أفعال القبول الأصيلة وآلاف الأفعال الأخرى المتضمنة في اكتساب الأوضاع الرأيية وتعزيزها وإزالتها غالبا ما تكون طوعية بمعنى قوي إلى حد يبرر جعل المرء مسؤولا عن كونه في مثل تلك الأوضاع.

ب.م.م.

Peter Kauber, "Does James' Ethics of Belief Rest on a Mistake?", *Southern Journal of Philosophy* (1974).

* **الطاولة، لعبة**. لعبة يمارسها شخصان على رقعة، اشتهرت بين الفلاسفة بأنها طريقة استحدثها هيوم للشفاء من الانقباضية و*الشكوكية. «أتناول طعام العشاء، ألعب طاولة، أناقش، وأمزح مع الأصدقاء؛ وبعد ثلاث أو أربع ساعات من اللهو، أعود إلى تلك التأملات، فأجدها تبدو باردة، مكبوحة، غير وجيهة، إلى درجة أنني لا أعود راغبا في الخوض فيها» (*Treatise of Human Nature*, I. iv.s). على ذلك، وفق تصور آدم سمث لحياة هيوم المتأخرة، كانت الهويست، وهي نوع من الكوتشينة، لعبته المفضلة.

جي.برو.

* **طي اللامتناهي**. حجة على تناهي ماضي العالم استحدثها فيلبونس (490؟-575؟). يستحيل على السلسلة اللامتناهية أن تنتهي (يستحيل طي اللامتناهي). ولكن لو كان العالم لامتناهيا من حيث الزمن الماضي، فإنه «في كل لحظة تكون أبدية قد مرت» (كانت)، ومن ثم تكون سلسلة لامتناهية قد انتهت. لذا فإن العالم متناه من حيث الزمن الماضي. من ضمن من قال بهذه الحجة، الغزالي، القديس بونافنتورا، وكانت. غير أنها أدحضت بشكل نهائي على يد الأكويني، وبطريقة أكثر التواء على يد أوكام. لقد أشار الأكويني إلى أن الطي يتطلب حدين: بداية ونهاية. ولكن أي زمن ماض يمكن أن يحتبر بداية لم يمر عليه سوى زمن متناه. وفق ذلك، ليس لدينا بالمعنى المطلوب طيا لامتناهيا.

جي.جي.م.

*اللامتناهي.

Norman Kretzmann, "Ockham and the Creation of the Beginning less World", *Franciscan Studies* (1985).

دليل أكسفورد للفلسفة

الجزء الثاني

من حرف ظ إلى حرف ي

تحرير

تد هوندرتش

ترجمة

نجيب الحصادي

تحرير الترجمة

منصور محمد البابور   محمد حسن أبو بكر

مراجعة اللغة

عبد القادر الطلحي

ظ

* **الظاهر والواقع**. الاعتقاد في إمكان عقد تميز بين الظاهر والواقع يوجّه مشاريع بناءة ونقدية ليس فقط في الابستمولوجيا والميتافيزيقا وفلسفة العلم، حيث تطرح مسألة ملاءمة تمثلاتنا وقدراتنا على التمييز بين الحقيقي والوهمي، بل حتى في علم الأخلاق والفلسفة السياسية، حيث تطرح مسألة الخير الحقيقي والخير الظاهر، العدالة وأشباهها. ورغم أن الفلاسفة قد جادلوا أحيانا بأن كل شيء *وهم، أو أنه لا شيء يوجد سوى المظاهر، فإن هذا النوع من الجدل لا يلبث حتى يوقع صاحبه في حبائل المفارقة.

ثمة محاجة تقوم بدور كبير بدعم إشكالية الظاهر ـ الواقع، هي «المحاجة من الوهم»، وهي تشير إلى عدم إمكان التمييز ذاتيا بين مواقف الوهم المعرفي أو الإدراكي و الإدراك الحقيقي أو المعرفة. تتعين الإشكالية إذن في تحديد معيار إهابة الحق، مثال الاتساق أو التحقق الجمعي، أو التسليم بأن كل المظاهر حقيقية بالقدر نفسه (*الفينومينولوجية). في المقابل اعتقد أن البراهين الأخرى، من قبيل ارتهان قابلية الخصائص المدرَكة للتحقق بوضع الجهاز العصبي وسلامته عند الملاحظ، إنما تفضي إلى النتيجة التي تقر أن الواقع في ذاته غير قابل للإدراك أو المعرفة. بيد أنه يندر وجود من يقر هذه النتيجة في ضوء (أ) الطبيعة السببية للإدراك والاعتقاد؛ (ب) وجود إجراءات متقنة إلى حد مناسب لاختبار الإدراكات والمعتقدات؛ و(ج) أرجحية أن يكون الإدراك والمعرفة تكيفات تطورية للعالم الواقعي. لوقت ما ذهب البعض ـ تحت تأثير كتاب جي.ل. أوستن *Sense and Senibiia* (1929) ـ إلى أن الاهتمام المدقق بسياقات استخدام مختلف التعبيرات التي تشتمل على «الرؤية»، «النظر»، «البدو» يبين أنه ليست هناك إشكالية فلسفية عميقة متضمنة في الظاهر والواقع بالمقدور صياغتها. بيد أن هذه الآمال لم تتحقق بعد. ليس ثمة تصنيف من هذا القبيل يمكنه الحول دون صياغة أسئلة غير قابلة لأن يجاب عنها من قبيل: ما المسافة التي يتعين أن يبعد بها الشيء عن الملاحظ بحيث يكون ظاهره مساويا لحجمه الحقيقي؟»

يقترح ه.جي. روبنسون أنه ليس بالإمكان مواءمة الطبيعة الداخلية، الخصوصية، والمشترطة للظاهر مع الطبيعة الخارجية، العلنية، وغير المشترطة للواقع، إلا إذا كان في الوسع التمييز بين «الإدراك النظري» ـ العملية التي تشتمل على موجات ضوئية وبنى تشريحية من قبيل شبكيات العين وطبقات الخلايا الدماغية ـ و«الإدراك الامبيريقي» ـ فهمنا المباشر للأشياء، الخصائص، والعلاقات. لكن هذا يتطلب، فيما يجادل روبنسون، احتياز الملاحظ على جسدين، واحد حقيقي والآخر ظاهري. الأجسام الحقيقية ـ أكانت بشرية أم غير بشرية ـ غير القابلة إطلاقا للإدراك، هي علة الأجسام الظاهرة التي لا سبيل لإدراك غيرها والتي تقوم بتمثيلها.

تاريخيا، فهم التمييز بين الظاهر والواقع على اعتبار أنه يتضمن معنى إضافيا أخلاقيا/ لاهوتيا. هذا ما أشار إليه نيتشه الذي وجد كل العوالم الدنيوية الأخرى «متفسخة». ومهما يكن من أمر، فإن الفكرة الحدسية التي تقر أن ما نسميه بالعالم الحقيقي ليست سوى انعكاس خافت، ظل أو شبيه بالعالم الحقيقي، فكرة قديمة ارتبطت في الفلسفة الغربية باسم أفلاطون وبالفلسفات الشرقية الزهدية. يجادل ف.ه. برادلي في كتابه *Appearances and Reality* (1893)، متفقا مع الأسلاف، بأن ظاهرات الزمن، المكان، والمادة مشحونة بالتناقضات، في حين الواقع واحد ومرتبط

منطقيا. في الوقت نفسه، فإن فكرة كون الظاهرات انعكاسات خافتة ومشوشة لشيء أكثر قوة وخال من التناقض، يكمن فوقها وتحتها وخلفها، قد عانت بطريقة ما في الفلسفة الغربية. منذ ديكارت، اعتبر العالم الحقيقي أو النيوميني المصدر غير الملون وغير المختص بكثير من الخصائص الذي انبثق عنه العالم الذي نختبر. «الشيء في ذاته» عند كانت ليس سوى شاغل مكان، رغم أنه مكّنه في كتاب *Critique of Pure Reason* من التمييز بين الظاهرات التي تحتاز على «واقعية موضوعية» والتي توفر موضوع معرفتنا الامبيريقية والظاهرات التي هي مجرد ظاهرات والتي نقوم بشجبها بوصفها أوهاما.

كاث.و.

J.J. Gibson, *The Perception of the Visual World* (Boston, 1950).

M.K. Munitz, *The Question of Reality* (Princeton, NJ, 1990).

H.J. Robinson, *Renascent Rationalism* (Toronto, 1975).

ع

* **العالم، نفس.** كان هيجل يعيش في جينا عام 1806 حين سحق نابليون الجيش البروسي في معركة سميت باسم تلك المدينة. كتب هيجل في رسالة: «لقد رأيت الأمبراطور - نفس العالم - يجوس المدينة على ظهر جواده كي يتفقد جيشه. حقا إنه لشعور رائع أن ترى فردا، تركز هنا في نقطة مفردة، يبسط نفوذه على العالم ويهيمن عليه». بحسبان أن للتاريخ عند هيجل غاية، فإن نفس العالم أداة لمصير أعظم.

ب.س.

G.W.F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of History*, tr. J. Sibree (New York, 1956).

* **العائلي، التشابه.** شبه مصطلح فتجنشتيني. ينكر فتجنشتين وجوب أن تعرّف كل المعرفات عبر تعريف تحليلي يحدد شروطا ضرورية وكافية لتطبيق المعرف. عناصر ماصدقات الكلمة - المفهوم لا ترتبط ضرورة بخصائص جوهرية مشتركة، بل بتشابه عائلي، أي بشبكة من الاتفاقات المتداخلة لكنها منفصلة، تشبه الألياف في الحبل، أو السمات الشخصية المشتركة بين أفراد العائلة. *المفهوم الذي يكون من هذا النوع، مثال «لعبة»، إنما يُفسَّر عبر سلسلة من الحالات القياسية مع إضافة العبارة «وسائر الحالات المشابهة». الاكتشاف الامبيريقي لخصائص مشتركة لا يثبت أن المفهوم المعني ليس تشابها عائليا؛ الأمر الحاسم هو حدوث فعل التفسير. يجادل فتجنشتين بأن الكثير من المفاهيم المركزية في الفلسفة مفاهيم من هذا القبيل، مثال، القضية، الاسم، العدد، الإثبات، اللغة، وكذا شأن الكثير من المفاهيم السيكولوجية. في مثل هذه الحالات، لا جدوى من البحث عن تعريفات تحليلية، كما أن اقتراحها قد يعمل على تشويه المفهوم المعني.

ب.م.س.هـ.

G.P. Baker and P.M.S. Hacker, *An Analytic Commentary on the Philosophical Investigations, i: Wittgenstein: Understanding and Meaning* (Oxford, 1980), 320-43.

* **العالمي، النحو.** مجموعة من المبادئ تصدق على كل اللغات البشرية ويعتقد أنها ممثلة ذهنيا في عقول مستخدمي اللغات. تحدد المبادئ الوضع الابتدائي المحدد وراثيا لملكة اللغة - التي هي هبة بيولوجية، يختص بها النوع البشري، توفر الظروف الكامنة لنمو المعرفة اللغوية عند الفرد. ينتج نحو اللغات المفردة عن تعرض الملكة اللغوية للمعطيات اللغوية المتوفرة.

ب.سي.س.

*النحو.

N. Chomsky, "On Cognitive Structuers and their Development", in M. Piattelli-Palmarini (ed.), *Language and Learning: The Debate between Jean Piaget and Noam Chomsky* (London, 1980).

V. Cook, *Chomosky's Grammar* (Oxford, 1988).

* **المعالجة الموزعة المتوازية.** شكل للحساب لا تمثل البنود فيه برموز بل بنماذج من الأنشطة موزعة على شبكة من وحدات المعالجة البسيطة. تنتج نماذج معينة عن حسابات موازية كبيرة لمستويات التشغيل في الوحدات المفردة. الارتباطات بين الوحدات إما أن تثير أو تعوق انتشار التشغيل. بوصفها نموذجا للإدراك المعرفي البشري، تطرح منافسا لفرض لغة الفكر، الذي يوفر مقاربة أدق للمعالجة الدماغية.

ب.سي.س.

*الارتباطية.

P. Smolensky, 'The Propper Treatment of Connectionism', in *Behavioural and Brain Science* (1988).

* **العبيد، أخلاق.** يعتبرها نيتشه أحد أنواع الأخلاق

التي تقابل ما يسميه «أخلاق السادة». في حين تركز «أخلاق السادة» أساسا على توكيد الذات من جانب الأقوياء، فإن «أخلاق العبيد» ارتكاسية تصدر عن استياء الضعفاء من الأقوياء. سجايا القوي التي يؤكدها بوصفها «خيّرة» تعد «شريرة» عند الضعيف، الذي يفهم «الخير» بشكل اشتقاقي عبر غياب تلك السجايا أو تقويضها. يزعم نيتشه أن هذا النوع الارتكاسي الجبان والمستاء من الأخلاق (و«خيره» في مقابل «شره») قد انتصر على منافسه القديم (على تعارضه المقابل بين «الخير والشر»، أي الأعلى والأدنى) في العالم الحديث، ما أضر بنوعية الحياة الإنسانية. (انظر *Beyond Good and Evil*، sects. 260-8؛ Genealogy of Morals، First Essay).

ر.س.

Richard Scchacht, *Nietzche* (London, 1983), ch.7.

*** التعبير.** مفهوم مركزي في النظرية الاستاطيقية - خصوصا النظرية الرومانسية: وقد فصّل فيها على نحو أكثر منظومية كروتشه وكولنجوود. في حين أن التعبير يحصل على دور تفسيري أساسي، فإن الأعمال الفنية لا تقتصر على وصف العواطف أو عرضها، بل تبلّغ بطريقة أكثر مباشرية أمزجة ومشاعر الفنان المحددة إلى حد كبير، كما تمكّن المتلقي من اختبارها. عند كولنج، يبدأ الفنان عادة بفكرة مشوشة عما يشعر به، فيقوم عمله بتوضيح فكرته والحد من تقلباتها.

بيد أن تبليغ العاطفة وإثارتها ليستا بأي حال أساسيتين في عملية الإعجاب بالعمل الفني. ما هو صحيح في النظرية أن الأعمال الفنية حوامل خصائص عاطفية متمايزة بطريقة دقيقة، «الشعور» بالحياة البشرية كما هي معاشة - أي أنها «تعبيرية»؛ وهذا ما يفسر جزئيا تقديرنا إياها. بيد أنه ليست كل الخصائص مهمة عندنا، وليس كل ما يثيرنا في الفن تعبيريا. قيم الأشكال متمايزة ومختلفة؛ وكذا شأن الكشف عن سبل بديلة في رؤية العالم المشترك.

ر.و.هـ.

R.G. Collingwood, *The Principles of Art* (Oxford, 1938).

M. Motersill, *Beauty Restored* (Oxford, 1984), ch. 12, sect. 46.

*** العبقرية.** قدرة إبداعية رفيعة المستوى. في الفلسفة، الأفكار هي مجال القدرة الإبداعية. محاولة إعداد قائمة كاملة الفلاسفة العباقرة أو قائمة بالشروط الضرورية والكافية للعبقرية محاولة مثيرة للجدل. الراهن أن بعض الفلاسفة قد يرون أنه لا جدوى من تفريد فيلسوف فرد بوصفه «عبقريا» لأن من شأن هذا أن يثير الإعجاب بالحذق. ولكن إذا سمحنا بهذا المصطلح، عادة ما تستوفى الشروط التالية - وهي أوسع بكثير من «الحذق» - من قبل العبقرية الفلسفية. يعبر العبقري عبر أعماله عن التيارات العلمية والفلسفية الأساسية السائدة في عصره؛ إنه لا يجمع بينها فحسب بل يضيف إليها من خصوصيات عقله؛ قوة الأفكار تغيّر من مسار الفكر اللاحق؛ تجسد الأفكار رؤية في العالم، وهي تركن إلى الخيال قدر ما تركن إلى العقل. سوف نتفق كلنا تقريبا على أن أفلاطون، أرسطو، الأكويني، ديكارت، هيوم، هيجل، وفتجنشتين يستوفون تلك المعايير، وبالمقدور إضافة أسماء أخرى.

ر.س.د.

*الإنسان الأعلى.

R.L. Gregory, 'Genius', in R.L. Gregory (ed.), *The Oxford Companion to the Mind* (Oxford, 19887).

*** المعجزات.** عادة ما تعرف بأنها اختراقات *لقوانين الطبيعة تحدث على يد كائن فوق طبيعي. أثيرت أسئلة حول كيفية تحليل مفهوم للقانون الطبيعي لا يعد بالتعريف غير استثنائي، وكيف وما إذا كان هذا التعريف يسري على قوانين الطبيعة اللاحتمية. كل برهان على حدوث واقعة معجزة يواجه تحديا صعبا يتعين في تبيان أن الواقعة المعنية حدثت فعلا وأنها كان إعجازية. ثمة برهان شهير في فصل لهيوم عنوانه «Of Miracles'» يبين مدى صعوبة هذا التحدي أن تفترض أن معجزة قد حدثت هو أن تفترض أن ثمة شيئا قد حدث يخالف كل الشواهد الاستقرائية التي تدعم القانون الطبيعي. على حد تعبير هيوم، «ليست هناك شهادة تكفي لإثبات أية معجزة، ما لم تكن تلك الشهادة من النوع الذي يعد بطلانه أكثر إعجازا من الحقيقة التي تحاول إثباتها».

ن.جي.

David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, sect. x.

*** المعاجم ودور المعارف الفلسفية.** بدأت المعاجم الفلسفية قبل دور المعارف بوجه عام، وبالتوكيد أنها بدأت قبل دور المعارف الفلسفية على وجه الخصوص. الأول هو الكتاب الخامس الصغير لكنه الحافل بالمعاني (Δ) من عمل أرسطو *Metaphysics*، وهو الفيلسوف الذي يعتبر المنظم الأصلي للفلسفة وأول من جعل منها مهنة. في هذا «القاموس الفلسفي» يتم تعريف والتمييز بين حوالى ثلاثين مصطلحا حاسما. وبوجه عام، ترك الفلاسفة المهمون والأصيلون مهمة إعداد المعاجم لمن يعدون نسبيا كادحين. الاستثناءات الأساسية هي معجم بيير بيلي *Dictionaire historique et*

critique (1697)، وهو هجوم غير مباشر بطريقة بارعة على الميتافيزيقا واللاهوت، ومعجم فولتير *Dictionaire philosophique* (1764)، وهو هجوم ارتيابي أكثر صراحة على المسيحية والدين الموحى به بصفة عامة. أيضا ثمة حالة معاصرة جيدة: معجم و.ف. كواين المسلي إلى حد كبير *Quiddities* (1987)، الذي يعد من حيث نطاقه أكثر إحكاما فلسفيا (ومنطق - رياضيا).

الملفت للانتباه من بين معاجم العصور الوسطى معجم أسس على أعمال ابن سينا و *Compendium Philosophiae* (حوالى 1327)، الذي يرجع إلى أرسطو والبرتوس ماجنوس. العديد من معاجم القرن السابع عشر التي كتبت باللاتينية محدودة الأهمية. قاموس جي.ج. والتش *Philososches Lexicon* (1726) أنجز مستوى جديدا من الشمولية والأهمية. أما خلف كانت في كونسبرج، و.ت. كرج، فقد أعد *Allgemeines Handworterbuch der Philosophisven Wissenschaften* (1827-9) الذي يتفوق على سائر الجهود الألمانية في تلك الفترة. وعلى نحو مماثل في فرنسا، نجد Dictionaire des *sciences philosophiques*، الذي حرره أي. فرانك تلميذ فيكتور كوزن. أيضا أحرز معجم ردولف ايسلر الضخم *Worterbuch* (1899) مستوى غير مسبوق من الاقتدار التقني.

أول معجم فلسفي جاد بالإنجليزية *Dictionary of Philosophy and Psychology* (1899)، الذي حرره جي.م. بالدون، وأسهم فيه الكثيرون من الفلاسفة المبرزون، من قبيل وليام جيمس وجي.إي. مور. أسهم فلاسفة مبرزون أيضا في *Dictionary of Philosophy* (1942) الذي حرره داجوبرت د. رنز، رغم أن كثيرا منهم قاموا بطريقة جماعية بإدانة تناول المحرر لإسهاماتهم. ثمة معاجم إنجليزية لاحقة، من قبيل معجم أي.ر. ليس (1976) و أي.ج.ن. فلو (1979) اتسمت بالتواضع والقصر، لكنها تظل مفيدة. *Synoptcon* (1952) عمل مميز يتنزل منزلة وسطى بين المعجم ودائرة المعارف، وهو يشتمل على مقالات كتبها مورتمور ج. آدلر عن 102 «فكرة عظيمة» تفضي إلى تحليلات دقيقة للتفصيل الداخلي للأفكار المتناولة، توظف بدورها في تشكيل إطار لجمع هائل من الإشارات إلى أعمال كتاب مبرزين. ورغم أن هذا العمل ليس فلسفيا خالصا من حيث محتواه، فإن روحه فلسفية. مقالات آدلر نشرت عام 1992 في مجلد واحد تحت عنوان *The great ideas* .

أول دور المعارف وسيطية: تلخيصات كاسيدورس (القرن السادس)، ازيدور سيفيلي (القرن السابع)، وفنسنت بيفيس (القرن الثالث عشر). أما عمل بيكون *Instauratio Magna* (بداية القرن السابع عشر)، فقد كان مخططا لدائرة معارف مشتركة نفّذ من قبيل المشاركين، خصوصا ديديرو، في العمل الشهير *Encyclopedie* (1751-72). عقب ذلك، بدأت دور المعارف العامة تترى مع تركيز على المواضيع الفلسفية: *Britannica* (من عام 1768 حتى الآن)، *Brockhaus* (من عام 1796 حتى الآن)، و *Larousse* (من عام 1866 حتى الآن).

أول عملين يقران صراحة أنهما دوائر معارف فلسفية عمل هيجل وعمل هربارت في بداية القرن التاسع عشر: لكن كل منهما كان أساسا مسحا منظميا لأفكار مؤلفه. ثمة مشروع طموح شرع وندلباند وروج في تنفيذه عام 1912، لكنه اقتصر على مجلد أول متميز في المنطق. أول دائرة معارف فلسفية جادة حقيقة هي *Enciclopedia filosofica* الإيطالية التي صدرت في أربع مجلدات عام 1957، إذ لم يسبق أن صدر عمل يفوقها نطاقا، وتماما، وجودة عالِمية. اشتمل عمل جي.أو. ارمسون *Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers* (1960) على العديد من الإسهامات الحيوية والمكينة، لكنه عكس إلى حد بعيد اهتمامات الفلسفة البريطانية وولاءاتها السائدة فترة صدوره. الأفضل في كل الجوانب، نسبة لكل ما سبق ذكره، هي *Encyclopedia of Philosophy* (1967) التي قام بول ادواردز بتحريرها في ثمانية مجلدات. منذ ذلك الحين لم يصدر عمل يقارن بها، رغم أنه صدرت مؤخرا في فرنسا ثلاثة من أربعة مجلدات من *Encyclopedie philosphique universelle* التي يحررها اندري جاكوا، وهي عمل شبيه من حيث الحجم. أيضا ثمة مجموعة مفيدة صدرت مؤخرا في مجلد واحد تحت عنوان *An Encyclopedia of Philosophy* (London, 1988)، قام بتحريرها ج.ه.ر. باركنسون.

أي.كيو.

*دور المعارف؛ مجلات الفلسفة؛ القاموس الفلسفي.

*** العدد.** ثمة أنواع متعددة منه. الأعداد العادية تشكل بنية ترتيب مجموعات أشياء متمايزة (الأول، الثاني، الثالث، الخ.)؛ الأعداد الأصلية تستخدم لتحديد أحجام مجموعات أشياء متمايزة (صفر، واحد، اثنان،). الأعداد الطبيعية أعداد أصلية متناهية. الأعداد الصحيحة أعداد كلية، تشتمل على أعداد سالبة. الأعداد المنطقة

نسب أعداد صحيحة، أحيانا تسمى «بالكسور». الأعداد الحقيقية تستخدم لقياس مقادير متصلة (ممكنة) عبر وحدة، مثال الطول بالأمتار والكتلة بالجرامات. الأعداد المركبة تشتمل على ما يسمى «بالأعداد المتخيلة»، التي هي جذور تربيعية لأعداد حقيقية سالبة. علم الحساب، نظرية العدد، وتحليل الحقيقي والمركب إنما تدرس بنى مختلف أنساق العدد. ثمة إشكاليات فلسفية تتعلق بالوضع الأنطولوجي لمختلف الأعداد - هل توجد، هل هي ذهنية، الخ. - كما أن هناك إشكاليات ابستمولوجية تتعلق بكيفية معرفتنا أي شيء عن الأعداد.

ثمة نظريات في الأعداد الكبيرة إلى حد لامتناه. قامت *نظرية الفئات المعاصرة، المستمدة من أعمال جورج كانتور وارنست زرمالو، بدراسة الأعداد الأصلية اللامتناهية والأعداد العادية اللامتناهية. يمكن إثبات أنه يوجد من الأعداد الصحيحة والأعداد المنطقة ما يوجد من أعداد طبيعية، بمعنى أن هناك تناظر واحد - لواحد بين هذه الفئات. على ذلك، بيّن كانتور أن هناك أعدادا أصلية لامتناهية متمايزة، وعلى وجه الخصوص، أثبت أنه نسبة إلى أية فئة س، تكون الفئة المكونة من كل فئات س الجزئية أكبر من س. يقال إن الفئة «قابلة للعد» أو «قابلة لإحصاء» إذا كانت تساوي أو أصغر حجما من الأعداد الطبيعية، الذي هو أصغر فئة لامتناهية (*المتصلية، إشكالية).

هناك أيضا نظريات «اللامتناهي الصغر»، التي تشبه الأعداد الحقيقية، لكنها غاية في الصغر. تقوم اللامتناهيات في الصغر بدور في دراسة التغير المستمر، كما في الحركة؛ لقد قامت بهذا الدور في الفترة الوسيطة وخلال التطور الاصلي لحساب التفاضل والتكامل. شهدت نظرية اللامتناهي في الصغر بعثا جديدا في هذا القرن، عبر نظريات بعينها في *المنطق الرياضي.

س.س.

*اللامتناهي؛ المقدار؛ الرياضيات، إشكاليات فلسفة؛ القياس.

Paul Benacerraf and Hilary Putnam (eds.), *Philosophy of Mathematics*, 2nd edn. (Cambridge, 1983).

*** العدّ.** لتحديد الحجم العددي أو عدد أي مجموعة صغيرة من الأشياء نقوم بعدها. تميز عملية العد عن نتاج العملية. عملية العد المتعدية تكمن في عقد تناظر واحد - لواحد بين عناصر سلسلة منطوقة من ألفاظ العدد، «واحد»، «اثنان»، «ثلاثة»، وعناصر الفئة المعدودة. نتاج عملية العد حكم عددي، «لهذه الفئة ثلاثة عناصر»، حيث عدد الفئة هو العدد المشار إليه بآخر لفظة عددية نطقت. بالنسبة للفئة ذات العناصر متناهية العدد، لا يؤثر ترتيب مزاوجة العناصر بالألفاظ العددية في الحكم العددي. في العد غير المتعدي، نقتصر على قول الألفاظ العددية، ربما كي نساعد أنفسنا على النوم.

أي.د.أو

*العدد.

R.L. Goodstein, *Essays in the Philosophy of Mathematics* (Leicester, 1965), ch. 4.

*** للعدّ، الاسم القابل.** هو اسم من المناسب أن نسأل بخصوصه السؤال «كم عدد؟»؛ عوضا عن ذلك، هو اسم يوفر أساسا لعد الأشياء التي يسري عليها. وفق هذا التعبير، لا يعد المفهوم نحويا صرفا، بيد أن الاختبار التقريبي يتعين فيما إذا كان الاسم يتخذ صيغة الجمع (في اللغات التي تحتاز على صيغ للجمع) وأداة التعريف. ("shoe", "ship", "walrus") «حذاء»، «سفينة» و«الفظ» [حيوان يشبه الفقمة] أسماء قابلة للعد؛ في حين أن ("sand", "butter", "greed", "sunlight") [«رمل»، «زبد»، «طمع»، «ضوء الشمس»] ليست قابلة للعد. وكذا شأن أسماء العلم (كما تستعمل في الحالات القياسية، ولكن قارن مثلا، "some mute inglorious) "Milton) [«بعض الملتونين الخرساء المغمورين»]. ثمة من ينكر أن كلمة «شيء» اسم قابل للعد، على اعتبار أنه لا أساس لعد الأشياء بوصفها أشياء. الألفاظ ذات المعاني القابلة للعد وغير القابلة للعد تشتمل على "wine", "philosophy", "misery" [«نبيذ»، «فلسفة»، «بؤس»] [لاحظ أن الأمثلة كلها إنجليزية في أصلها].

ب.ج.م.

*تصنيفي؛ العدد.

V.C. Chappell, 'Stuff and Things', *Proceedings of the Aristotelian Society* (1970-1).

*** المتعددة، أغلوطة الأسئلة.** كما في «هل توقفت عن ضرب زوجتك»؟ أرسطو هو أول من لاحظها، وهي لا تكمن في السؤال بل فيما يستدل عليه من الإجابة. إذا رمزنا إلى «كنت ضاربا لزوجتي» بالرمز س، و«توقفت» بالرمز ص، فإن الإجابة المنفية تتلازم مع «(س وليس ص) أو «(ليس س وليس ص) أو (ليس ص وس)». إذا استدل السائل على أنه يستطيع إغفال واحد أو أكثر من هذه البدائل، فإن استدلاله غير سليم بشكل بيّن.

جي.وود.

John Woods and Douglass Walton, *Fallacies: Selected*

Papers 1972-1982 (Dordrecht, 1989).

* **متعدد القيم، المنطق.** الأنساق المنطقية التي يمكن أن تعين لصيغها قيم صدقية مغايرة «لصادق» و«باطل». غالبا ما يستخدم هذا التعبير بشكل أضيق للإشارة إلى الأنساق المنطقية متعددة القيم المجدولة، حيث تحدد قيم صدق الصياغة عبر قيم صدق صيغها الفرعية. (تميز هذه الخاصية الأنساق المنطقية متعددة القيم عن الأنساق المنطقية *المقامية.)

فكرة أنه يتوجب على المنطق أن يقر أكثر من قيمتين صدقيتين نشأت على نحو طبيعي عن نقاشات قديمة ووسيطة *للحتمية وقد أعاد فحصها سي.س. بيرس، هيو ماكويل، ونيكولاي فاسيليف في العقد الأول من هذا القرن. بدأت الصياغة الصريحة والبحث المنظومي للأنساق المنطقية متعددة القيم بأعمال جان لوكاشيفتز وإميل بوست في العشرينيات ود. بوتشفار، جيري ستوبك، وستيفن كلين في نهاية الثلاثينيات. تجدد الاهتمام بهذا الموضوع في الآونة المتأخرة، بسبب اكتشاف روابط مع اللغات المبرمجة والذكاء الاصطناعي.

استلهم لوكاشيفتز أعماله من رؤية في «عوارض المستقبل» التي تعزى غالبا إلى أرسطو. ثمة إحساس بأن كل ما يحدث في الوقت الحاضر والمستقبل ثابت الآن. أحيانا يعبّر عن هذه الفكرة بمذهب يقر أن الجمل الصادقة الآن صادقة بشكل ثابت والباطلة الآن باطلة بشكل ثابت. ولكن رغم أنه يبدو أن «سوف تحدث معركة بحرية غدا» إما تصدق أو تبطل الآن، فإنها لا تبدو صادقة بشكل ثابت أو باطلة بشكل ثابت. اعتبارات من كذا قبيل جعلت لوكاشيفتز يتبنى رؤية تقر أن الجمل المستقبلية العارضة ليست صادقة ولا باطلة، بل تحتاز على قيمة صدقية غير محددة، «الممكن». لقد قام بتشكيل لغة صورية، اعتبر فيها الشرط (→) والسلب (–) روابط أولية، وباطل (0) وصادق (1)، وممكن (2/1) بوصفها قيما صدقية. قيم صدق الصيغ المركبة محددة وفق الجدولين التاليين:

A	A
0	1
1/2	1/2
1	0

A B	B	A
1	1	1
1/2	1/2	1
0	0	1
1	1	1/2
1	1/2	1/2
1/2	0	1/2
1	1	0
1	1/2	0
1	0	0

للحصول على منطق متعدد القيم من جدول كهذا، نقوم بتحديد قيم صدقية بعينها كما هو موضح. البرهان من الفئة Γ إلى الصيغة A سليم منطقيا إذا حصل على قيمة صدقية محددة وفق أي تعيين تصدق فيه كل عناصر Γ. a صادقة منطقيا إذا حصلت على قيمة محددة وفق أي تعيين. مثال ذلك، إذا حدد العدان 1 و 2/1، فإن $(P \rightarrow -P) \rightarrow -P$ حقيقة منطقية وفق ذينك الجدولين؛ إذا لم يحدد سوى العدد 1 (كما قصد لوكاشيفتز)، فإنها ليست حقيقة منطقية. وفق فهمه لـ $P \vee Q$ على اعتبار أنها اختصار لـ$(P \rightarrow Q) \rightarrow Q$، فإن الصيغة المعنية تعبير عن قانون الوسط المرفوع.

من المشكوك فيه أن هذه الجداول الصدقية (أو أية جداول صدقية) تعبر بدقة عن نوع الإمكان الذي تعرضه العوارض المستقبلية. لماذا يتعين على سبيل المثال أن نعتبر «إذا لم تحدث معركة حربية سوف تحدث معركة حربية» صادقة، في حين تعد «إذا كانت 2+2= 4 سوف تحدث معركة بحرية» مجرد ممكنة؟ على ذلك، تم تعميم وأكسمة وإعادة تأويل وتعديل ودراسة جوانب أخرى من نسق لوكاشيفتز الأصلي.

اعتبر لوكاشيفتز نفسه التعميمات التي تسمح بأكثر من قيمة صدقية غير محددة واحدة: تحصل A- على القيمة الصدقية 1 ناقص قيمة A الصدقية؛ $A \vee B$ تحصل على القيمة الصدقية الأكبر من بين A و B. ثمة أنساق أخرى متعددة القيمة مثارة من فكرة مفادها أن القيم الصدقية الإضافية قد تعبر عن كون القضية مفارقية (صدقها يستلزم بطلانها وبطلانها يستلزم صدقها)، كونها تحتاز على قيمة صدقية لا سبيل لحسابها، كونها صادقة تقريبا، وكونها تحتاز على افتراضات باطلة من أنواع مختلفة. معظم الأنساق التي تم اعتبارها تعتبر تعميما للمنطق التقليدي بمعنى أنه إذا تم إسقاط أية قيم صدقية مغايرة لـ 0 و 1، نحصل على المنطق التقليدي.

قام بوست بتشكيل أنساق أفضل تقنيا يستعاض فيها عن السلب عند لوكاشيفتز بسلب «دوري» ـ قيم الصدق هي. . . 0, 1, ..., m وقيم صدق A- هي 0 إذا كانت قيم صدق A هي m، وهي 1 + قيم صدق A في

سائر الحالات. سلب وفصل بوست تامان صدق ـ داليا: أي رابط في منطق متناهي القيم (حتى شرط وسلب منطق لوكاشيفتز ثلاثي القيم الذي سلف لنا نقاشه) يمكن أن يعرّف منها. لهذه النتيجة أهمية عملية، فتماما كما أن صيغ المنطق القضوي الكلاسيكي تناظر الدارات المنطقية، فإن صيغ المنطقي ذي العدد m تناظر دارت مغيرة يمكن فيها للمدخلات والمخرجات أن تفترض العدد m من الأوضاع. ثمة دراسات أحدث تقصت نظرية المقام ونظرية الإثبات الخاصتين بالمنطق متعدد القيم والمنطق المتصل، حيث يفترض أن قيم الصدق تحتاز على بنية طوبولوجية. من المفيد أن نرى أن نتائج بعينها في المنطق التقليدي مثبتة في نسق أكثر عمومية.

س.ت.ك.

الأعمال الواردة أدناه عينة صغيرة للأدبيات الضخمة والمتنوعة في الموضوع، لكنها تشير إلى معظم تلك الأدبيات.

N. Rescher, *Many-Valued Logic* (New York, 1969).

A. Urquhart, "Many-Valued Logic", in D. Gabbay and F. Guenther (eds.), *Handbook of Philosophical Logic, iii* (Dordrecht, 1986).

R. Wojcicki, *Theory of Logical Calculi: Basic Theory of Consequence Operations* (Dordecht, 1988).

R. Wolf, "A Survey of Many-Valued Logic 1966-1974", in J.M. Dunn and G. *Epstein Uses Many-Valued Logic* (Dorderchte, 1975).

* **التعادي، الاستقراء.** التدليل على تعميم عبر ملاحظة حالات عينية. عندما ألحظ أن كل الكسف الثلجية التي سبق أن رأيتها ثمانية الشكل، قد أستنتج أن كلها كذلك. عادة ما يمّيز *الاستقراء التعدادي عن الاستقراء الاستبعادي، الذي يعطي قيمة ليس فقط لعدد الحالات الدالة، بل لتنوعها أيضا: ولكن على اعتبار أن أي كسفتين من الثلج تختلفان بطريقة ما، فإن هذا التمييز يتطلب تصورا في هوية التنويعات المهمة.

م.سي.

L.J. Cohen, *An Introduction to the Theory of Induction and Probability* (Oxford, 1989).

* **التعددية السياسية.** وضع يتميز بكثرة الأديان، الجماعات العرقية، المناطق المستقلة ذاتيا، أو الوحدات الوظيفية ضمن دولة مفردة؛ أو مذهب يقر مثل هذه الكثرة ويصادق عليها. البديل دولة موحدة تهين فيها ديانة أو عرق وتحكم الحكومة المركزية كل الدولة. يمكن أن تكون التعددية تكيفا مع كثرة قائمة لا مناص منها لتحقيق *السلام (*التسامح)، وقد تكون برنامجا يتغرض دعم الفروق الثقافية، بوصفها خيرا بذاتها أو بوصفها نتاجا مشروعا *لتقرير المصير الجماعي. ثمة قدر لا يستهان به من الترتيبات المؤسساتية تتسق مع التعددية بأي من هذين المعنيين، بما فيها لامركزية الحكومة (الفيدرالانية)، الاستقلال الذاتي الوظيفي (خصوصا نسبة إلى التعليم والقانون العائلي)، والتجمع الطوعي.

السؤال الصعب الذي تثيره التعددية السياسية يتعلق بحدودها. إنها لا تشرّع فحسب تعددية في الجماعات بل أيضا تعددية في الولاء، وفي حالة الأفراد من الرجال والنساء، تعد التعددية تقسيما. الارتباط والإلزام كلاهما مقسم: ما الذي يتوجب على الفرد القيام به حين تتعارض تنويعاتهما المختلفة؟ متى يكون التقسيم متعارضا مع المواطنة المشتركة؟ تقر الدول الملتزمة بالتعددية هذا الأمر على نحو منصف عبر متصلة تمتد من الوحدة إلى الانحلال. على ذلك، من المرجح أن تدافع عن المشتركات المهمة: لغة مشتركة، أو تعليم مواطني لكل الأطفال أو «دين» مواطني بعطلاته واحتفالاته.

تشير التعددية السياسية أيضا إلى وجود أحزاب معارضة قانونا أو جماعات متنافسة المصالح في الدولة المتحدة، حيث لا يطال التعدد الثقافة أو الدين بل الآراء السياسية ومفاهيم المصلحة المادية. تسلّم الجماعة الحاكمة، بصرف النظر عن طبيعتها، بأن أفكارها عن كيفية الحكم ليست الأفكار المشروعة الوحيدة وأن فهمها للخير المشترك ملزم بأن يتضمن فئة فرعية من أفهام أكثر فردية.

م.والز.

*الليبرالية.

Arthur Bentley, *The Process of Government* (Chicago, 1908).

Arend Lijphart, *Democracy in Plural Society* (New Haven, Conn., 1977).

David Nichls, *The Pluralist State* (New York, 1975).

* **المتعدية، العلاقة.** تكون العلاقة الثنائية متعدية عندما يصدق عليها التالي: إذا قامت بين س وص، وبين س وع، قامت بين س وع (رمزيا $(x)(y)(z)((Rxy.Ryz) \rightarrow R + 2)$. مثال ذلك «أكبر من». «اللامتعدية» تعني: إذا قامت بين س وص، وبين ص و ع، لم تقم بين س وع؛ مثال «ضعف عمر». أما «غير المتعدية» فقد تعني «ليست متعدية» أو «ليست متعدية ولا غير متعدية».

سي.أي.ك.

W. Hodges, *Logic* (Harmondsworth, 1977).

* **تعددية العلل.** مصطلح يستخدم أحيانا حين تكون هناك أكثر من علة متطلبة لإحداث أثر ما، مثال الاشتعال والأكسيجين لحدوث انفجار، أو (على نحو أكثر تواترا) حين يكون بمقدور علل بديلة إنتاج ذات (نوع) الأثر، مثال التسمم وقطع العنق يسبب الموت. يمكن أن يجادل بأن مثل هذه الحالات ظاهرة فحسب، وأن المزيد من التحليل سوف يشير إلى العلاقة السببية «الحقيقية»، التي يزعم أنها دائما واحد لواحد. تشجع هذه الرؤية الأخيرة - التي هي ليست متطلبة من تحليلات الشروط الافتراضية *للسببية - سياسة التحديد النقدي في علم الاقتصاد مثلا.

أي.جي.ل.

J.L. Mackie, *The Cement of the Universe* (Oxford, 1974).

* **العدالة.** وفق إحدى الدلالات، العدالة أخلاق من يتوجب أن يتلقى منافع ويكلف بأعباء، أشياء حسنة وأخرى سيئة من أنوع كثيرة، طالما كان بمقدور الآخرين تلقي تلك الأشياء. رغم أن الحديث عن العدالة يتأثر غالبا بنماذج القانون، فإن أخلاق العدالة موضوع بذاته. أن «تتلقى» نفعا أو عبئا هو أن تقوم بينك وبينه أية علاقة من العلاقات العينية الكثيرة؛ ليس فقط الملكية القانونية بل أي استحقاق آخر قد يكون متعلقا، بل حتى الأمور غير القانونية. التمتع بخبرة، أن تتاح لك فرص متعددة، التعرض أو الحماية من خطر، وما في حكمها قد تكون مهمة. قد يكون «الآخرون» المتعلقون بالعدالة أناسا يعيشون في جماعة المرء، أو في جماعات أخرى، أو حتى ميتين، أو لم يعيشوا بعد، وربما أشخاصا ممكنين لن يعيشوا إطلاقا. بيد أن قضايا العدالة المركزية تتعلق عادة بأشخاص بقيد الحياة في ذات الوقت والجماعة (رغم أن الجماعة قد تعرّف بشكل واسع أو ضيق). هنا تبدو الأحداس والبراهين مؤسسة بطريقة بأفضل.

ثمة سياقات متنوعة للحديث عن العدالة، تشمل (على أقل تقدير) العدالة التوزيعية، الجزائية، و«الإصلاحية» (التي ربما تتداخل بعض الشيء). تتعلق العدالة التوزيعية بالملاءمة الأخلاقية التي يتلقى بها المتلقي نفعا أو عبئا. تتعلق العدالة الجزائية بالملاءمة الأخلاقية *للعقاب على ارتكاب أفعال مشينة. أما العدالة الإصلاحية فتتعلق بالملاءمة الأخلاقية للتعويض ببعض الخير بسبب خسارة أو التعويض ببعض الخير بسبب كسب. (منذ عهد أرسطو، عني الفلاسفة أحيانا بهذا الأمر.)

قليل في الفلسفة أولئك الذين ارتابوا في الأساس العقلاني أو مرغوبية أي اتجاه عدالي. غير أن الكثير منهم دافعوا عن مفهوم في العدالة، وغالبا ما ينتمون إلى نزوع سياسي عام بعينه: «الرأسمالية الديمقراطية الليبرالية»، «الرأسمالية السوقية الداعية إلى عدم تدخل الحكومة»، بعض تنويعات «الاشتراكية»، الخ.... الراهن أن القوة السياسية والاقتصادية خيرات، والاهتمام بعدالة الحاصلين عليها أمر مألوف، خصوصا عند الفلاسفة الذين يعتبرون المساواتية أساسية للعدالة.

ثمة تسليم بمعاملة الأشخاص بطريقة متساوية في الأمور التوزيعية، ما لم يكن هناك فرق يمكن تحديده بين الأشخاص المعاملين بطرق مختلفة. معاملة الأشخاص بطريقة مختلفة بالنسبة لتوزيع منافع وأعباء مهمة، دون أن يكون هناك مبرر، بارادايم للإجحاف. يتوجب اعتبار عبء التبرير عبئا ثقيلا، إلى حد أنه يمكن طرح قضية معقولة (فرضيا إن لم يكن واقعيا) لمن يكون نصيبهم في التوزيع أقل من غيرهم. البراهين النفعية ذات سمعة سيئة بسبب عجزها عن تحمل هذا العبء التبريري. من جهة، البراهين النفعية ليست أهلا لمفهوم قوي في الحق الأخلاقي بحيث تحلل مفاهيم حديثة كثيرة في العدالة المتركزة حول الحقوق. رغم أن اعتبارات العدالة التوزيعية قد لا تفوق دوما سائر الاعتبارات الأخلاقية (حتى اعتبار النفع) في السياق، فإن لها أهمية بالغة.

تجنح المذاهب الحديثة في العدالة إلى الركون إلى أفكار عن العقلانية البشرية، الأحداس البشرية، الجماعة البشرية، وما في حكمها (في مقابل «العدالة الكونية» أو إرادة الله مثلا). كتاب جون راولز المؤثر بعمق *A Theory of Justice* وبعض أعماله اللاحقة مفيدة في هذا الخصوص. إنه يجادل بأن المبدأين الأساسيين في العدالة (يشترط الأول على وجه التقريب حقا مساويا لأشمل نسق في الحريات الأساسية المتساوية، وهو مبدأ له أسبقية على المبدأ الثاني الذي يسمح ببعض حالات الإجحاف وفق مختلف القيود، منها اشتراط أن يشكل *الإجحاف النفع الأعظم لأقل المنتفعين) سوف يختاران من قبل قضاة مستقلين محجوبين خلف حجاب الجهل بحيث لا يدركون منزلتهم في النسق الاجتماعي الذي سوف ينطبق عليه ذانك المبدآن. بشكل متزايد، في الأعمال اللاحقة لذلك الكتاب على وجه الخصوص، يؤكد راولز بنائية نظريته، وتجذرها في جماعة بعينها.

اقترحت تنويعات متعددة من المعايير للتوزيعات

العادلة أخلاقيا. يرى البعض أنه يتوجب على التوزيع العادل أنه يكون متوقفا على الإسهام، والبعض يرى أنه يتوقف على الجهد، الحاجة، *الاستحقاق، أو شيء من كذا قبيل. آخرون يرون أن التوزيع مسألة ترتهن بالتاريخ الذي مر به توزيع بعينه. لا يبدو أن ثمة قائمة متناهية من المعايير، لا إجراء قراري حاسم هنا.

في ضوء هذا، نستطيع أن نستشعر فتنة «التعددية» و«المساواة المركبة»، كما يطرحها ميشيل ولزر. «يخلق» الناس جماعة خيرات لا تحصى ويوزعونها وفق معايير متكثرة؛ ملاءمة التوزيع تتغير عبر التاريخ وتختلف باختلاف المجال المعني، إذ تتوقف عما إذا كنا نتحدث عن المال، الرعاية الصحية، التعليم، القوة السياسية، الحب، أو ما شابه ذلك.

إي.ت.س.

*المساواة؛ الرفاهة.

Brian Barry, *Theories of Justice* (Berkeley, Calif., 1989).
John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass., 1971).
Michael Walzer, *Spheres of Justice* (New York, 1983).

* **الإعدام**. منذ منتصف القرن الثامن عشر، أثير الجدل بين الفلاسفة وعلماء الاجتماع والسياسيين حول ما إذا كان قيام الدولة بإعدام أي من مواطنيها عملا جائزا أخلاقيا، وعن الظروف التي يكون فيها كذلك، إن كان ثمة ظروف من كذا قبيل. البراهين التي طرحت في صالح الإعدام تقسم عادة إلى براهين مؤسسة على «العدالة»، التي لا تعني في هذا السياق سوى «الجزاء»، والبراهين المؤسسة على «النفع». غالبا ما يتخذ الركون إلى *العدالة الشكل التالي: يستحق الناس الذين يلحقون الأذى بغيرهم أن يتعرضوا للمعاناة. في حالة السلوكيات الإجرامية، تتخذ المعاناة شكل *العقاب القانوني؛ والعدالة تتطلب أن تجازي أبشع الجرائم، خصوصا القتل، بأقصى العقوبات، ألا وهو الموت. يتوجب أن نؤكد أن من يستدل على هذا النحو ليس ملزما بالدفاع عن *القصاص (*lex talionis*) - مبدأ «العين بالعين».

ثمة أربعة براهين نفعية في صالح عقوبة الموت. يقال إنها تردع وتحول دون قيام المحكوم عليه بالإعدام من تكرار جريمتهم، إنها أقل وحشية من السجن مدى الحياة (ومن ثم يتوجب أن يرحب بها المجرم)، وإنها إجراء يرضي إلى حد أسرة وأصدقاء الضحية، فضلا عن المواطنين الآخرين الذين أثارت الجريمة حنقهم.

من ضمن البراهين التي طرحت ضد الإعدام، الأكثر أهمية دون منازع أنه عاجلا أو آجلا محتم أن يعدم أبرياء. السبيل الوحيدة لتنكب هذا إنما تتعين في منع الإعدام كلية. ثمة برهان آخر مفاده أن الإعدام يؤثر سلبا في اتجاهات المجتمع المعني الأخلاقية. المجتمعات المتحضرة لا تسمح بتعذيب المساجين حتى لو كان تعذيبهم يؤدي إلى نتائج ردعية. أيضا جادل ديستوفسكي وكامو بأن الإعدام عقاب مجحف وفق افتراضات جزائية، لأن المعاناة المتوقعة التي يمر بها الشخص الذي سوف يعدم تفوق بكثير تلك التي مرت بها الضحية. وأخيرا، جادل آرثر كويستلر وكليرنس دارو بأن الإعدام مجحف ضرورة لأن الكائنات البشرية لا تتصرف إطلاق بحرية ومن ثم يتوجب ألا تلام أو تعاقب حتى على أبشع السلوكيات. لم يقر كويستلر أن هذه المحاجة سوف تقوض كل أنواع العقاب، وقد خالفه دارو الذي فضّل منع العقاب كلية (في مقابل السجن لحماية المجتمع).

على سبيل المقارنة، تجدر الإشارة إلى أن الدراسات الإحصائية في كل بقاع العالم تبين أن الإعدام لا يردع، أو بالأحرى أن أثره الردعي لا يفوق أثر السجن المؤبد. إذا كان للإعدام أي أثر، فإنه ينزع إلى تهييج بعض الأفراد غير الأسوياء ومن ثم فإنه يفضي إلى زيادة الجريمة. لقد عملت هذه الحقيقة، فضلا عما هو معروف بخصوص عرضة الشهود والمحلفين للخطأ والمحاباة بل حتى فساد بعض المدعين العامين، على إقناع الكثير من المستنيرين عبر أرجاء العالم، بصرف النظر عن ارتباطاتهم السياسية، بأنه لا مكان لعقوبة الإعدام في المجتمع المتحضر.

ب.إي.

H.A. Bedau (ed.), *The Death Penalty in America*, 3rd edn, (New York, 1982).
Thorsten Sellin (ed.), *Capital Punishment* (New York, 1967).

* **عدم التناقض، قانون**. وصل قضية بسالبها *تناقض وهو باطل ضرورة. في *المنطق التقليدي اعتبر هذا القانون أحيانا قانونا للفكر، صحبة مبدأي *الهوية و*الوسط المرفوع. في الحساب القضوي ينعكس المبدأ في المبرهنة -(س.-س) التي هي*قضية تكرارية.

النظرية التي يخفق فيها هذا المبدأ، بحيث يمكن لقضية س ونقيضها أن يشتقا منها، تعد نظرية غير متسقة.

ر.ب.م.

B. Mates, *Elementary Logic* (Oxford, 1972).
W. Kneale and M. Kneale, *The Development of Logic* (Oxford, 1962).

* **العدمية.** رؤية متطرفة تقر أنه ليس هناك مبرر للقيم، وعلى وجه الخصوص، ليس هناك مبرر للأخلاق. أحيانا تستخدم لتعني الرفض النشط والهجوم على القيم. استحدث هذا المصطلح الروائي الروسي ترجنيف لوصف المتمردين الصغار في روسيا القيصرية. منذ ذلك الحين، استخدم المصطلح لإدانة من ينكر قبول قيم سائدة مفضّلة. فلسفيا، غالبا ما تستخدم «العدمية» وصفا قدحيا بديلا *للنسبانية ومذاهب أخرى تنكر وجود معايير أخلاقية «مطلقة». هكذا يوصف نيتشه غالبا بأنه عدمي، كونه يشكك في قيم من قبيل الحقيقة والأخلاق، لكنه إنما يقوم بذلك لأنها تهيمن على قيم أخرى أكثر أهمية. هكذا يتهم الموروث اليهودي - المسيحي بنزوعات عدمية عبر توكيد «العالم الآخر» وإنكار القيم «الطبائعية». بالتعريف، لا يؤمن العدمي بشيء ويزدري كل القيم. غير أنه يجدر أن نتساءل، صحبة نيتشه، ما إذا كان هذا الموقف ممكنا، في النظرية أو في التطبيق.

ر.سي.سول.

F. Nietzsche, *The Will to Power* (New York, 1968).

* **العربية، الفلسفة:** انظر الإسلامية، الفلسفة.

* **العارض والواجب، الوجود:** انظر الواجب والعارض، الوجود.

* **عرَض.** للمصطلح «عرض» دلالتان أساسيتان في الفلسفة، تعزيان إلى أرسطو. وفق الدلالة الأولى، العرض خاصية ليست جوهرية يختص بها نوع الشيء المعني (أو الفرد المعني عند بعض الفلاسفة المتأخرين). «كونه موسيقيا» عرض لسقراط، في مقابل «كونه عاقلا» و«كونه حيوانا». في الفلسفة المعاصرة، هوية الخصائص التي تعد جوهرية أو غير عارضة، إذا كانت هناك خصائص من هذا القبيل، مسألة فيها نظر. وفق الاستخدام الأساسي الثاني، «العرض» (أو «الحادث») سبيل للسماح للمصادفة والعلية أن يوجدا معا. كنت أحفر بحثا عن الكمأة فاكتشفت كنزا. لم يكن الحفر عرضا، وعلى اعتبار أن الكنز كان موجودا، كان عثوري عليه في موضعه محتما؛ على ذلك، كان اكتشافي إياه عرضا، فقد كنت أبحث بحثا عن الكمأة لا الكنز. عادة ما تكون الحوادث العارضة وفق وصف بعينه محتمة وفق آخر. في السياقات غير الفلسفية، غالبا ما يفيد المصطلح ضمنا أعراضا (حوادث) مؤذية.

جي.جي.م.

*الخصائص، العامة.

J.L. Austin, 'A Plea for Excuses', in *Philosophical Problems* (Oxford, 1961).

* **العارضة والضرورية، الجمل.** الجملة (أو القضية) الضرورية جملة يتوجب صدقها - حيث تفهم كلمة «يتوجب» هنا على اعتبار أنها تعبر عن الضرورة المنطقية أو (وهذا أقل سوادا) نوع آخر من المقاميات، من قبيل الضرورة *الأبستيمية، الفيزيقية، أو الميتافيزيقية. الجملة العارضة جملة قد تصدق وقد تبطل، بمعنى أنه لا ضرورة في صدقها ولا ضرورة في بطلانها. لذا، إذا كانت الجملة عارضة، فإنها ليست ضرورية، وكذا شأن *سلبها.

إي.جي.ل.

*الضرورة المنطقية؛ الضرورة الميتافيزيقية.

A. Plantiga, *The Nature of Necessity* (Oxford, 1974).

* **التعريف.** شرح معنى الكلمة أو التعبير، إما كما تقره اللغة («التعريف المعجمي») أو كما يتوجب استخدامه («التعريف الاشتراطي»).

تقليديا، تعريف اللفظة بالمعنى الدقيق إنما يتكون من التعبيرات التي تسمي الجنس (فئة أكبر) الذي ينتمي إليه الشيء والفصل (الجوانب المميزة). هكذا يعرف «المثلث» بأنه شكل مستو (الجنس) محاط بثلاثة أضلاع مستقيمة (الفصل). يعتبر التعبير الذي يطرح التعريف (المعرِّف) مرادفا بما يتم تعريفه (المعرَّف) يمكن أن يستبدل به. غير أن هناك أنواعا كثيرة من الألفاظ يمكن شرح معانيها رغم أننا لا نستطيع، لسبب أو لآخر، تعريفها على هذا النحو. لوك، في كتابه *An Essay Concerning Human Understanding* (1690)، يطرح بعض تلك الأسباب.

1. قد يتطلب الشرح المكافئ أكثر من تعبيري النوع والفصل التقليديين؛ «فاللغات لا تشكل دوما وفق قواعد المنطق، بحيث يحتاز كل حد على مغزاه معبرا عنه بدقة ووضوح بحدين آخرين» (*Essay*, III. iii. 10).

2. ثمة كلمات لا يمكن تعريفها عبر كلمات أخرى: «ذلك أنه إذا توجب أن تعرّف حدود التعريف بآخر، فأين ينبغي علينا التوقف؟» (ibid. III. iv. 5). يقوم لوك بقصر التعريفات على عملية شرح المعاني التي تتم عبر كلمات أخرى، وهو يذهب إلى أن أسماء الأفكار البسيطة، مثال «أزرق»، التي لا يمكن شرح معانيها إلا عبر الإشارة إلى أمثلة، «غير قابلة لأن تعرّف» (ibid. III. iv. 7). غير أن التعريف عبر الأمثلة يعد الآن نوعا من التعاريف: التعريف الإشاري، في مقابل التعريف اللفظي.

التعريف المعجمي، على اعتبار أنه يزعم وصف المعنى المكرس للكلمة، قد تعوزه الدقة. قد يكون ضيقا أكثر مما يجب، يستثني أشياء يتوجب ضمها، مثال «الملكة» = «زوجة الملك»، أو أوسع مما يجب، يشتمل على أشياء يتوجب استبعادها، مثال «الملك» = «حاكم الدولة»، وقد يكون خاطئا، مثال «الأميرة» = «زوجة الملك». يستحيل على التعاريف الاشتراطية، التي تقتصر على تحديد استخدام مقترح للكلمة، أكانت قديمة أو جديدة، أن تعوزها الدقة بهذا المعنى، رغم أن النأي عن المعاني المكرسة قد يكون عرضة لانتقادات أخرى، من قبيل كونه يجعل الاستخدام الجديد مربكا، أو، كما في السياقات القانونية، يؤدي إلى آثار عمليات مؤذية. قد تعاني التعاريف المقترحة من ذينك النوعين من خلل عدم كفاية الشرح، كأن تكون غامضة، دائرية، وفي حالة التعريفات الإشارية، قد تتيح أكثر من إمكان.

التعاريف التي يصفها سي.ل. ستيفنسون بأنها «مقنعة» تروم بوجه عام وصف المعنى «الصحيح» أو «الحقيقي» لحد قائم (مثال الديمقراطية الحقة، الحرية الحقيقية)، في حين أنها تشترط في الواقع استخداما معينا أو استخداما تم تغييره. عادة ما نفكر في التعاريف على اعتبار أنها تقوم بمهمة الشرح، لكن من يطرح تعريفا مقنعا يروم غاية أخرى، إثارة قبول رؤية ما، مثال أن نظاما بعينه هو النظام الديمقراطي الوحيد. على المنوال نفسه، ثمة تعاريف «قانونية» أو «قسرية»، تروم أو تؤدي إلى خلق أو تعديل الحقوق أو الواجبات أو الجرائم.

س.و.

Trudy Govier, *A Practical Study of Argument*, 3rd edn. (Belmont, Calif., 1992), ch. 4.

J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding* (London, 1690); 4th edn. of 1700, ed. P.H. Nidditch (Oxford, 1975).

C.L. Stevenson, *Ethics and Language* (New Haven, Conn., 1944).

* **المعرّف، اغلوطة.** أغلوطة تتعلق بتكتيك في البرهنة يقوم بتعريف مصطلح بحيث يكون في صالح القضية التي تدافع عنها أو ضد القضية التي يقرها خصمك، دون ترك مجال للارتياب في التعريف أو اعتبار للبدائل. مثلا ذلك، قد يصر نصير الحياة في مسألة الإجهاض بطريقة صارمة على تعريف الإجهاض بأنه جريمة قتل طفل لم يولد. التعبير «أغلوطة المعرّف» استخدم أيضا في علم الأخلاق (جي. إي. مور) لاستبعاد تعريف خاصية أخلاقية عبر خاصية أخرى (يفترض أن) تتماهى معها. غير أنه لا يتضح أن هذا يعد *أغلوطة.

د.ن.و.

*التعريف.

Douglas N. Walton, *Informal Logic* (Cambridge, 1991).

* **المعرفة.** المنجز الذهني الأساسي الذي تقوم *الابستمولوجيا بدراسته. تتفق كل النظريات تقريبا على أن المعتقد الصادق شرط ضروري للمعرفة، وقد حسب البعض أن التبرير حين يضاف إلى المعتقد الصادق يشكل شرطا كافيا وضروريا للمعرفة. غير أن عدم كفاية هذا الشرط كان أثبتها جيتير على النحو التالي. هب أن شخصا ما يعتقد في ص رغم بطلانها؛ سوف يقوم على نحو وجيه باشتقاق س، الصادقة. الناتج اعتقاد مبرر صادق في س، رغم أننا لا نستطيع أن نقر أنه عرف س. هل نستطيع حل هذه الإشكالية باشتراط ألا تكون هناك نتيجة مباشرة مثل ص باطلة؟ كلا، فثمة أمثلة مخالفة أخرى تبقى. يعتقد سام، وفق ما يظهر له بصريا، أن ثمة شمعة موقدة أمامه. ثمة شمعة هناك بالفعل، لكن سام لا يرى سوى صورة شمعة، لا الشمعة التي حجبت عنه. المعرفة تعوزه، رغم احتيازه على معتقد صادق مبرر لا يركن إلى أية نتائج غير مباشرة باطلة.

ثمة نظريات أخرى تعزو قيمة أقل للتبرير. وفق النظرية السببية، تكمن المعرفة في المعتقد الصادق الذي تقوم بينه وبين الحقيقة المعنية علاقة سببية مناسبة. من شأن هذه النظرية أن تفسر مثال الشمعة لأن وجودها ليس مرتبطا بمعتقد سام. نظريات الموثوقية تقر أن المرء لا يعرف إلا إذا حصل على معتقده الصادق عبر عملية أو نهج جدير بالثقة. ربما يفهم هذا على اعتبار أنه يستلزم الشرطية الفرضية: ما كان له أن يعتقد س لو كانت س باطلة.

عادة ما تسمى نظريات السببية، الموثوقية، الفرضية بالنظريات «الخارجانية»، لأنها تجوّز تحقق شروط المعرفة (مثال شروط الارتباط السببي) دون أن يدري المعني أنها تحققت. في المقابل نجد أن النظريات «الداخلانية» تؤكد الشروط التي تعيها الذات. غير أن الفصل بين هذين النوعين من النظريات يثير المشاكل، لأن النظريات الداخلانية النموذجية، مثل الترابطية، قد تجوّز اكتساب المعرفة عبر شروط لا سبيل لبلوغها ذاتيا. اتساق المعتقد مع سائر معتقدات المرء، مثلا، قد يكون أمرا لا يدري به.

غالبا ما يلجأ الابستمولوجيون إلى نظريات

المعرفة لحسم إشكالية *الارتيابية، بيد أن مدى يسر حسمها أمر مشكوك فيه. تقر إحدى النظريات أن المرء يعرف أن س إذا وفقط إذا قام «تمييزها» عن البدائل المتعلقة. يبدو ظاهريا أن هذا في صالح ضد ـ الارتيابية لأنه ليست كل البدائل الممكنة منطقية تبدو متعلقة. هب أن جين رأت حظيرة في الحقل. رغم أنها لا تستطيع تمييزها عن صورة ورقية طبق الأصل، فإن هذه الصورة ليست بديلا متعلقا (ما لم تكن الصور المطابقة متوفرة بكثرة في المنطقة). قد تحرز الارتيابية انتصارا آخر هنا، عبر الزعم بأن كل بديل ممكن منطقيا يعد متعلقا. من المحق في هذا الجدل؟ وهل ثمة إجابة حاسمة؟

من شأن هذا أن يثير إشكالية ميثودولوجية حول نظرية المعرفة. هل هي نظرية عن «مادة» مستقلة عن الشخص الذي يقوم بالتقويم، على غرار النظرية الكيميائية في الماء؟ أم أنها نظرية في المفاهيم البشرية واستخداماتها؟ وفق المقاربة الأولى، يتوجب دائما أن تكون حقيقة عما إذا كان المرء عرف، ولكن لماذا يتوجب على أحكامنا أن تكون مرشدا جديرا بالثقة بخصوص مثل تلك الحقيقة؟ وفق المقاربة الثانية، قد تكون المعرفة مفهوما غائما ليست له تطبيقات محددة إلا حال تشكيل معلمات، وهي معلمات يمكن تشكيلها وفق مذهب المرتاب أو وفق مذهب خصومه.

أي.آي. ج.

*التبرير الابستمولوجي؛ التأسيسية؛ المعرفة، حدود.

A. Goldman, *Liaisons: Philosophy Meets the Cognitive and Social Sciences* (Cambridge, Mass., 1992). K. Lehrer, Theory of Knowledge (Boulder, Colo., 1990).
R. Nozick, *Philosophical Explanations* (Cambridge, Mass., 1981).

*** المعرفة، حدود.** مسألة مدى *المعرفة البشرية وحدودها مسألة مربكة. لا سبيل لوضع تناسب بين ما نعرف وما نجهل. بيّن أننا لا نستطيع تقدير كم المعرفة التي لم نكتشف بعد (لأنه ليس هناك مقياس حقيقي ولأنه ليست لدينا معلومات جديرة بالثقة بخصوص المعارف الجديدة التي لم نحصل عليها بعد). نلحظ أن معرفتنا تشتمل على أخطاء الإهمال أو الخطل، لكننا لا نعرف مواضعها.

هل المعرفة البشرية قابلة لأن تبلغ وضع التمام؟ إن عدم تمام التقدم العلمي يتسق مع الرؤية التي تقر أن كل سؤال يمكن طرحه في أي وضع بعينه بخصوص هذا الفن قابل لأن يحل، أو لأن يتحلل، في وضع مستقبلي. إنها لا تلزمنا بوجود أية أسئلة غير قابلة لأن يجاب عنها تتجاوز حدود الحل الممكن. لا حاجة للركون إلى استحالة الحل لإقرار عدم تمامية معرفتنا العلمية. كيف يتسنى لنا أن نثبت أن سؤالا ما سوف يظل قابلا لأن يثار وغير قابل لأن يجاب عنه في كل أوضاع العلم المستقبلية، على اعتبار أننا لا نستطيع التعرف على التغيرات التي قد تطرأ على العلم في المستقبل؟ إذا كان السؤال ينتمي إلى العلم أصلا ـ إذا كان يعكس نوع القضايا التي يتسنى للعلم حلها عمليا ونظريا ـ لن نكون قادرين على وضعه خلف نطاق أوضاع العلم المستقبلية بوصفه كذلك.

ن.ر.

*التبرير الابستمولوجي.

E. du Bois-Reymond, *Uber die Grezen des Naturekennes* (Leipzig, 1916).
E. McMullin, 'Limits of Scientific Inquiry', in J.C. Steinhardt (ed.), *Science and the Modern World* (New York, 1966).
N. Rescher, *The Limits of Science* (Berkeley, Calif., 1984).

*** المعرفة بالإشهاد.** تُميز عن *المعرفة المكتسبة، وهو مصطلح يستخدم في الفلسفة الإسلامية لتحديد نوع من الإدراك المعرفي غير المحمولي مشترط قبل تعريف المبادئ الفلسفية الأساسية وتشكيلها، وهو يقترب في معناه من «الرؤية الفكرية» عند أفلاطون، ويقترب في صورته من «سرعة البديهة» *(ankhinia)* عند أرسطو، وقد قام السهروردي بصياغته صياغة تاما. يتبوأ هذا النوع من المعرفة منزلة أسبق من فهم الذات المباشر والواعي ذاتيا للواقعي، وهو يكشف عن جوهر الأشياء. إنه يتكافأ مع الحدس الأولي، ويشبه «العلاقة المباشرة بالموضوع» التي يقول بها كانت، لكنه لا يردّ إلى «المعرفة الشخصية» عند رسل، وقد حصل على شرعية موضوعية من قبل متصوفين وعلماء لاهوت متأخرين، أكدوا مترتباته الصوفية والخبراتية وقاموا بتوظيفه جدليا في «إثبات» أولية وشرعية المعرفة النبوية، الإلهامية، والخاصة بطائفة بعينها من الناس والخيالية.

هــ.ز.

Mafdi Ha'iri Yazdi, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence* (Albany, NY, 1992).

*** المعرفة، نظريات؛** انظر الابستمولوجيا، تاريخ؛ الابستمولوجيا، إشكاليات.

*** المعرفة والعلم.** يقوم العلم بطريقة منظومية بإصلاح أخطاء *الفهم المشترك. هكذا نعرف من العلم أن الشمس، خلافا لظاهرها، لا تدور حول الأرض كل

يوم. ولكن ما الذي يحدث حين يبدو أن العلم يقوض ليس معتقدات مفردة بل كل أجهزة الخبرة؟ هل يستطيع العلم أن يخبرنا فعلا أن العالم نفسه ليس ملونا أو أن منضدة عالم الفيزياء ادنجتون الصلبة الثابتة الشهيرة هي في معظمها مكان خال تملؤه جسيمات متباعدة تتحرك بسرعة هائلة؟ إن إصلاح العلم المتطرف أكثر مما يجب للحس المشترك يخاطر بسلب النظريات العلمية أساسها البدهي المألوف الذي تعول عليه. الأفضل أن نعتبر نظريات العلم بوجه عام تجريدات فعالة غاية في العمومية مؤسسة على خصب ما يوجد، عوضا عن أن تكون الحقيقة الوحيدة أو كل الحقيقة.

أي.أوهـ.

*العلم، تاريخ فلسفة؛ العلم، إشكاليات فلسفة.

G.F. Macdonald (ed.), *Perception and Identity* (London, 1979), esp. the essays by M. Dummett and P.F. Strawson and the replies of A.J. Ayer.

*** العرقية.** رغم أن جذورها النظرية ترجع إلى القرن الخامس عشر على الأقل، لم يرج هذا المصطلح حتى الثلاثينيات حين استخدم لوصف نظرية علمية ـ زائفة تقر أن *العرق يشكل، بوصفه محددا بيولوجيا حاسما، هرمية ضمن الجماعات الإثنية المختلفة. إلى حد كبير، تطورت النظريات العرقية عقب حدوث ممارسات عرقية، فحاولت تبريرها، رغم أن هذه الممارسات لم ترتهن بها. التعددية الوراثية محاولة لتفسير الفروق بين الأنواع عبر افتراض أصول متباعدة، تشكل أساسا لإقرار عوز المساواة الدائم بين البشر؛ في المقابل، بمقدور فلسفات التاريخ التي تفترض غاية مفردة للتاريخ أن تستخدم في تبرير الاستعمارية، فضلا عن تدمير الثقافات والشعوب المحلية. بطريقة أكثر تأثيرا، يجمع بين تينك النزعتين لطلب فهم يظل غائبا مؤسس على نقاء الدم ولون البشرة.

ر.ل.ب.

*الفاشية.

R.H. Pookin, "The Philosophical Bases of Modern Racism", in *The High Road to Pyrhonism* (San Diego, 1980).

*** التعزيز.** طرحه بوبر بوصفه مصطلحا في فلسفة العلم. تقاس درجة تعزيز النظرية عبر «صرامة مختلف الاختبارات التي يمكن أن يتعرض لها الفرض المعني» (The Logic of Scientific Discovery). وعلى اعتبار أن النظريات الأقوى ـ الأكثر قابلية للدحض ـ يمكن أن تتعرض لاختبارات أكثر صرامة من النظريات الأضعف، فإن درجة التعزيز ليست هي *الاحتمال. درجة التعزيز العالية لا تعد بشيء بخصوص أداء النظرية مستقبلا.

م.سي.

A. O'Hear, *Karl Popper* (London, 1980).

*** الانعزال.** في مختلف أعمال *الفلسفات والأديان الهندية، الانعزال موقف يتوجب أن تنزع أفعال المرء صوبه، وهو يوصف أحيانا بأنه عدم المبالاة بالنجاح والفشل. يتجلى هذا في الفعل حين يقوم المرء بشيء بوصفه فحسب واجبا مقدسا، كشعيرة يؤديها، أو من أجل الرب، دون أن يروم إشباع حاجة مستقلة، من قبيل اللذة الحسية أو المقابل الاجتماعي. للانعزال مصدر في فهم أن هناك شيئا مضللا في الاعتقاد بأن الشخص الفرد فاعل. من يقع في شرك هذا الوهم سوف يفشل في ملاحظة أن كل شيء يحدث محتم من قبل الطبيعة. حين يتحرر الناس من هذا الوهم، سوف يقبلون نجاحهم وفشلهم برباطة جأش. يتعلق هذا بطريقة ما بمذهب اسبينوزا في الآثار العاطفية الناجمة عن فهم ضرورة الطبيعة الإلهية.

ن.ل.

*الهندية، الفلسفة.

Bhagavadgita, esp. 2,3.

*** الأعصاب، الأهمية الفلسفية لعلم.** لهذا العلم أهمية فلسفية حتى لو كانت العقول متميزة عن الأدمغة، أو بالأحرى، حتى لو كانت الخصائص الذهنية متميزة عن الخصائص العصبية. سوف نظل في حاجة للركون إلى علم الأعصاب لتحديد ما إذا كانت الوقائع الذهنية والخصائص الذهنية تؤثر سببيا على الوقائع العصبية ومن ثم على الجسم والسلوك البشريين. إذا عجز علم الأعصاب عن العثور على علامات للتأثير السببي، سوف يبدو أن ثمة صياغة من *الفينومينولوجية المصاحبة تعد صحيحة. وفق رأي الكثيرين، استحالة الفينومينولوجية المصاحبة إنما تستلزم إما أنه يتوجب على ذلك العلم الاستمرار في البحث عن علامات تأثير، أو أننا نخطئ حين نعتبر الخصائص الذهنية متميزة عن الخصائص العصبية.

قد يتمكن علم الأعصاب أيضا من تبيان أننا لسنا أحرارا، إذا كان، كما يبدو معقولا، ثمة معنى للحرية لا يتسق مع الحتمية (*الحرية والحتمية.) لقد أسهمت أبحاث هذا العلم في دعم الزعم بوجود علاقة وثيقة بين الوقائع الذهنية والعصبية (*العلاقة الوثيقة بين النفسي والعصبي.) إذا بيّن علم الأعصاب أن العلاقات بين الوقائع العصبية، وبين الوقائع العصبية والسلوك، تحكمها قوانين حتمية، فإننا لسنا أحرارا بالمعنى سالف

الذكر. لسوء الحظ، فإن مسألة أن اللاحتمية العصبية تجعلنا أحرارا مثار جدل. في هذا الخصوص، قد تقتصر قدرة علم الأعصاب على إصابتنا بخيبة الأمل.

إذا كانت العقول غير متميزة عن الأدمغة، سوف تكون لعلم الأعصاب علاقة بقضايا فلسفية أخرى. قد يبدو لأول وهلة أنك تكتشف فحسب عددا أكبر من الأشياء الرائجة فلسفيا، مثال الاعتقادات، الرغبات، ودورها في تفسير الفعل، طبيعة الاستدلال والتمثيل الذهني، وسبل خلاصنا إلى معتقدات مبررة والمفاهيم المتعلمة. وفق هذه الرؤية المسكّنة، يمكن أن تكون دراسة علم الأعصاب مفيدة للفلسفة، لكن مبلغ ما يمكن لعلم الأعصاب تحقيقه قد يقتصر على استكمال قصة طرحت الفلسفة خطوطها العريضة. سوف يخبرنا أكثر عن ماهية تلك الأشياء، لكنها لن تقلق إلى حد كبير التمييزات التي عقدتها الفلسفة.

على ذلك، اقترح بعض الفلاسفة صراحة أنه من المرجح أن يكون تأثير علم الأعصاب مختلفا تماما. لن يكون علم الأعصاب تابعا إطلاقا. سوف يتولى زمام القيادة. سوف يستبان أن الفلسفة ركنت إلى تمييزات أو مقولات يطرح علم الأعصاب مبررات للتخلي عنها. مثال ذلك، وفق هذه الرؤية، قد لا تكون هناك أشياء من قبيل المعتقدات كما نفهمها ـ ليست هناك أشياء تنتمي إلى *علم النفس الدارج. وبالطبع فإن هذا سوف يغير نهجنا في مقاربة العديد من المسائل سالفة الذكر، كما أنه من المرجح كثيرا أن يغير تغييرا متطرفا مفهومنا لأنفسنا. (*الإقصائية.)

هل هذا مرجح؟ التالي قياس مماثلة. علم الحيوان هو الفرع المعرفي المستخدم في دراسة حمار الوحش. قد يخلص علماء الحيوان إلى أنه ليست هناك حمير وحش من هذا القبيل وأنه يتوجب علينا تصنيف تلك الحيوانات المخططة بطريقة مختلفة. غير أنه لنا أن نعتقد أن مثل هذا التغير لن يحدث تغييرا متطرفا في إعجابنا المألوف بتلك الحيوانات. إذا كان علم الأعصاب هو الفرع المستخدم في فهم العقول ومحتوياتها، قد يتوقع المرء في أسوأ الأحوال إصلاحا في تصنيفاتنا الذهنية. الفيلسوف غير الملتزم بالمبادئ المتعلقة، الذي يتحدث على مستوى مناسب من التجريد، من المرجح فحسب أنه سوف يقوم بالاهتمام بمسائل أخرى، ثورة حقيقية. إنه لا يتضح لماذا يتوجب علينا توقع قيام المرء بثورة ما لم يخفق قياس المماثلة، ولا يتضح أن القياس يخفق. كي نعتقد خلاف ذلك، نحتاج إلى أن نخبر بقصة مقنعة تماما تفسر إساءتنا فهم عقولنا إلى هذا الحد.

أخيرا، قد يحتاز مدى برّ علم الأعصاب بوعده الابتدائي بتوفير فهم علمي ما لكثير مما نفهمه من الحديث عن العقود على أهمية فلسفية أكبر. سوف يشكل تسويغا آخر لما يمكن أن يسمى مجازا «صورة العالم العلمية» ومن ثم للفلسفة المؤسس عليها. نتيجة لذلك قد تبدو بعض المفاهيم الروحية والدينية مختلفة جدا. من المرجح أن يصبح الاعتقاد على نحو عقلاني في بعض المبادئ، من قبيل *خلود النفس البشرية، أمرا جد صعب.

ب.جي.ب.ن.

*العقل ـ الجسم، إشكالية.

P.M. Curchland, *A Neurocoputational Perspective* (Cambridge, Mass., 1989).

P.M. Curchland, *A Neurophilosophy* (Cambridge, Mass., 1986).

A. Clark, *Microcognition* (Cambridge, Mass., 1989).

T. Honderich, *A Theory of Determinism* (Oxford, 1989).

*** المعضلة [قياس الإحراج].** وفق استخدام هذا المصطلح صوريا، يكون المرء في معضلة حين يواجه خيارا صعبا كما يحدث في حالة الإلزامات الأخلاقية المتضاربة. سوف نوظف المثال التالي المستقى من أفلاطون:

إذا أعدت بندقية جون إليه سوف يحدث أذى.
إذا لم أعدها إليه أكون أخلفت وعدي.
إما أن أعيدها إليها أو لا أعيدها إليها.
لذا، إما سوف يطول الأذى شخصا ما أو سوف أخلف وعدي.

وفق التصور الصوري، يحدد المنطق التقليدي المعضلة بأنها برهان يتكون من وصل شرطين وفصل. ثمة أربعة براهين سليمة عزلت يمكن تمثيلها في *الحساب القضوي:

النتيجة	المقدمة 2	المقدمة 1	المعضلة
(ك V س)	(ب V ر)	(ب ← ك).(ر ← س)	بناءة مركبة
ك	(ب V ر)	(ب ← ك).(ر ← ك)	بناءة بسيطة
(ب V ـ ر)	(ـ ك V ـ س)	(ب ← ك).(ر ← س)	هدامة مركبة
ـ ب	(ـ ك V ـ س)	(ب ← ك).(ب ← س)	هدامة بسيطة

بالمقدور أن تحتاز المعضلة على فعالية خطابية حين تستعمل مثلا في الإقناع بأن المقدمة الفصلية تفضي إلى نتيجة غير مقبولة.

ر.ب.م.

C.W. Gowans (ed.), *Moral Dilemmas* (Oxford, 1987).

*** العضوي، المجتمع.** رؤية في المجتمع تعتبره نموا

طبيعيا واحديا، في مقابل رؤى تصوره على أنه تجمع أفراد يسعون وراء مصالحهم الخاصة أو على اعتبار أنه كينونة مخطط لها أو تم تشكيلها.

إذا فهم المجتمع وفق حدود الاستعارة البيولوجية الخاصة بكائن عضوي حي، عادة ما تنسب إليه جوانب بعينها. إنه يبقى عبر الزمن، ومن ثم تؤكد أهمية الحفاظ على التراث. على اعتبار أنه ينمو ولا يتم تشكيله، يتوجب ألا يتعرض إلى أية تغيرات مفاجئة أو جائحة، لأن التغيرات الجائحة قد تضعفه أو تدمره. ثمة ارتهان متبادل بين أجزاء الكائن العضوي، بل إن هوياتها إنما تتوقف على كونها كائنات عضوية ما عوضا عن أخرى. إن هذه المترتبة لا تبسط على المؤسسات فحسب بل تسري حتى على الأشخاص الأفراد الذين يحتازون على كينونتهم فيها. في بعض الفلسفات السياسية، فلسفة هيجل السياسية على نحو لافت، تنتقل الرؤية العضوية من مستوى الاستعارة إلى مستوى الميتافيزيقا. يحتاز المجتمع حقيقة بوصفه روح الشعب على حياة تخصه. في هذا الاتجاه توجد النزعتان الشمولية والعرقية. غير أنه ليست هناك ضرورة تحتم فهم الاستعارة في ذلك الاتجاه، ووفق الموقف المعتدل الذي يتبناه برك، تطرح الرؤية العضوية منافسا مقنعا لاستعارات عمليات البناء، التشييد، والتخطيط.

ر.س.د.

*المحافظية.

E. Burk, *Reflections on the Revolution in France* (1970), ed. Conor Cruise O'Brien (Harmondsworth, 1968).
Ted Honderich, *Conservatism* (London, 1990).

* **العاطفة**. أية رغبة أو شعور جامح. غير أن لفظة «العاطفة» ذات تاريخ طويل عسير الفهم في الفلسفة وفي غيرها. رغم أن العاطفة غالبا ما تماهى *بالانفعال، ثمة اختلاف بينهما. ديكارت مثلا يعتبر الانفعال نوعا من العواطف المزعجة، أما الأقدمون فغالبا ما يعتبرون العواطف نوعا من الجنون، والرواقيون يشخصون العواطف على اعتبار أنها سوء فهم عميق غالبا ما يكون مميتا. يعتبر الفلاسفة المحدثون العواطف «إدراكات مربكة» و«أحكام مشوشة». تعني كلمة «عاطفة» (passion) في أصلها المعاناة، كما في «معاناة المسيح» (The passion of Christ)، وقد عانت العواطف نفسها من ربطها القدحي بالعقل. في حين أن العقل هو الجزء الأكثر إنسانية (بل ألوهية) فينا، فإن العواطف تجعلنا ضحايا لها وهي «تجرفنا بعيدا». يلخص اليوناني ايسوب رؤية معظم الفلاسفة بقوله إن العقل سيد العواطف. قبالة هذه النصيحة العتيقة يعلن ديفيد هيوم على نحو صادم أنه يتوجب على العقل أن يكون خادما للعواطف. منذ القدم، كان هناك رومانسيون وآخرون يعطون العواطف حقها. «لا شيء عظيما أنجز دون عاطفة»، يقول هيجل، وإن كانت سبقه إلى هذا القول. الأمر الضروري هو الارتياب في التمييز نفسه. يقول نيتشه «كما لو أن العاطفة لا تحمل مقدارها الخاص من العقل».

ر.سي.سول.

R.C. Solomon, *The Passions* (Indianapolis, 1993).

* **التعاطف**. (1) تقارب انفعالي بين شخصين أو أكثر يتأثرون بطريقة مشابهة بظرف ما، أو(2) اضطراب ناشئ في كينونة حية بسبب اضطراب تعاني منه كينونة أخرى. في الفلسفة الأخلاقية طور هيوم (2) لطرح تفسير سيكولوجي شبه ميكانيكي للسبب الذي يجعل رفاهة أو بؤس شخص ما محل عناية الآخرين. طور آدم سمث أفكار هيوم في كتابه Theory of Moral Sentiment(1759)، حيث اعتبر التعاطف شعورا مناظرا يختبره الملاحظ المحايد حين يفكر في موقف شخص آخر.

جي.سي.أي.ج.

Phlip Mercer, *Sympathy and Ethics* (Oxford, 1972).

* **العاطفي، الحس**. ميول مع أو ضد الناس وسلوكهم، قد يتضمن *حكما و*انفعالا. استخدم هذا المصطلح أيضا من قبل هيوم وسمث للإشارة إلى أساس ممكن لميولنا الأخلاقية. بهذا المعنى الحس العاطفي شعور تثيره مواضيع التثمين الأخلاقي فينا؛ وبوصفها أساسا من هذا القبيل، ثمة تقابل بين الحس العاطفي والعقل.

ت.ب.

A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (London, 1759).

* **المعطى**. يلحظ المرتاب الابستمولوجي أن ملكاتنا المعرفية، العقل والحس باختصار، خطاءة. ثمة استلالات أغلوطية تحدث، تماما كما أن هناك أوهاما وهلوسات حسية. وفق هذه الخطئية التي تختص بها ملكاتنا المعرفية، ينحو المرتاب شطر استنتاج أنه لا سبيل لمعرفة أي شيء على نحو يقيني بالتعويل عليها. هناك سبل كثيرة لبذل المحاولات للرد على المرتاب الابستمولوجي. أحيانا يقال إن مزاعم المرتاب متناقضة بمعنى أن صدقها، أو حتى احتيازها على معنى، إنما يشترط افتراضات تجعلها باطلة. عوضا عن ذلك، يقال إن مزاعمه غير قابلة للفهم بمعنى أن حقائق اللغة

الطبيعية واستخدامها يحولان دونها. أيضا تم تحدي براهين المرتاب بوصفها غير صحيحة - حيث ينكر أن تكون نجحت في إثبات ما تزعم إثباته. تدريجيا في الوقت الراهن يعتقد أن المرتاب قد أخطأ بيت القصيد بخصوص طبيعة الوجود والمعرفة.

ثمة سبيل أخرى تختلف عن كل ما سبق ذكره يعارض عبره موقف المرتاب. إنه يتضمن تحديا مباشر لزعم المرتاب باستحالة معرفة أي شيء مباشرة. هنا تبذل محاولة تبيان وجود شيء لا سبيل لإنكار وجوده نستطيع أن نعرفه بل إننا نعرفه بيقين. عادة ما يشار إليه باسم «المعطى». إنه الحاضر مباشرة للوعي. حتى في حال الإدراك الحسي الخاطئ، فيما نخبر، يظل هناك شيء يتم إدراكه حسيا. لا في الوهم ولا الهلوسة فراغ إدركي - باستمرار ثمة شيء معطى. هكذا يتحدث بركلي عن «الموضوع المناسب للإحساس» فيما يتحدث أي.جي. أير وآخرون عن *المعطيات الحسية. حين يفترض أن يرى المرء عملة معدنية، وفق رؤية هؤلاء الفلاسفة، فإنه لا يرى العملة نفسها بل معطى حسيا اهليلجي الشكل.

ترتبط رؤية المعطيات الحسية بوصفها المعطى اليقيني في عملية الإدراك الحسي *بالتأسيسية. بالبدء بالمعطيات الحسية، يروم التأسيسيون تبيان كيف يتسنى تشكيل أشياء من قبيل العملة من مثل هذه العناصر. يقصد من نهج التشكيل نقل شيء من يقينية المعرفية المرتبطة بالمعطيات الحسية إلى مزاعمنا المعرفية المتعلقة بأشياء ثلاثية الأبعاد. لقد خطا ردولف كارناب خطوات شطر إعداد مثل هذا التشكيل، غير أن انتقادات كواين المنتظمة للمشروع وأدواته بينت أن المشروع لن يكتمل. أيضا، فإن افتراض معرفة معطيات حسية بطريقة يقينية لم يعدم من ينتقده (مثال ڤتجنشتين المتأخر وجي.ل. أوستن).

و.إي.أي.

* قارب نيوراث؛ الارتيابية، تاريخ؛ الإدراك الحسي.

A.J. Ayer, *The Foundations of Empirical Knowledge* (London, 1964).

Jonathan Dancy, *An Introduction to Contemporary Epistemology* (Oxford, 1086).

*** العظيم، نظرية الرجل، في التاريخ.** تعبير يستخدم للإشارة إلى أن مسار العميلة التاريخية محكوم أساسا بأفعال أفراد مبرزين، وهذا زعم يوجزه كارلي في قالته الشهيرة «التاريخ هو سيرة حيوات العظماء». يجادل خصوم هذه النظرية في القرن التاسع عشر، من أمثال إنجلز وتولستوي وهربرت سبنسر، بأن التاريخ محكوم بعوامل عامة من أمثلتها العوامل الاقتصادية، والعلاقات الاجتماعية، حيث تكون قوى الأفراد المسيطرة نفسها نتاجات للمجتمع أو أدوات عنده. رغم تركيز الجدل في هذا الخصوص على إشكاليات تتعلق بدور الفرد في التاريخ، فإنه احتدم بسبب مفاهيم أحدية لانقدية للسببية التاريخية، الفشل في التمييز بين الشروط الضرورية والكافية لوقائع، وتباين المعايير المستخدمة في تقويم طبيعة ومدى التأثير أو الأهمية الاجتماعية.

ب.ل.ج.

*الأعلى، الإنسان.

S. Hook, *The Hero in History* (New York, 1943).

*** العظيمة، النفس، رجل.** عظمة النفس (باليونانية *megalopsukhia* وتترجم باللاتينية *magnanimity)* نزوع تقويمي مشير إلى الذات يتميز به الكائن الفاضل عند أرسطو، وهو يتعين بالمعنى الدقيق في قيمته، ويتجلى في الرغبة في أن يحظى بالتكريم في أعين أقرانه بسبب فضائله (مقترنة باللامبالاة بآراء من هم أقل شأنا منه)، وفي نبل السلوك الواعي لذاته (مع ميل للأبهة في أعين المحدثين). رغم الجذر اللغوي، فإنها أقرب إلى الاعتداد بالنفس منها إلى الشهامة؛ في حين يبدو ذو الروح النفس العظيمة شهما، في الصفح عما يطاله من ضرر مثلا، فإنه لا يقوم بذلك بسبب جود نفسه، بل لأنه يتعالى عن تغذية الأحقاد.

سي.سي.و.ت.

*الأعلى، الإنسان.

W.F.R. Hardie, '"Magnanimity' in Aristotle's Ethics', Phronesis (1978).

*** العفو.** أن تعفو عن شخص أن تتغاضى عن إساءته، حتى في الخاطر، مع الاستمرار في اعتباره *مسؤولا عن الإساءة. ربما لا يخوّل الحق في ذلك إلا لمن طالتهم الإساءة. خلافا لتخويل حق الغفران، الذي قد يقتصر على إلغاء *العقوبة، يتضمن العفو الإحجام عن توجيه اللوم. غير أن علاقة العفو بالندم والعقاب ليست دقيقة؛ يبدو أن إمكان العفو يمكّن من الندم ويحول دون جعل *استحقاق الجزاء شرطا كافيا للندم. رغم أن العفو عنصر مهم في العلاقات الشخصية، فإن أهميته لا تنعكس في النظرية الأخلاقية المعاصرة.

ب.و.

*الانتقام.

J.G. Murphy and J. Hampton, *Forgiveness and Mercy* (Cambridge, 1988).

*** العفوية والاستواء.** مصطلحان وسيطان استخدما

لوصف نوعين من التحرر أو الحرية. استمر الفلاسفة في الحديث عن هذين النوعين باسم «الإرادية» و«الإنشاء»، حيث ينكر أحيانا كون الأولى تحررا أوحرية حقيقية. احتيازك على حرية العفوية يعني القدرة على القيام بما تشاء. خلافا للسجين، أو لشخص في يده بندقية، فإنك تكون غير مقيد أو مكره على القيام بما تقوم به. احتيازك على حرية الاستواء [اللامبالاة] أن تكون قادرا، وفق الوضع الراهن كما هو، على الاختيار أو إنشاء فعل آخر يختلف عن الفعل الذي اخترته فعلا. إذا صح مذهب الحتمية، سوف نظل نستمتع غالبا بحرية العفوية، لأن أفعالنا سوف تظل نتيجة لتخيراتنا، ولكن دون التمتع بحرية الاستواء، لأن الخيارات نفسها مسببة أو محتمة. وفق مذهب *التساوقية، العفوية حرية مهمة، وهي تكفي للمسؤولية الأخلاقية. اما عند أشياع اللاتساوقية، الحرية الحقيقية الوحيدة هي اللامبالاة، وهي ضرورية لمسؤولية الأخلاقية.

ر.سي.و.

*الحرية والحتمية؛ الإنشاء؛ المقبولة، والمكروهة، الرغاب.

A. Kenny, "Freedom, Spontaneity, and Indifference", in T. Honerich (ed.), *Essays on Freedom of Action* (London, 1973).

* **العاقبية**. يستخدم هذا المصطلح الآن للإشارة إلى رؤية تقر أن كل الأفعال إنما تكون صحيحة أو خاطئة بسبب قيمة عواقبها. اللاعاقبية تقر إذن أن بعض الأفعال تكون صحيحة أو خاطئة بسبب شيء آخر مغاير لقيمة عواقبها (بسبب نوع الفعل الذي تكونه مثلا).

اليزابيث انسكومب هي التي استحدثت هذا المصطلح في مقالها «Modern Moral Philosophy»، غير أن استخدامها له يختلف عن الاستخدام السائد الآن. عندها، العاقبية رؤية تقر أن للعواقب بعض القيمة الأخلاقية في أي فعل، واللاعاقبية تقر أن بعض الأفعال تكون صحيحة أو خاطئة بصرف النظر عن عواقبها. قد يقال مثلا بوجوب منع الجريمة بشكل مطلق، كونها خاطئة مهما كان الخير الذي سوف يجنى منها (في حين قد يقر أنصار اللاعاقبية، وفق الاستخدام الراهن، أن الجريمة خاطئة بشكل مستقل عن عواقبها، رغم أنها قد لا تمنع لو أن قدرا كافيا من الخير ينتج عنها).

*النفعية هي أشهر أشكال العاقبية. لقد أصبح مصطلح «العاقبية» رائجا بسبب اهتمام الفلاسفة برؤى بديلة تحافظ على الجوانب العاقبية من النفعية بينما تقوم بتعميم سائر جوانبها. مثال ذلك، ليس ثمة سبب يجعلنا نقتصر في تقويمنا للعواقب، على طريقة النفعيين الكلاسيكيين، على اللذة أو السعادة، أو، كما يفعل معظم الاقتصاديين المحدثين، على إشباع الحاجات. عوضا عن ذلك، نستطيع أن نكون تعدديين بخصوص ما يجعل حياة مفردة خيّرة: للذة أو السعادة لنا أن نضيف الفهم، الإنجاز، العلاقات الشخصية الحميمة، وما شابه ذلك. إن أشكال التعددية هذه تظل ضمن نطاق رفاهة الفرد، ولذا قد نود مواصلة التعميم. ربما تسهم جوانب العواقب الأخرى، مثل توزيع الخيرات المفردة توزيعا متساويا أو عدم خرق أية حقوق إنسانية، في تحديد ما هو صحيح وخاطئ. بكلمات أخرى، نستطيع أن نستمر في التعميم عبر إضافة خيرات أخلاقية بعينها إلى الخيرات المفردة من قبيل المساواة واحترام الحقوق. قد تبدو هذه المرحلة الأخيرة من التعميم، كونها تعطي قيمة مستقلة لاعتبارات أخلاقية من قبيل المساواة والحقوق، كما لو أنها تتقاطع مع التمييز بين العاقبية واللاعاقبية، لكنها لا تقوم بذلك. العاقبية تقر أن على المرء أن يسعى إلى تعزيز الخيرات، بما تشتمل عليه من مثل تلك الخيرات الأخلاقية، عبر جعلها تحترم في أفعال الناس بوجه عام، في حين تقر اللاعاقبية أن على المرء أن يسعى لاحترام الخيرات عبر الإحجام عن إيقاع الضرر بنفسه عبر ما يقوم به من أفعال.

نستطيع أيضا تعميم المعيار النفعي الخاص بالحد الأقصى. نستطيع أن ننتقل من «الحد الأقصى» إلى الفكرة الأكثر عمومية «الحد الأمثل». قد يكون الحد الأمثل هو الأعظم حجما، لكنه ليس من الضروري أن يكون كذلك. هكذا يتسنى لنا إقرار أن العاقبية هي تلك الرؤية التي تحكم بخطأ إنتاج ما هو أقل من الحد الأمثل. غير أن بعض الاقتصاديين، يتبعهم في ذلك بعض الفلاسفة، يستمرون في عملية التعميم. قد يعتبر المرء أول فعل متاح تبلغ قيمة عواقبه مستوى بعينه من الطموحات فعلا صحيحا. هكذا نستطيع توسيع معيار الصحيح عبر ربطه ليس بالأمثل بل «بالمرضي» أو «الخيّر إلى حد كاف»، بحيث تؤول بطريقة تجعل أحد البدائل يتعين في كون الأمثل وحده الخيّر إلى حد كاف.

تفضي هذا السبل المختلفة في التعميم من النفعية إلى العاقبية. ثمة نوعان من الاعتراضات ضد العاقبية: الأول هو أنها تجوّز سلوكيات لاأخلاقية، والآخر هو أنها توظف مفهوما مشكوكا في أمره للفاعل.

يتعين أحد الأسباب التي تجعل العاقبية مثار اهتمام في أنها تنجح في الاحتفاظ بما هو مغر في

النفعية في حين تمارس ضبطا على السلوكيات التي تجوّزها. غير أن بعض الفلاسفة يرون أن أي شكل من أشكال العاقبية يسمح أكثر مما يجب. مثال ذلك، كثير، وربما معظم فلاسفة الأخلاق في الوقت الراهن يقرون أن الجريمة خطأ بصرف النظر عما يمكن أن ينتج عنها من خيرات. إنهم يقولون بأنه لا سبيل لتبرير جريمة واحدة على أساس نفعي مفاده إنقاذ حياة شخصين. أيضا، لا سبيل لتبريرها وفق أساس لانفعي مفاده أنه سوف يتم عبر ارتكاب تلك الجريمة الحول دون وقوع جريمتين. الاعتراض هو: ثمة قيم بعينها يتوجب وفق معتقد أخلاقي عميق وسائد احترامها من قبل الأفراد في أفعالهم المفردة بحيث لا تعزز (كما يقر أنصار مختلف أنواع العاقبية) في السلوك بوجه عام. يرد أنصار العاقبية بقولهم إن المرء لا يستطيع أن يختار بين رؤيتين أخلاقيتين بمجرد الركون إلى معتقدات رائجة، حتى إذا كانت عميقة؛ غالبا ما تكون معتقداتنا باطلة؛ يتوجب على الفلسفة الأخلاقية أن تقوم إلى حد بنقد تلك المعتقدات وتعديلها؛ رغم أن النفعية قد تقوم بتعديلها تعديلا متطرفا، ثمة أشكال أخرى من العاقبية تقوم بتعديلها تعديلا مناسبا.

الاعتراض الثاني ـ قيام العاقبية بتوظيف مفهوم في الفاعل مشكوك في أمره ـ أقل شهرة، لكنه فيما أرى ليس أقل جدارة بالاهتمام. اعتبر ما يحدث عندما نعمم من خيرات حياة مفردة إلى خيرات أخلاقية من قبيل البرّ بالوعد. يقصد من العاقبية إنتاج الحد الأمثل من البرّ بالوعد، أو على الأقل درجة مرضية بشكل عام منه. ولكن هل هذا الهدف ضمن قدرة الفاعل العادي؟ صحيح أن المرء يستطيع أن يخلف وعدا بطريقة تجعل عددا آخر من الناس يبرّون برا مستقلا بوعودهم. لكنه سوف يكون موقفا غاية في الاستثنائية. هب أن شخصية عامة مبرزة وجد نفسه في موقف يجعله يخلف وعده علنا بطريقة فاضحة إلى درجة جعلت عددا آخر من الناس يقرون البر بوعودهم مستقبلا. بيد أن مثل هذه التحولات الأخلاقية نادرة إلى درجة أنه لا يعقل نسبة له أن يقوم بتعميم فعله بحيث يكون سياسة عامة لحياته الأخلاقية. أشك في أنني قد واجهت موقفا من هكذا القبيل؛ الفاعلون العاديون لا يواجهونه. إذا لزم علي، وأنا في الموقف الذي أنا فيه، إخلاف وعد لضمان عدد أكبر من حالات البر بالوعد، فإنما يتوجب علي أن ألقي بفعلتي في تيار سببي تعمل فيه الكثير من الدوامات بحيث لا يكون في أفضل الأحوال سوى أمل ضئيل في إنتاج العاقبة المرغوب فيها. لذا، رغم أن تلك التحولات ليست مستحيلة سيكولوجيا، فإنها مجرد مصادفات مقادير لا تقوم نسبة إلى كل المقاصد العملية بدور في تشكيل الحياة الخيرة. «ينبغي» تستلزم «يستطيع». كل النظريات الأخلاقية تعتد بما هو ضمن نطاق القدرة البشرية. لكن زيادة الامتثال العام للبرّ بالوعد إلى الحد الأقصى، مثلا، ليست ضمن مخزوننا. أستطيع أن أروم القيام بشيء حين تكون فرصي أقل من أن تكون مؤكدة. ولكن لو كانت فرصتي ليست سوى واحد في عدة ملايين، لا يقال عني إن قمت باختيار أو حاولت القيام بالفعل المعني. ثمة شيء غير واقعي في تبني أنصار العاقبية «تعزيز البر بالوعد بشكل محايد» بوصفه أحد أهدافهم في الحياة. إنه ليس من نوع الأهداف المرشدة للفعل التي يقوم الفاعل بتبنيها أو النصح بها.

صحيح أن لدينا سبلا أخرى للتأثير على الآخرين. نستطيع أن نقنعهم أو نعلمهم. لكن ذلك لا يعزز فرصنا في النجاح. ثمة نزر غاية في القلة يستطيعون التأثير في الآخرين أخلاقيا، لكن قليل منا يجدون أنفسهم في موقف الإقناع أو التعليم الفعال. يستطيع الوالد القيام بذلك، حين يكون أبناؤه صغارا، لكن شخصية المرء الأخلاقية تحدد إلى حد كبير في عهد الطفولة وفرص المواعظ والمحاضرات في تغييرها بعد ذلك تظل ضئيلة. هكذا تبقى الهدف الذي يتحدث عنه أنصار العاقبية غريبا.

ما هو غريب على وجه الضبط هو اختيارهم تعزيز أفعال البرّ بالوعد، العدالة، واحترام الحقوق وما في حكمها بوصفها غايات للحياة. لا غرابة في أن فرص التحولات الأخلاقية نادرة، ففي نهاية المطاف، حتى فرص نجاة الرضع الذين يسقطون في برك المياه ووجوههم إلى أسفل قليلة؛ من غير المرجح أن يحصل الفاعلون على فرص من هذا القبيل في حياتهم. ولكن رغم ندرة هذه الحالة، ثمة حالات من نوعها (مساعدة الآخرين في الشدائد حين يكون الثمن المدفوع زهيدا) ليست كذلك، كما ـ أن الامتثال لهذا المبدأ ضمن طاقتنا. على ذلك، فإن ما يجعل الهدف الأخلاقي غريبا لا يتعين في ندرة أحد تعينات القاعدة، بل في عدم أرجحية الامتثال إليها على وجه الإطلاق. «غريب» لا تستلزم «خطأ»، لكن «ينبغي» تستلزم «يستطيع». ما لم تلائم معايير ترشيد السلوك قدرات البشر، فإنها تصبح غريبة بطريقة مؤذية، عنيت غير مجدية.

نستطيع إعادة صياغة العاقبية بحيث لا تستهدف تعزيز الأفعال المستقلة الخاصة بالبرّ بالوعد، بل مجرد

الامتثال للقاعدة التي تقول بوجوب البر بالوعد، بصرف النظر عن أسباب ذلك الامتثال. غير أن هذه الصياغة تفضي إلى نتائج غريبة أخرى. لماذا يتوجب علينا تضمين مجرد الامتثال في «الخيرات الأخلاقية»؟ هل يقوم المرء بتعزيز البرّ بالوعد بمجرد قيامه بزيادة عدد حالات البرّ بالوعد إلى الحد الأقصى، أو التقليل من حدد حالات الإخلاف إلى الحد الأدنى، بصرف النظر عن أهمية ما تم الوعد به أو إخلافه؟

يبدو أن ثمة تناسبا فاسدا بين فكرة التعزيز العام للخير وتلك الخيرات الأخلاقية التي أضيفت إلى التعميم والتي سبق أن ناقشتها. إذا كان ذلك كذلك، يفضّل في تعريف العاقبية القيام بتعميم أقل، بالإحجام مثلا عن تضمين تلك الخيرات الأخلاقية بل قصر نظرية القيمة على خيرات الحياة المفردة. هذا التعميم الأكثر محدودية يظل يسمح لمصطلح «العاقبية» بالإشارة إلى جنس «النفعية» بوصفه أحد أنواعه. ذلك أن هناك اشتقاقات كثيرة للحق الأخلاقي من الخير المفرد تغاير الاشتقاقات النفعية. قد يكون الصحيح ما يزيد إلى الحد الأقصى الخير، أو يحقق مستوى مرضيا من الخير، أو يوزع الخير بالتساوي ما لم يكن الإجحاف في صالح الأسوأ حالا، أو يمكّن الجميع من العيش وفق مستوى أدني من الخير تبطل الإلزامات حال تخطيه، وهكذا. ثمة خاصيتان مميزتان تختص بها كل تلك المواقف: إنها تقوّم العواقب وفق خيرات مفردة، وهي تشتق الحق عبر دالة تؤول شرط الاحترام المتساوي الأخلاقي الأساسي الغامض. تطرح هذه الدالة عناصر بعينها من العدالة في عملية الاشتقاق: مثلا، حساب الجميع واحدا وحساب لا أحد أكثر من واحد؛ أو السماح بالإجحاف إذا كان يصلح من شأن الأسوأ حالا؛ أو إقرار حد أدني مقبول من الرفاهة. غير أن مفاهيم العدالة هذه ليست ضمن قائمة الخيرات. الأشخاص يوجهون إلى التوزيع وفق أحد تلك المعايير، لا إلى تعزيز الامتثال العام للمعيار.

إذا قمنا، بهذه الطريقة، بتقليل فئة الخيرات المستخدمة لتعريف العاقبية، سوف نحصل على ما أعتبره تمييزا أكثر أهمية بين العاقبية واللاعاقبية. لا يتوجب على كل تصنيف للمواقف الأخلاقية ألا يسمح بجعل أي موقف مشكوك في أمره، ولكن هناك ميزة في جعل كل المواقف معقولة إلى حد يجعلها مهمة.

جي.ب.ج.

*المطلقية، الأخلاقية؛ الفاعل، نسبية، أخلاقيا؛ علم الأخلاق الواجبي.

G.E.M. Anscombe, 'Modern Moral Philosophy', *Philosophy* (1958).

Thomas Nagel, *The View from Nowhere* (New York, 1986).

Derek Parfit, *Reasons and Persons* (Oxford, 1984).

Samuel Scheffler (ed.), *Consequentialism and its Critics* (Oxford, 1988).

Michael Slote, *Common-Sense Morality and Consequentialism* (London, 1985).

* **العقاب**. بحسبان أن العقاب يتضمن حرمانا قصديا لأشخاص من قبل ذي سلطة، وعلى اعتبار أن الحرمان نفسه عادة ما يكون مشابها للأذى الناتج عن الجريمة (الغرامة تشبه السرقة، السجن يشبه الاختطاف، الخ.) عادة ما يعتبر العقاب في حاجة إلى تبرير، خصوصا في الديمقراطية الدستورية المتلزمة نظريا بحماية الحقوق الإنسانية والاستقلال البشري. يمكن طرح تبرير إما بالإشارة إلى اعتبارات خارجية (عاقبية) أو بالإشارة إلى عوامل داخلية (جزائية).

في محاولة اعتبار القواعد السلوكية المعاقبية والجزائية على حد السواء، يبرر بعض المنظرين المعاصرين العقاب عبر تقسيم الموضوع بطريقة تعكس اقتدارات المشرّع والقاضي المثالي. هكذا يتعين الانشغال الأساسي في الإجابة عن السؤال التشريعي: لماذا يعاقب أصلا أي شخص، أو يقع تحت طائلة العقاب؟ المسألة الثانية في الواقع مسألة قضائية: لماذا يعاقب هذا الشخص بالذات، وبهذه الطريقة بعينها؟

تتعين أفضل طريقة لإجابة السؤال الأول في سرد المنافع التي يكتسبها المجتمع (الأسرة، المنظمة، السياسة المدنية) بجعل العقاب نسقا رادعا عاما ومستديما يشكل باعثا لا غنى عنه للانصياع للقانون. بقدر ما يفهم تبرير العقاب على هذا النحو، فإنه بطبيعته قصدي، ذو نظرة إلى الأمام وعاقبي (رغم أنه ليس بالضرورة نفعيا).

بافتراض قيام مثل هذا النسق، بمختلف مناصبه (قضاة، محامي دفاع) وقواعده (الجرائم والعقوبات تحددها قوانين صادرة، التطبيق اللازم للقانون)، يكون عقاب شخص ما مبررا بقدر ما تضع قواعد النسق قيودا مناسبة على المحاكم وإصدار الأحكام وتطبق بطريقة صحيحة على الحالة الفردية المعنية. من الأمور المركزية نسبة إلى هذه القواعد الإجراءات التي يقر وفقها أن المتهم مدان بالجريمة وفق أدلة مناسبة قوّمت بطريقة محايدة. حين يفهم إلحاق العقاب على هذا النحو، سوف ينظر ضرورة إلى الوراء (يؤسس على اتهام وإدانة المتهم) ومن ثم يعد جزائيا على نحو معقول.

غير أن الجزاء حين يفهم بهذا المعنى الضيق يقصر عن أداء دوره في نظرية جزائية متكاملة كتلك التي يقول بها كانت أو هيجل. إنهما يركنان إلى مفاهيم جزائية ليس فقط لتحديد من يتوجب عقابه، بل أيضا لتحديد العقاب الذي يستحقه والأساس العقلاني لنسق العقاب في المقام الأول. العقاب المستحق عند نصير النزعة الجزائية يتكافأ (كما في *lex talionis*) أو على الأقل يتناسب مع شدة أذى الجريمة واستحقاق المعتدي للوم. الأساس العقلاني لنسق العقاب أن العدالة تشترط إلحاق الأذى بالمخطئين. غير أن مسألة إمكان الدفاع عن مثل هذا المبدأ القبلي على حساب مبادئ بديلة (عادة ما تكون عاقبية) مسألة فيها جدل.

من المرجح أن تكون غايات أو مقاصد أي نسق عقابي متعددة ومختلفة، منها تسويغ القانون، ردع الجريمة، وإعادة تأهيل المعتدي. عادة ما تركز المناظرات الفلسفية المتعلقة بالعقاب على تحديد الهدف الذي يتوجب أن يحظى بالأولوية وحول السبب الذي يبرر تلك الحظوة. وكما يلحظ فردريك نيتشه بعين ثاقبة «فإن العقاب محدد أكثر مما يجب من قبل منافع من كل نوع» (*Genealogy of Morals*, II. 14). لكنه يخفق في ملاحظة أن جدول الجزاءات ـ الترتيب الفعلي للجرائم المؤسس على فداحتها وعقوبات مرتبة وفق شدتها ـ محدد أقل مما يجب من قبل كل نظرية عقابية. يحق للنظرية ذات الشقين التي سبق لنا وصفها أن تزعم أنها توفر أفضل تبيئة للمبادئ المتنوعة المتعلقة، لكنها لا تطرح حلا لهذه الإشكالية.

هـ.أي.ب.

*الإعدام، عقوبة؛ الاستحقاق.

R.A. Duff, *Trials and Punishments* (Cambridge, 1986).

David Garland, *Punishment and Modern Society: A Study in Social Theory* (Chicago, 1990).

Ted Honderich, *Punishment: The Supposed Justifications* (Cambridge, 1989).

C.L. Ten, *Guilt and Punishment* (Oxford, 1087).

* **العقد الاجتماعي.** وسيلة متخيلة يقوم عبرها أفراد متخيلون بالقدر نفسه، يعيشون بشكل منعزل (أو ربما في أسر نووية)، دون حكومة، دون تقسيم مستقر للعمل، أو علاقات استبدال موثوق بها، دون أحزاب، روابط، تجمعات، أو جمعيات من أي قبيل، بتشكيل مجتمع، بحيث يقبلون حدا أدنى من الإلزامات تجاه بعضهم بعضا أو يوشكون بعد ذلك على إلزام أنفسهم بسيادة سياسية بمقدورها فرض تلك الإلزامات. العقد كينونة فلسفية متخيلة طورها منظرون محدثون مبكرون لتبيان كيف يؤسس *الإلزام السياسي على *الموافقة الفردية ـ أي على قبول يقره الأفراد العقلانيون إذا قدر لهم أن يختبروا الحياة دون إلزام أو حكم سلطوي. لجعل هذه الموافقة المتخيلة معقولة، يتوجب على المنظّر أن يحدثنا بقصة عما يسمى عادة وضع الطبيعة، أو الوضع الاجتماعي الذي مر به الجنس البشري قبل أو في غياب السلطة السياسية. وبشكل عام، كلما كانت القصة أكثر إرعابا (حيث تشكل قصة هوبز عن «حرب الجميع ضد الجميع» الحالة الحدية)، كان النظام السياسي الذي يقره العقد أكثر سلطوية ـ إذا لا يتصور أن يقوم الناس العقلانيون بالموافقة على حكم استبدادي أو مطلق إلا فرارا من شيء أسوأ. إنهم يقبلون حكم الأسد تنكبا لمملكة الذئاب. ثمة سياسة أكثر ليبرالية أو ديمقراطية تنجم عن قصة أقل إرعابا (كما في كتاب جون لوك *Second Treatise of Government*) أو عن استبعاد كل القصص: صنّاع القرار العقلاني في *الموقف الأصلي عند جون راولز تنكر عليهم كل دراية بمصالحهم الفعلية ومن ثم بتنافسهم أو تعاونهم الماضيين. لكن افتراض أنهم ليسوا مغامرين أو مخاطرين ربما يؤدي الغرض الذي تحققه القصة الأقل إرعابا.

طوّرت فكرة العقد الاجتماعي لأول مرة في القرن السابع عشر، ولا ريب أنها تدين بشيء إلى الثقافة الدينية السائدة في ذلك العصر. لقد عمل الاهتمام الذي تجدد بالتوراة العبرية والنفع السياسي واللاهوتي الذي حققه العهد الإنجيلي للكتّاب البروتستنت على تعزيز اتفاق مؤسّس. تمت مواجهة معظم إشكاليات العقد النظرية أول مرة في لاهوت العهد. هل عقد العهد على طاعة قانون الله بين كل فرد والله (سلسلة من الاتفاقات العمودية)، أم تراه عقد بين كل فرد وكل فرد آخر (سلسلة أطول بكثير من الاتفاقات الأفقية)؟ ما شروط الله، لو كان طرفا؟ هل العهد مشروط أم غير مشروط؟ ما الأفعال المضمونة من قبل عدم أداء الله أو الإنسان؟ في صياغة دنيوية، تثير هذه الأسئلة محاجات حول هوية من يلزمه العقد، وهوية ما هم ملزمون به، وماهية ما يشكل خرقا، وكيفية فرض العقد وهوية من يقوم بفرضه.

ربما يكون أهم مزاعم نظرية العقد الاجتماعي أن المجتمع السياسي مكوّن إنساني ـ حتى لو أن هناك ضرورات نشأت في وضع الطبيعة، أي ضرورات «طبيعية» قادتهم إلى هذا المكون ـ وليس نموا عضويا. ليس هناك جسم سياسي بل هذا المكون فحسب، الذي

صنع في زمن (متخيل) وهو عرضة من حيث المبدأ لإعادة التكوين. هكذا تستبدل مجازات التصميم والبنية المختلطة بمجاز الجسم. لقد اقترح روسو بداية الطبيعة المزدوجة لنظرية العقد حين أقر أن الإنسان في آن «صانع» و«مادة» الثروة المشتركة. إنه الصانع لأن العقد الاجتماعي يرتهن بموافقته الطوعية، وهو المادة لأن محتوى العقد، الترتيبات السياسية والاجتماعية التي يقرها، صممت (من قبل من؟) لتشكيل سلوكه والتحكم فيه. إن صياغة جان جاك روسو للمحاجة مشابه: أعضاء الحكومة التي شكلت من جديد سادة (المواطنين) ورعايا، يحكمون ويُحكمون في الوقت نفسه.

ر.ب.م.

John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass., 1971).

Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract* (1762).

*** الاعتقاد.** حالة ذهنية تمثيلية بطبيعتها تشكل القضايا محتواها وهي متضمنة، فضلا عن العوامل الدافعية، في توجيه السلوك الطوعي والتحكم فيه. (*التفكير، *الموقف القضوي؛ *التمثيل). غالبا ما يعد الاعتقاد (الفكرة)، سيما في فلسفة العقل، الحالة المعرفية الأولية؛ الحالات المعرفية والإرادية الأخرى (مثال المعرفة، الذاكرة، القصد) إنما تولّف بين الاعتقاد وعوامل أخرى (من قبيل الصدق والتبرير في حالة المعرفة).

حين نشير إلى المعتقدات ـ إلى اعتقاد تد بأن الثلج أبيض مثلا ـ قد نشير إلى حالة ذهنية مفردة تنتاب صاحب الاعتقاد (حالة ذات محتوى)، أو إلى المحتوى القضوي نفسه ـ شيء أشبه ما يكون بالمعنى بحيث إنه لا يموضع في المعتقِد. في الحالة الأولى، اعتقاد تد بأن الثلج أبيض مغاير لاعتقاد توم بأن الثلج أبيض، فهما يحدثان في رأسين مختلفين. وفق المعنى الثاني، ليس ثمة فرق بينهما، فما اعتقده تد وتوم (المحتوى القضوي لمعتقديهما) واحد في الحالين.

تتضمن الاعتقادات توظيف *المفاهيم. ليس بمقدور المرء أن يعتقد أن شيئا ما بقرة ما لم يفهم ما تكونه البقرة، وما لم يحتز بهذا المعنى على مفهوم البقرة (لكن لا هذ يتطلب فهمه كلمة «بقرة»). وبالطبع، بمقدور المرء أن يحصل على معتقدات تتعلق بالبقر (وهذه تسمى معتقدات *de re أو المعتقدات التي تشير إلى أشياء) دون أن يعرف ما تكونه البقرة. قد يعتقد المرء أن ذلك الحيوان، الذي تراه، مرقط، وإذا تصادف أنه بقرة، فإنه يعتقد بخصوص تلك البقرة أنها مرقطة. غير أنه لا يستطيع أن يعتقد بخصوص البقرة (أو أي شيء آخر) أنها بقرة (هنا ترد كلمة «بقرة» فيما يسمى بالموضع الملتوي أو المبهم إشاريا) دون أن يفهم ما تكونه البقرة. على اعتبار إمكان أن تظل المفاهيم متمايزة رغم تماهي ما تشير إليه، فإن أوصاف المعتقدات *قصدية بطبيعتها.

تتموضع بعض المعتقدات (تسمى «معتقدات مركزية») في طليعة الوعي، بأن تكون أشياء يفكر فيها المرء في اللحظة الراهنة. معتقدات أخرى تتموضع في موضع آخر. إنك لم تكن تفكر بوعي منذ لحظة في أن سان فرنسيسكو تقع في كاليفورنيا، حتى ولو حدث أن علمت بهذا الأمر في وقت مضى (حين كنت تتعلم الجغرافيا مثلا). على ذلك يصدق الحكم بأنك تعتقد أن سان فرنسيسكو تقع في كاليفورنيا، حتى في اللحظات التي لم تكن تفكر فعليا في هذا الأمر. ثمة معتقدات يبدو أنها تتخذ مواضع تظل أكثر نأيا عن الوعي، رغم أنها تظل تشكل جزءا من خلفياتنا. حتى إذا لم تفكر إطلاقا فيما إذا كانت السلاحف ترتدي ملابس خاصة بالنوم، يبدو أننا نستطيع أن نقر محقين أنك تعتقد أن السلاحف لا ترتدي مثل هذه الملابس حتى خلال الفترة التي لم يتركز انتباهك على هذه المسألة.

توظف المعتقدات، صحبة حالات ذهنية أخرى (الرغبات، المخاوف، والمقاصد) بوصفها *مبررات للفعل. لذا يتوجب تمييز المعتقدات عن مجموعة متنوعة من التمثيلات الداخلية التي تتحكم في الاستجابات الانعكاسية وسائر السلوكيات غير القصدية. ثمة فرق بين إغلاقك عينيك كاستجابة انعكاسية لحركة فجائية (وهي استجابة تتحكم فيها تمثيلات داخلية لحوادث قريبة) وإغلاقك عينيك قصدا (لتجنب إصابتهما) والمعتقدات (أن إصبع أحدهم في طريقه إلى عينك).

ثمة مذهبان متباينان في طبيعة محتوى الاعتقاد. يقر أشياع النزعة الفردانية (التي تسمى أحيانا بالسولبسية) أن محتوى الاعتقاد (ما نعتقده حين نعتقد أمرا ما) يتبع بيولوجيا أعصاب المعتقِد. الفردان غير المتمايزين فيزيقيا غير متمايزين سيكولوجيا، ما يستوجب احتيازهما على المعتقدات نفسها. خصوم الفردانية، في المقابل، يقرون أن محتوى الاعتقاد محدد جزئيا على الأقل من قبل بيئة المعتقِد. يمكن للفردين المتماهيين فيزيقيا أن يحتازا على معتقدات متغايرة. ثمة صيغة لهذا المذهب الأخير تقر أن سياقات الشخص الاجتماعية ـ التي تشتمل على السياقات اللغوية ـ تثبّت محتوى ما يعتقده.

جي.جي.م.

**السببية الذهنية؛ فضائل الرأي؛ الحكم.

L.R. Baker, *Saving Belief* (Princeton, NJ, 1987).

A. Phillips Griffiths (ed.), *Knowledge and Belief* (Oxford, 1967).

A. Woodfield (ed.), *Thought and Object* (Oxford, 1982).

*** الاعتقاد، علم أخلاق.** مجموعة من القواعد توظف في تقويم الحالات الظنية (الاعتقادات، الشكوك، الخ) بسبل مشابهة لتقويم الأفعال (القتل، الكذب، الخ.) عبر قواعد الأخلاق العادية. يفترض هنا أن الأوضاع الظنية طوعية بمعنى ضعيف على أقل تقدير. ثمة نوعان من أشياع علم أخلاق الاعتقاد: (1) الابستمولوجيون الذي يرون أنه يتوجب أن تقتصر الإشارة إلى الاعتبارات الابستمولوجية (الشاهد الحسي، الاتساق المنطقي، الخ)، و(2) البراجماتيون الذي يقولون بأهمية بعض الاعتبارات غير المعرفية (من قبيل إنقاذ حياة شخص). من ضمن الابستمولوجيين، و.ك. كليفورد الذي يقر مذهبا متطرفا مفاده أنه لا يحدث إطلاقا أن يحق لنا اعتقاد قضية دون قرائن مناسبة. أما ر.م. تشزم، فيعد ابستمولوجيا معتدلا، فهو يرى أن لدينا حقا في اعتقاد أية قضية طالما لم يستبن تناقضها بداهة.

لدى البراجماتيين أيضا رؤى معتدلة بدرجة أو أخرى. يتوجب على الاعتبارات البراجماتية: (1) أن تقتصر على تحديد التخيّر الاعتقادي في حال تعادل قرائن الاعتبارات الابستمولوجية المدللة والداحضة أو حال عوز الشواهد كلية، أو (2) أن تبطل أرجحية الشاهد. في مناسبات مختلفة، يدافع و. جيمس عن هذين النوعين من البراجماتية.

ب.هـ.هـ.

*الفضائل الظنية.

Jack W. Meiland, 'What Ought we Believe? or, The Ethics of Belief Revisited', *American Philosophical Quarterly* (1980).

*** الاعتقاد – في.** ثمة نوعان أساسيان من «الاعتقاد ـ في»، ليس بالمقدور ترجمة أي منهما عبر «الاعتقاد ـ أن». وفق المعنى الأول، يقوم «الاعتقاد ـ في» بوظيفة إطرائية (نحن لا نعتقد في عدم كفاءة، أو غدر،.. الآخرين، إذا ما استثنينا السياقات التهكمية). في حالة الكينونات (ولكن ليس في حالة التجريدات من قبيل الأوضاع المثالية)، يتطلب هذا الاستخدام لـ «يعتقد ـ في» وجود الكينونة المعتقد فيها. وفق المعنى الثاني، «يعتقد ـ في» تلحظ وتنكر في آن زعما بالوجود: «غالبا ما يعتقد الأطفال في بابا نويل»، «يعتقد جيمس في العرافين»، الخ. إذا استثنينا الدين، استخدام هذا المعنى لـ «أعتقد ـ في» في صيغة المتكلم نادرة، وهو يتضمن تسليما بالحاجة إلى تبرير الزعم الوجودي المتضمن. يبدو أن ذات العبارات التي يتم عبرها الزعم *بالاعتقاد في الله تميط اللثام عن الحاجة إلى تبرير ذلك الاعتقاد.

جي.جي.م.

H.H. Price, *Belief* (London, 1969).

*** اعتقد هذا كي أفهم** (credo ut intelligam). ترد هذه العبارة في الفصل الأول من كتاب أنسلم *Proslogion* المشتمل على برهانه الشهير، الذي يعرف *بالبرهان الأنطولوجي على وجود الله. يضيف أنسلم أنه في غياب الإيمان، يصبح الفهم مستحيلا. هذا مذهب راق لكارل بارث ولكل من يعتبر العقل، الذي لا يستقبل عونا من الله، عاجزا عن اكتشاف أي شيء عن الله.

سي.جي.ف.و.

Karl Bath, *Anselm: Fides Quaerens Intwllactum* (London, 1960).

*** اعتقد هذا لأنه غير معقول** (credo quia absurdum est) هذا اقتباس غير دقيق من عمل ترتوليان *De carne christi* وهو نقد عنيف لمارسيون الغنوصي الذي رام الخلاص من التناقض البادي في الاعتقاد أن الله أصبح إنسانا. يرد ترتوليان غاضبا، بأن ذات فكرة استحالة تجسد الله في صورة بشر علامة على وجود فاعل إلهي.

غالبا ما يستشهد بهذا القول بطريقة غير متعاطفة للتعبير عن لاعقلانية الاعتقاد الديني.

ج.ب.م.

*برهان الخلف.

Bernard Williams, 'Tertullian's Paradox', in A. Flew and A. MacIntyre (eds.), *New Essays in Philosophical Theology* (New York, 1955).

*** العقل.** لديك عقل إذا كنت تفكر، تدرك، أو تشعر. عقلك مثل حياتك أو وزنك، فهو صيغة مجردة لخاصية ليست مثيرة للمشاكل. حين نعتبر العقول أشياء بذاتها، ذات أجزاء كما لو أنها ممتدة مكانيا وباستمرارية عبر الزمان كما لو أنها أشياء مادية، فإن القضايا تثار. إنها تصبح مثل النفوس أو الأرواح. لكننا لسنا ملزمين باعتبار العقول أشياء. قد تكون جوانب لأشياء أخرى، من قبيل الأشخاص (عادة ما يكون للأشخاص أطوال وأوزان وعقول) أو جوانب من حيوات الأشخاص. أيضا نستطيع أن ندرس العقول بقدر ما نستطيع دراسة التفكير، الإدراك، والشعور. لكن هذا علم نفس.

ترد مفاهيم التفكير، الإدراك، والشعور ضمن مجموعة كبيرة من المفاهيم، تشتمل مثلا على التذكر، الحب، الأمل، التي يلتقطها المرء في طفولته حين يكتسب مفهومه الثقافي للعقل. يختلف القائمون على علم نفس النمو بخصوص ما إذا كان هذا المفهوم نظرية اعتباطية تماما يمكن أن تختلف في جوانب أساسية من ثقافة إلى أخرى، أو ما إذا كان ثمة مفهوم أساسي في التفكير في العقل يميل إليه البشر على نحو محتم. سوف يناظر هذا المفهوم الأساسي ما قام بعض دعاة الوظيفية في فلسفة العقل، من أمثال بتنام وفودر، بالمصادرة عليه بوصفه مجموعة من الارتباطات الضرورية القائمة بين المعتقدات، الرغبات، الذكريات وأوضاع أخرى، التي تميز العقل: العقل هو أي شيء أكان بشريا أو حيوانيا أو من خارج الأرض، يحتاز على أوضاع ترتبط على النحو الذي يصفه المفهوم الأساسي.

حتى لو كان هناك مفهوم أساسي في العقل، قد يكون مخطئا. الحقائق العصبية المؤسسة المتعلقة بعلة سلوكنا بطرق نصفها بأنها تفكير، إدراك، شعور قد تكون مختلفة جدا عن تحديدنا لها بألفاظ جارية أو عبر «علم نفس الدارج» إلى درجة تجعل اعتبار البشر كائنات تحتاز على عقول اعتبارا مضللا بطريقة إيجابية. هذا موقف المادية الإقصائية، التي ارتبطت بفيرابند، روتر، باتريشيا، وبول تشرشلاند. غير أنها ليست محقة بشكل بيّن تماما. ثمة أعمال فلسفية وعلمية كثيرة نحتاج للقيام بها لمعرفة أين تكمن الإجابة الصحيحة.

إذا كانت العقول جوانب حقيقية عند البشر، فقد يتكون هناك أنواع من هذه الجوانب لا يسهل وصفها عبر مفاهيم يومية من قبيل التفكير، الإدراك، والشعور. مثال ذلك، قد تكون هناك عملية لاواعية يمكن وصفها كأفضل ما يكون الوصف بلغة التحليل النفسي. قد يخبرنا علم النفس، التحليل النفسي وفروع معرفية أخرى بأشياء عما نسميها عقولا ليست متوفر للحس المشترك أو للاستبطان. بالتوكيد أن إحدى النتائج التي يبدو أنها تنبثق عن علم نفس الإدراك المعرفي، في أعمال نسبت وروس مثلا، مفادها أن التفسيرات التي يطرحها الناس للأسباب التي جعلتهم يقومون بما قاموا به غالبا ما تكون أكثر خطأ مما يحسبون. بصرف النظر عن العوائق التي تواجهنا في الدراية بما نفكر أو نشعر، فإن العوائق التي تحول دون معرفتنا بسبب قيامنا بالتفكير والشعور تبدو أصعب بكثير. بطريقة ما، قد لا يكون هذا أمرا مفاجئا، فالأسباب التي تجعلنا نفكر أو نشعر تشتمل بالتوكيد على علل كثيرة لا يعيها المرء إطلاقا.

الراهن أن أحد مصادر الانطباع الخاص بحرية الإرادة قد يكون عمى الوعي عن علل الفكر والشعور.

أي.م.

*الوعي، قابليته للرد؛ العقل، سنتاكس، وسيمانتكس؛ السايك؛ الثنائية؛ العقل ـ الجسم، إشكالية؛ الإقصائية، المادية؛ الحرية؛ الوظيفية؛ النفس.

D.C. Dennett and R. Hofstadter, *The Mind's I* (New York, 1981; Harmondsworth, 1982).
Henry Wellman, *The Child's Theory of Mind* (Cambridge, Mass., 1990).

*** العقل [الذهن].** «الملكة» البشرية العامة أو القدرة على السعي وراء الحقيقة وحل المشكلات، وهو يختلف عن الغريزة والخيال والإيمان في أن نتائجه جديرة بالثقة فكريا ـ إلى أحد أنه يعد عند *النزعة العقلانية ضروريا وكافيا للحصول على *معرفة. رغم أن مسألة التمييز بين العقل والانفعال وبين العقل والخبرة قد قتلت بحثا، فإن الزعم بأن الخاصية المميزة للكائنات البشرية (جوهر البشر) يظل قويا.

أي.بيل.

*التفكير الاستدلالي؛ العقلانية؛ الاستنتاجية؛ أكياس هواء الفلسفة.

Nicholas Rescher, *Rationality: A Philosophical Inquiry into the Nature and Rationale of Reason* (Oxford, 1988).

*** العقل، إشكاليات فلسفة.** تعد الإشكاليات الفلسفية المتعلقة بالعقل من ضمن الإشكاليات الفلسفية الثابتة، ويرجح أن تكون أكثر القضايا التي واجهتها الفلسفة مدعاة للإرباك وإثارة للتحدي.

1.تحديد خصائص الذهني. نواجه وجها لوجه إحدى القضايا حين نحاول طرح ترسيم ابتدائي لمجال الذهني. يبدو أن الحوادث أو الأوضاع الذهنية تندرج تحت نوعين عامين. واحد يتكون من النوعيات الفردية أو *«qualia» الحسية من قبيل الألم والأكال، الألوان والإحساسات اللمسية، وخزات الجوع، الصور التلوية، وما شابه ذلك؛ بينما يشتمل الآخر على أوضاع تتضمن محتوى («ميولا قضوية» أو «أوضاعا قصدية») من قبيل الاعتقاد أن جبل افرست هو أطول الجبال، تمني أن يفوز فريق المدينة في مباراة كرة القدم، وتذكر المرء رقم هاتفه. (يبدو أن بعض الأوضاع الذهنية، مثال الانفعالات والإدراكات الحسية، تحتاز في آن على محتوى وجانب حسي، مثال شعورك بالضيق لأن رحلتك الجوية ألغيت، ملاحظة أن إشارة المرور قد أصبحت لتوها حمراء.) غير أنه ليس من السهل أن نجيب عن السؤال التالي: ما الخاصية أو الخواص

المشتركة بين الظواهر التي تنتمي إلى هذين النوعين والتي تجعلها ذهنية؟ ما المشترك بين الاعتقاد والأكال الذي يجعل كل منهما ذهنيا؟

قد نقول، مع ديكارت، إن معرفتك أنك في أحد تلك الأوضاع تعد بمعنى ما «مباشرة» وتحمل نوعا من السلطة الخاصة بالمتكلم. غير أنه عادة ما يشار إلى أن الناس غالبا ما تكون لديهم معتقدات ورغبات ليسوا على وعي بها، ناهيك عن أن يكونوا «واعين بها على نحو مباشر»؛ كما أن البحث في سيكولوجيا الإدراك المعرفي بيّن أن كثيرا من معالجتنا الحسية للمعلومات ليست في متناول الذات إطلاقا. فضلا عن ذلك، جادل البعض بأنه قد تكون هناك إحساسات، مثل الآلام، لا يدركها المرء حين يخوض معركة أو يكون منهمكا في نشاط آخر. هل نستطيع إذن أن نقول، مع برنتانو، إن *ذهنية الظواهر الذهنية إنما تكمن في *قصديتها ـ كونها «حول» أو «موجهة شطر» موضوع ما؟ هكذا يكون اعتقادك بأن جبل افرست هو أطول الجبال اعتقاد حول جبل افرست وموجه شطره. يمكن لنا أيضا أن نقول إن فكرك يحتاز على جبل افرست بوصفه «موضوعه القصدي». غير أنه من غير الصعب، إن لم نقل إنه من غير المتسق، أن نعتبر الألم أو الأكال «حول» أو «موجه شطر» أي شيء. قد تكون هناك مقاربات أخرى ممكنة لهذه المسألة، لكن إشكالية تشكيل «معيار ملائم للذهني» لم تحل بعد.

2.إشكالية العقل ـ الجسم. بمعنى واسع، تعد إشكالية طرح تصور في منزلة العقل في عالم مادي أساسا متمادة مع فلسفة العقل. بمعنى أضيق، هي إشكالية تفسير علاقة الذهنية بالطبيعة المادية لوجودنا. إننا نعرف من الخبرة اليومية المألوفة ومن الملاحظات العلمية والطبية، أن الظواهر الذهنية مرتبطة ناموسيا بمختلف العمليات المادية المحددة التي تجري في الجسد، كما أن البحث الفسيولوجي العصبي يبيّن على نحو مقنع أن حياتنا الذهنية تتوقف كلية على عمليات جهازنا العصبي المركزي. ولكن هل يرتهن الذهني بالمادي ويستقل عنه في الوقت نفسه؟ وإذا كان ذلك كذلك، ما طبيعة هذا الارتهان؟ أم أن الذهني نوع فرعي من المادي؟

تقر *ردية العقل ـ الجسم، أو *فيزيقانية ـ النمط، أن الخواص أو الأنواع الذهنية يمكن تحديدها رديا أو قابلة لأن ترد إلى خواص أو أنواع مادية. تماما كما أن البحث المادي قد بيّن أن الضوء ليس سوى شكل من أشكال الإشعاع الكهرمغناطيسي، فيما يجادل أنصار الردية، سوف يتمكن البحث الفسيولوجي ـ العصبي من تبيان (ولعله قد بيّن) أن الأمل مجرد وضع عصبي من نمط بعينه. غير أن هذه الرؤية لم تكن رائجة في العقدين الأخيرين على أقل تقدير. تقر *الوظيفية، التي ظلت مؤثرة منذ نهاية الستينيات، أن الأنواع الذهنية ليست أنواعا مادية، بل «أنواع مادية» تحدد عبر دورها السببي نسبة إلى مدخلات حسية، ومخرجات سلوكية، وأوضاع ذهنية أخرى. الألم وفق هذا المذهب وضع داخلي للكائن العضوي ينتج عادة تهتك في الأنسجة ويسبب آثارا من قبيل الإجفال والأنين، وشعورا بالإزعاج ورغبة في التخلص منه. غير أن وضع الخواص الوظيفية الأنطولوجي، خصوصا وضعها بوصفها قوى سببية، ظل أمرا محيرا؛ ثمة شكوك جادة أثيرت حول ما إذا كانت الخاصية الحسية أو النوعية للذهنية قابلة لأن تفهم عبر المقاربة الوظيفية. آخرون يرون أنه يتوجب صياغة إشكالية العقل ـ الجسم باعتبارها مسألة *«تعويلية» أي عبر الزعم بأنه يستحيل وجود كينونتين أو عالمين متشابهين تماما في كل الجوانب المادية لكنهما يختلفان في بعض الجوانب الذهنية. غير أنه قد يجادل بأن التعويلية تعوز بهذا المعنى المحتوى الذي يكفي لجعلها نظرية تامة في علاقة العقل بالجسم؛ لعل هذا يستبان في الحقيقة البادية التي تقر أن الرديين والوظيفيين وحتى أنصار الفينومينولوجيا المصاحبة ملتزمون بقيام تعويلية بين العقل ـ الجسم. هناك أيضا البديل *الإقصائي: الذهنية، مثل افتراضات النظريات العلمية من قبيل الفلجستون والبخر المغناطيسي اللامرئي، سوف تنبذ من مذاهبنا الأنطولوجية بمجرد أن يقوم فهمنا العلم ـ عصبي للطبيعة البشرية بإحراز تقدم محتم.

3.السببية الذهنية. الاصطدامات التي تحدث مع مسطحاتنا الحسية تسبب إحساسات وإدراكات حسية، تجعلنا بدورها نقوم بتشكيل معتقدات حول البيئة المحيطة بنا. رغباتنا وحاجاتنا، بالتنسيق مع معتقداتنا بخصوص العالم، تجعلنا نحرك أطرافنا بطرق مناسبة. يبدو أن *السببية الذهنية ـ أي العلاقات السببية المتضمنة لحوادث ذهنية بوصفها أسبابا أو نتائج ـ حقيقة لا سبيل لإنكارها عن خبرتنا اليومية. فضلا عن ذلك، فإنها تبدو أساسية نسبة إلى مفهومنا لأنفسنا بوصفنا كائنات فاعلة ومدركة معرفيا: للحصول على معلومات عما يحيط بنا، يتوجب أن تكون إدراكاتنا الحسية ومعتقداتنا مسبّبة بطريقة مناسبة من قبل حوادث محيطة، كما أن الشخصية الحقيقية تتطلب قدرة نوايانا وقراراتنا

على جعل أطرافنا تتحرك بحيث نغير ترتيبات الأشياء من حولنا.

ثمة صعوبة أساسية تواجه *الثنائية الديكارتية التفاعلية بين الجواهر الذهنية والمادية تتعين في عجزها عن تفسير إمكانية حدوث سببية ذهنية. كيف يتأتى لجوهر لامادي صرف، خارج المكان الفيزيقي كلية، أن يؤثر في حركة حتى جزيء مفرد؟ بأية آلية يحدث هذا الانتقال الإعجازي للتأثير السببي؟ فضلا عن ذلك، ثمة سبب يدعونا للاعتقاد بأن المجال الفيزيقي مغلق سببيا، بمعنى أن يتوجب ألا يأخذنا تتبع سلسلة سببية بدأت بحدث فيزيقي خارج المجال الفيزيقي. إنكار هذا إنما يعني إنكارا مبدئيا لإمكان استكمال النظرية الفيزيقية الخاصة بالعالم الفيزيقي. لذا وجد البعض أن الفينومينولوجية المصاحبة بديل مغر: الظواهر الذهنية مسببة من قبل ظواهر مادية (يفترض أن تكون عصبية)، لكنها هي نفسها مجرد «ظواهر مصاحبة» لا تحتاز بذاتها على أية قوى سببية. إنها أشبه ما تكون بظل أو شفق العمليات العصبية.

غير أن هناك صعوبات تواجه تتميز بمواجهتها *الفينومينولوجية المصاحبة. من جهة لا يتضح أن السببية من الفيزيقي إلى الذهني أسهل على الفهم من السببية من الذهني للفيزيقي. من جهة أخرى، وهذا أهم بكثير، سلب الذهني من القوى السببية يعارض تقريبا كل ما نعرفه عن الذهنية ـ أي عن أنفسنا. لقد بدا لكثيرين أن القول إن معتقداتنا ورغباتنا لا تتعلق إطلاقا بأفعالنا لا يقل غرابة عن القول إنه كان للحضارة البشرية أن تتطور على النحو الذي تطورت عليه حتى لو لم يكن للبشر فكر واع.

السببية الذهنية صيغة مبسطة من *الردية، فهي تماهي بين الذهني والعمليات الفيزيقية، وهذا يعني أن السببية الذهنية مجرد نوع من السببية الفيزيقية. لكن الردية لم تعد منذ فترة بديلا رائجا. الفيزيقانية اللاردية، التي يمكن أن نجادل بأنها العقيدة الراهنة فيما يتعلق بإشكالية العقل ـ الجسم، تواجه صعوبات كأداء: إذا كان المجال الفيزيقي مغلقا سببيا، كما يرى كل الفيزيقانيين الجادين، فكيف يتسنى للذهني، الذي هو متميز على نحو غير قابل للرد عن الفيزيقي، أن يتدخل سببيا في العمليات الفيزيقية؟ إن السببية الذهنية ترتبط بشكل وثيق بإشكالية العقل ـ الجسم، وهي تظل مسألة مركزية في الجدل المستمر حول طبيعة العقل.

4.القصدية. تساءل فتجنشتين: «ما الذي يجعل صورتي عنه صورة عنه؟» كثير من الأوضاع الذهنية، بما فيها المعتقدات، الرغبات، وأوضاع أخرى ذات أهمية مركزية، «قصدية» بالمعنى الذي يريده برنتانو ـ أي أنها «حول» أو «موجهة شطر» موضوع ما. وكما سبق أن رأينا، فإن برنتانو يزعم بأن القصدية هي الخاصية المميزة للذهنية. لقد ركز الجدل الخاص *بالقصدية خلال هذا القرن (خصوصا في أعمال ر.م. تشزم) على طرح تعريف دقيق للقصدية. لكن الذهنية ليست الظاهرة الوحيدة التي تحتاز على قصدية؛ لكلماتنا وجملنا دلالات ويمكن أن تشير أو تكون حول أشياء. من شأن هذا أن يثير سؤالا عميقا: هل تعد قصدية العقل أكثر أساسية أو ذات أسبقية على قصدية اللغة، أم أن العكس هو الصحيح؟ أيضا هناك السؤال المتعلق بكيف يكون بالإمكان الإشارة إلى أشياء ليست موجودة. بيّن أننا نستطيع أن نحتاز على أفكار عن وحيد القرن ومخاوف من الأشباح، ولكن كيف يتسنى لأفكارنا أن توجه نفسها شطر أشياء لا توجد أصلا؟

بيد أن مركز النقاش تحول في الآونة الأخيرة إلى مشروع «طبعنة» القصدية. من المفيد أن نميز بين إشكاليتين هنا: إشكالية «القصدية الإشارية» (أو إشكالية *المشار إليه، باختصار) وإشكالية «قصدية المحتوى» (إشكالية *المحتوى). الأولى هي الإشكالية التي راجعناها لتونا، أي طرح تصور في الشروط التي تشير فيها الفكرة أو التعبير، أو يكون حول موضوع ما. الثانية هي إشكالية تحديد الشروط التي يحتاز فيها الوضع الذهني على «المحتوى» أو «الدلالة» المحددة التي يحتاز؛ أي ماذا في اعتقادك بأن الثلج أبيض يجعل محتواه أن الثلج أبيض، أو يجعله يمثل الوضع الخاص بكون الثلج أبيض. عادة ما يقر القيد الطبائعي في هذا السياق أنه يتوجب على أي مذهب ملائم في القصدية الإشارية أو قصدية المحتوى أن يصاغ دون استخدام أي مفهوم قصدي، بأي من ذينك المعنيين اللذين ميزنا بينهما، لم يسبق تحليله (مثال فريجه الخاص «باستيعاب» القضية الذي يعد قصديا). كان النهج الوظيفي النهج الأكثر رواجا في تطوير مذاهب طبائعية في القصدية. إن النظرية الإشارية السببية تحاول تفسير «س يشير إلى ص» عبر علاقة سببية مناسبة تقوم بين س وص؛ أما النظرية السببية في المحتوى فتحاول تحليل «الشخص ش يحتاز على الاعتقاد ع» عبر علاقة سببية أو قانونية بين اعتقاد ش والوضع الذي تمثله ع. لقد طرحت الكثير من التصورات المهمة، لكن الموقف يظل مائعا ومضطربا.

من بين الإشكاليات المتعلقة بالمحتوى التي

حظيت مؤخرا بالكثير من الاهتمام إشكالية *خارجانية المحتوى. هذه هي الرؤية التي اقترحها هلري بتنام، تيلر برج وآخرون، والتي تقر أن العوامل الفيزيقية والاجتماعية الخارجية نسبة إلى الذات تقوم بدور حاسم في تحديد محتوى معتقداتها وسائر أوضاعها الذهنية. مثال ذلك، أنك تعتقد أن الماء رطب، في حين أن توأمك المطابق في *توأم الأرض، حيث يستعاض عن الماء (يد2 أ) دائما بمادة مختلفة لكنه لا سبيل لتمييزها ملاحظيا عن الماء، (س ص ع)، يعتقد أن س ص ع رطب، بدلا من أن الماء رطب. يبدو أن هذا الاختلاف في المحتوى لا ينشأ عن أي فرق فيزيقي أو ذهني داخلي بينك وبين توأمك، بل يرجع إلى اختلاف في البيئة الخارجية. ثمة نقاش حاد يدور حول تحديد مترتبات خارجانية المحتوى نسبة إلى قضايا من قبيل صحة *المادية، القوى السببية في الأوضاع الذهنية، سلطة المتكلم على أوضاعه الذهنية، وطبيعة السيكولوجيا بوصفها علما.

5.الوعي. يرجع الفضل إلى حد كبير في تجنب مسألة *الوعي أو التغاضي عنها على الأقل من قبل علماء النفس والفلاسفة معظم سني هذا القرن، وهذه حقيقة قد تبدو مفارقية، إلى تأثير *السلوكية و*الوضعية. إذ قد يتساءل المرء، كيف يتأتى نقاش أو دراسة الذهنية دون فحص الوعي؟ بيد أنه بسبب الوهن الذي طرأ على السلوكية، عاد الوعي بقوة في علم النفس المنظومي وفي الفلسفة، فظهرت أعمال فلسفية جادة وكثيرة في الوعي.

شاهت سمعة الوعي جزئيا بسب عزو خصائص بعينها مشكوك في أمرها إليه من قبل أنصاره وخصومه، مثال عدم قابليته كلية للوصف، متناوليته المباشرة والمعصومة عن الخطأ للذات في مقابل عدم متناوليته للشخص الغائب، وعدم قابليته للمقارنة بين الذوات. لقد بدا لكثيرين أنه لا سبيل، وفق هذه الخصائص، لدراسة الوعي وتفسيره علميا، والأسوأ من ذلك أنه لا سبيل للحديث عن مثل هذه الخبرات الخصوصية بلغة علنية. بقدر ما يتسنى لنا تعلم تعبيرات من قبيل «ألم»، «فكرة»، و«قصد» لإجراء اتصال بين الذوات، بقدر ما يستحيل على دلالاتها، فيما يجادل البعض، أن ترتهن بأشياء خصوصية تحدث في مسرح داخلي لا يكون في متناول أحد سوى شخص واحد. إذا صح هذا، ليس للآلام والأفكار، بوصفها خبرات خصوصية، أي دور في تفسير دلالة لفظة «ألم» أو «فكرة». هكذا أسقط اعتبار الوعي شيئا خصوصيا وذاتيا أساسا من الصورة، بحيث لم يعد له دور في خطابنا العلني، أكان هذا الخطاب لغة العلم أو اللغة الجارية في الحياة اليومية.

غير أنه يبدو أن كثيرا من أعمال سيكولوجيا الإدراك المعرفية الحديثة تكاد تفترض صراحة أن الأشخاص الذين تجرى عليهم تجارب نفسية يحتازون على نوع بعينه من الخبرة الواعية، من قبيل تدوير صورة بصرية بطريقة ذهنية. على ذلك، فإن الافتراضات المنهجية التي تحكم مثل هذه الإشارات إلى الوعي عادة ما تترك مبهمة ولا يصرّح بها، ونادرا ما تناقش مسألة تبريرها. ثمة موضوعان واسعان فيما يتعلق بالوعي في علم النفس: الأول، إلى أي حد يعد الوعي مفهوما تفسيريا مفيدا، يمكن للنظريات النفسية أن تصاغ عبره لتفسير بيانات مجالها، والثاني، ما إذا كان بالمقدور تفسير الوعي نفسه علميا. انقسمت الآراء حول هذين المسألتين. يظل هناك (أنصار الإقصائية والفينومينولوجية المصاحبة) الذين ينكرون كلية، أو يشكون على الأقل، في النفع التفسيري الذي ينطوي عليه الوعي. يجادل البعض ، كما يفعل أنصار الفينومينولوجية المصاحبة، بأن أي سلوك ذهني نحتاج في تفسيره إلى الركون إلى الوعي قابل لأن يحدث في غياب الوعي، ما يبين أنه بالمقدور الاستغناء عنه بوصفه فرضا نظريا ـ تفسيريا. آخرون أكدوا الفرق الذي يحدثه الوعي نسبة إلى السلوك ـ مثال مستويات أداء الأنشطة التي تتطلب المراقبة والتحكم. هناك أيضا مسألة ميتافيزيقية تتعلق بما إذا كان من الضروري الركون إلى الأوضاع الواعية، بطريقة تتجاوز الحديث عن أسسها العصبية، أثناء القيام بطرح تفسيرات سببية للسلوك.

هل يمكن تفسير الوعي علميا؟ ثمة من يقبل الوعي بوصفه ظاهرة طبيعية تنجم عن عمليات فسيولوجية لكنهم يقنطون من فهمه على نحو تام. آخرون يرون أن الذاتية الأساسية التي يختص بها الوعي (أي الحقيقة المزعومة التي تقر أن كل الخبرات تتضمن «منظورا» وأنه لا سبيل للاتصال بها إلا عبر منظور الذات) تحول دون فهمه علميا، فكون الفهم العلمي موضوعيا كلية يجعله عاجزا عن أن يتسع للذاتية. ثمة مفكرون أكثر تفاؤلا يعقدون الأمل على تضافر جهود علم الأعصاب وسيكولوجيا الإدراك المعرفي في التمكين في نهاية المطاف من توفير فهم طبائعي للوعي. ما ليس بواضح في هذا الجدل هو ما يتطلبه «الفهم العلمي للوعي» على وجه الضبط، أي المعلومات الواقعية المحددة أو النظرية المتطلبة للحصول على فهم عليم للوعي. يبدو أن بعض من يقولون بإمكان تفسير

الوعي عبر بيولوجيا الأعصاب يرون أن كل ما يتطلبه نجاح مشروعهم هو تحديد الأساس العصبي لكل نوع من أنواع الخبرات الواعية. غير أن هناك مفكرين كثيرين يعترضون على هذا الافتراض، زاعمين أن هذه الارتباطات هي على وجه الضبط ما تحتاج إلى تفسير. هبنا اكتشفنا أن الألم والأكال يرتبطان على التوالي بالوضعين العصبيين ل و ك. لماذا يحدث الألم، لا الأكال، حين يتوفر الوضع ل؟ لماذا لا يحدث الألم إلا حال توفر ل لا حال توفر ك؟ (هل تستطيع بيولوجيا الأعصاب أن تفسر لماذا يحدث الألم، لا الأكال، بين تهتك الأنسجة والجفول، ولماذا يحدث الأكال، لا الألم، بين لسع الناموس والحك؟) لماذا يظهر الوعي أصلا حال حدوث ل أو ك؟ قد لا تكون هناك أجوبة عن هذه الأسئلة، لكن هذا سوف يستلزم وجوب اعتبار تلك الارتباطات «حقائق خام» عن العالم لا سبيل لطرح المزيد من التفسيرات لها - حقائق قال عنها صموئيل الكسندر، وهو من أنصار الانبثاقية المبرزين، إنه يتوجب علينا قبولها «بنوع من الولاء الطبيعي». وبالطبع فإن هذا يعني قبول أنه لا سبيل لفهم الوعي على نحو تام وفق أساس عصبي - بيولوجي أو أي أساس فيزيقي آخر.

لا نبالغ إذا قلنا إن «سر العقل» إلى حد كبير سر الوعي وهو سر يكمن في عجزنا البادي عن فهم ظاهرة الوعي بوصفها جزءا من عالم مادي أساسا، والأسوأ من ذلك أننا نجهل ما هو مطلوب منا الدراية به لتحقيق مثل هذا الفهم.

6.الأشخاص. كانت طبيعة الشخصانية موضعا لاهتمامات فلسفية ثانوية؛ إنها اهتمامات تتلاقى فيها فلسفة العقل بفلسفة الأخلاق، *فالشخص كائن قادر على تشكيل مقاصد والقيام بأفعال، ومن ثم قابل للتقويم من منظور أخلاقي. يمكن مقاربة السؤال «ما الشخص؟» بطريقتين، تزامنية وعبر زمنية.

تزامنيا، يتعلق السؤال بالخصائص والقدرات التي يتوجب على المرء الاحتياز عليها في أي وقت كي يكون شخصا في ذلك الوقت. ثمة اتفاق عام على وجوب أن يكون لديه حياة ذهنية خصبة وموهوبا بقدرات ووظائف سيكولوجية بعينها. ولكن ما المطلوب على وجه الضبط؟ بيّن أنه يتعين أن يكون قادرا على الاحتياز على أوضاع ذهنية من قبيل المعتقدات، الرغبات، وما في حكمها إذا كان له أن يكون قادرا، بوصفه كائنا فاعلا، على تشكيل مقاصد واتخاذ قرارات. هل يتوجب أيضا على الشخص أن يكون واعيا؟ وأن يكون أيضا واعيا لذاته بحيث يكون له إحساس بهويته الذاتية ومدركا لتميزه بوصفه شخصا فردا ضمن أشخاص آخرين؟ هل ينبغي أن يكون عقلانيا بمعنى واضح ومحدد؟ أيضا ثمة سؤال ميتافيزيقي: هل يتعين على الشخص أن يكون متجسدا، أو هل يمكن أن يكون هناك أشخاص لاماديون؟ قد يجيب التقليديون، سيما المتدينين منهم، بأنه ليس بالإمكان فحسب أن يكون الشخص لاماديا، بل يتوجب أيضا أن يحتاز على نفس لامادية، وهذا مذهب ينكره معظم الفلاسفة ذوو الاتجاهات الفيزيقانية. ومهما يكن من أمر، هذه بعض الأسئلة التي تثار بخصوص كون الكائن شخصا في وقت ما.

تاريخيا، ظل السؤال عبر الزمني حتى الآن يحظى باهتمام أكثر. هذه هي إشكالية *«الهوية الشخصية»: ما الذي يجعل الشخص الموجود في زمن ما (جنرال متقاعد مثلا) ذات الشخص الذي وجد في زمن أسبق (هذا الولد الصغير الذي يظهر في الصورة). الأشخاص، ككل شيء آخر، يتغيرون عبر الزمن؛ خصائصك الذهنية والجسدية تتغير، بعض منها بطريقة لافتة، بمرور الوقت، لكنك تظل الشخص نفسه. وبالطبع يمكن للتغيرات أن تكون كبيرة ومتطرفة إلى حد يصح معه القول بأنك لم تعد موجودا، أو أن شخصا آخر انبثق إلى الوجود. ولكن ما المبادئ العامة التي تحكم مثل هذه الحالات؟ ثمة مقاربتان مهمتان لهذه المسألة، تحظى كل منهما بولاء الكثير من الفلاسفة. تقر إحداهما، نظرية المتصلية الجسدية، أن بقاءك الشخص نفسه الذي سبق له أن كان إنما يرتهن بكون جسدك، أو جزءا مناسبا منه، متصلا، بمعنى مناسب، مع جسد ذلك الشخص. هذا يعني أن متصلية التجسد هي أساس هوية الشخص عبر الزمن. أما الثانية، نظرية المتصلية السيكولوجية، فتقر أن متصلية الحياة الذهنية - أي متصلية الشخصية، والذاتية المميزة، والذاكرة على وجه الخصوص - عوضا عن المتصلية الجسدية، هي ما يكوّن هوية الشخص. ثمة حاجة إلى التفصيل في أمور كثيرة، مثال ذلك، فيما تكمن «المتصلية» المفترضة، ومتى يتم انقطاع المتصلية المطلوبة؟ كل من تينك المقاربتين عرضة لأمثلة مخالفة مزعومة، وقد طرحت في الآونة الأخيرة براهين وجيهة تدعم المذهب الذي يقر أن بقاء الشخصية مسألة درجة، وليست أمرا مطلقا، وأن هناك مواقف لا سبيل فيها للقطع بإجابة حاسمة عن السؤال «هل بقي الشخص نفسه؟». رغم أن فهمنا لمثل هذه المسائل قد تعمق بطريق متعددة في السنين

الأخيرة، فإن مفهوم الشخصية يظل يتحدى براعتنا وخيالنا الفلسفي.

جي.كي.

*العقل ـ الجسم، إشكالية.

D. Armstrong, *A Materialist Theory of the Minds* (London, 1968).

N. Block (ed.), *Readings in the Philosophy of Psychology*, i and ii (Cambridge, Mass., 1980, 1981).

N. Burge, 'Individualism and the Mental', *Midwest Studies in Philosophy*, v (1979).

R.M. Chisholm, *The First Person* (Indianapolis, 1981).

P. M. Churchland, *Matter and Consciousness*, rev. edn. (Cambridge, Mass., 1988).

D. Davidson, *Essays on Actions and Events* (Oxford, 1980).

D.C. Dennett, *Consciousness explained* (Boston, 1991).

J. Fodor, *Psychosemantics* (Cambridge, Mass., 1989).

J. Heil, *The Nature of True Mind* (Cambridge, 1992).

T. Honderich, *Mind and Brain* (Oxford, 1988).

J. Kim, *Supervenience and Mind* (Cambridge, 1993).

Colin McGinn, *The Problem of Consciousness* (Oxford, 1991).

D. Parfit, *Reason and Persons* (Oxford, 1984).

H. Putnam, *Mind, Language, and Reality* (Cambridge, 1975).

D. Rosenthal (ed.), *The Nature of Mind* (Oxford, 1991).

G. Ryle (ed.), *The Concept of Mind* (London, 1991).

J. Searle, *The Rediscovery of the Mind* (Cambridge, 1992).

S. Shoemaker, *Identity, Cause, and Mind* (Cambridge, 1984).

J. J. Smart, *Philosophy and Scientific Realism* (London, 1963).

L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (New York, 1953).

*** العقل، تاريخ فلسفة.** التفلسف حول العقل قديم قدم الفلسفة نفسها، في حين أن فلسفة العقل بالمعنى الدقيق ـ فرع جزئي مميز من الفلسفة ـ تعد حديثة نسبيا. لقد قام أفلاطون وأرسطو كلاهما بطرح نظرية ناضجة في طبيعة النفس، وبنيتها، وأنواعها، يتضح أنها تعوّل على تنظير قبلي. أيضا فإن كل فيلسوف عظيم في العصر الحديث، ديكارت على نحو لافت، ولكن أيضا هوبز، لوك، بركلي، هيوم، وكانت، قام بطرح نظرية في العقل. بوجه عام، يحدث هذا التنظير ضمن الميتافيزيقا، الابستمولوجيا، أو النظرية الأخلاقية، وليس بغية تطوير نظرية في العقل بذاتها. تقسيم أفلاطون الثلاثي للنفس إلى نفس عاقلة ونفس شهوانية ونفس غاضبة إنما يرد في *Republic* بوصفه جزءا من تبرير تشكيل الحياة السياسية بطريقة بعينها. تمييز أرسطو بين أنواع النفس في الطبيعة جزء من ميتافيزيقاه البيولوجية؛ كما أن رؤيته للجوانب المميزة للنفس البشرية على اعتبار أنها تتضمن القدرة على الاستدلال والفضيلة إنما تخدم نظريته الأخلاقية. تنبثق ثنائية *العقل ـ الجسم بوصفها حقيقة أساسية ضمن مشروع ديكارت الابستمولوجي. علم نفس هوبز الميكانيكي في الجزء الأول من *Leviathan* إنما يمهد الطريق للمزاعم الشهيرة المتعلقة بالطبيعة البشرية في الفصل 13. أيضا كانت قوانين الارتباط التي قال بها الامبيريقيون محاولة لإجابة عن أسئلة فلسفية على نحو مميز تتعلق بطبيعة المعرفة البشرية وحدودها. وبالطبع، فإن النقلة الكوبرنيكية التي أحدثها كانت، المقترح القائل بأن العقل يفرض شروطا قبلية بعينها على الخبرة، إنما قصد منها الرد على الارتيابية المعمقة في السببية، *النفس، والقضايا الترانسندنتالية، من قبيل وجود الله، التي أثارتها ابستمولوجيا هيوم.

فلسفة العقل اليوم فرع جزئي مميز من الفلسفة. ثمة مجلات متخصصة مكرسة للدراسات الخاصة بها؛ المتقدمون للحصول على وظائف يزعمون أنهم متخصصون فيها؛ وهكذا. غير أنه لا سبيل لتحديد تاريخ دقيق لنشأتها. ربما يكون من الأفضل إقرار أنها قد نشأت في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. غير أن الاعتراف المهني بها بوصفها فرعا جزئيا متميزا ومهما لم يحدث إلا بعد عام 1950، رغم أننا نجد «الأنثروبولوجيا الفلسفية» و«فلسفة العقل» ضمن القوائم الوسيطية مدرجين تحت مدخل «الميتافيزيقا»، وفي أعمال من قبيل *Lectures in the Philosophy of Mind* للفيلسوف الاسكتلندي توماس براون التي نشرت في وقت مبكر يصل إلى عام 1820.

التطورات التالية تشكل أصول الأطوار المبكرة. أولا تأسيس السيكولوجيا العلمية بوصفها فرعا من الفلسفة إنما يؤرخ تقليديا بتأسيس ويلهلم فندت لمعمل سيكولوجي في ليبزج عام 1879. هنا تم تدريب مستبطنين بارعين كما تم تصميم وإجراء تجارب على الذاكرة والاستجابات ـ الزمنية. كل الوثائق الخاصة بالسيكولوجيا العلمية التي عثر عليها تشهد على انشغال ذاتي مكثف من قبل المؤسسين بإيضاح والدفاع عن افتراضات فلسفية وبتطوير مناهج آمنة امبيريقيا محصنة ضد الاستخفاف الذي جلبه العلم الجديد بالتنظير القبلي بخصوص العقل. هكذا ولد علم النفس في نهاية العقد الأول من القرن التاسع عشر بوصفه فرعا مدركا لذاته فلسفيا.

ثانيا، في عام 1874 نشر فرانز برنتانو كتابه *Psychology from an Empirical Standpoint*. هنا قام برنتانو بإحياء مفهوم *القصدية - المشتقة من كلمة *intendo* اللاتينية التي تعني «أن تروم أو تشير إلى» - الذي قال به أرسطو والأكويني. مفاد الفكرة أن الأوضاع الذهنية النموذجية، المعتقدات، الرغبات، الأمنيات، التوقعات، وما شابهها، تحتاز على مواضيع قصدية. المعتقدات، الرغبات، الأماني، التوقعات، وما في حكمها تكون حول شيء ما: أعتقد أن (تاتشر كانت رئيسة وزراء)؛ أتمنى أن (ريجان لم يكن رئيسا). ما يكون المعتقد أو الأمنية حوله - تاتشر أو ريجان - هو «موضوعه»، في حين أن الفكرة القضوية المعبر عنها - أن تاتشر كانت رئيسة وزراء أو أن ريجان كان رئيسا - فهو «محتواه».

يقر مبدأ برنتانو أن *القصدية هي علامة الذهني غير قابلة للإقصاء. يتوجب على علم النفس أن يكون قصديا، بحيث يتطلب تفسير الأفكار والأفعال البشرية سرد كل أنواع الأوضاع الذهنية (المعتقدات، الرغبات، الخ.) التي يقدر البشر على اختبارها، كما يتطلب التركيز على المواضيع القصدية والمحتويات الخاصة بتلك الأوضاع (يمكن أن تكون هناك أوضاع ذهنية ليست قصدية: ربما لا تكون هناك مواضيع أو محتويات قضوية للآلام والأمزجة بحيث لا تكون حول أي شيء إطلاقا). لتفسير لماذا يمد المرء ذراعه صوب مشروب بارد، نحتاج إلى افتراض ليس فقط أوضاع اعتقاد ورغبة، بل إلى اعتقاد ورغبة ذواتي موضوع قصدي بعينه، هو المشروب البارد، ومحتوى، أنه مشروب بارد.

ثمة جدل معاصر مفعم بالحيوية يتعلق بما إذا كانت الأوضاع الذهنية الواعية وحدها التي يمكن أن تكون قصدية، وما إذا كانت أوضاع أخرى متضمنة في الاعتقاد أو الرغبة تعد حسابية صرفة، وليست «ذهنية» إطلاقا بأي معنى مهم. يجدر أن نذكر أن فرويد درس مواد اختيارية لمدة ثلاثة أعوام ونصف مع فرانز برنتانو حين كان في كلية الطب. الراهن أن أحد السبل المفيدة في التفكير في التحليل النفسي أن تعتبره بسطا لرؤى برنتانو الأساسية. الأوضاع القصدية الواعية ليست وحدها الفعالة سببيا، بل كذا شأن الأوضاع الذهنية اللاواعية. تماما كما أن رغبتي في تناول مشروب بارد واعتقادي أن هذه نافورة ماء أمامي تفسران قيامي بالشرب، فإن رغبتي اللاواعية في قتل رئيسي في العمل قد تفسر النبرة العدائية التي تحدثت بها معه.

ثالثا، في عام 1890 أصدر وليام جيمس كتابه المهم *Principles of Psychology*. لم يكن هذا العمل العظيم خلاصة وافية لكل المعارف السيكولوجية المتوفرة آنذاك فحسب، انتخبها من السيكولوجيين العلميين ومن مصادر فلسفية أكثر تقليدية، بل كان أيضا شهادة مضطربة على ملاحظة جيمس أن النظرية العلمية في العقل تتعارض بشكل معمق مع السبل الفلسفية التقليدية في التفكير حول العقل. يتضح هذا في الكتاب حين يناقش جيمس الافتراض الحتمي الذي يسلم به السيكولوجيون والافتراضات المتعلقة بالحرية البشرية المصادر عليها في علم الأخلاق. إنه يشير إلى أنه نسبة إلى غايات العيش، لا لممارسة علم النفس، يعد افتراض *حرية الإرادة هو الأقوى. ذات التضارب نجده في رؤيته للمجال الذي كان يعنى به. لفترة قصيرة في بداية ثمانينيات وبداية تسعينيات القرن الفائت، تقلب جيمس عدة مرات بين أقسام الطب وعلم النفس والفلسفة في جامعة هارفارد قبل أن يستقر به المقام في الفلسفة بقية حياته العلمية.

يعامل علم النفس الذي يقول به جيمس كل الإشكاليات الميتافيزيقية والابستمولوجية في فلسفة العقل. فضلا عن إشكاليتي *حرية الإرادة والفعل الحر، يناقش وضع الاستبطان، إشكالية العقول الأخرى، طبيعة العواطف، وإشكالية العقل - الجسم. وهو لا يعتبر الثنائية الديكارتية فحسب بديلا ممكنا بل حتى مناسبية مالبرانش، تناظرية ليبنتز، وفينومينولوجية هكسلي المصاحبة.

تمثل كتابات فندت وبرنتانو وجيمس معا بعض أهم الأعمال التأسيسية في علم العقل. لكنها مهمة أيضا في فلسفة العقل، فهي تعج بالافتراضات الفلسفية حول طبيعة العقل، تحليلات نماذج منافسة، ونصائح بخصوص المناهج المناسبة لدراسة العقل وتصور طبيعته. عندهم يصبح العقل موضوعا مهما بذاته، جديرا بالانتباه في علم خاص به، علم النفس الناشئ، وهو في حاجة إلى تحليل فلسفي عام لمسائل من قبيل: ما الشيء الذي يسمى عقلا؟ ما منزلته في الطبيعة؟ كيف يتوجب معرفة العقل؟

المرحلة الثانية من تطور فلسفة العقل، وهي مرحلة أفضى إلى اكتشافها موضعها اللائق، وإلى الاعتراف المهني بها بوصفها فرعا جزئيا، حدثت بين عام 1900 و1950. ما حدث على وجه التقريب هو التالي. برزت السيكولوجيا العلمية لا بوصفها نظرية موحدة بل باعتبارها حزمة من النظريات ذات المقاربات

المنهجية المختلفة جذريا. كان هناك استبطانيون، وضد ـ استبطانيين، سلوكيون، وظيفيون، سيكلوجيو العمق، وخصومهم. في عام 1933 أنجزت ادنا هايدربر عملها المهم *Seven Psychologies*، الذي يظل مسحا ممتازا للانتشار النظري الذي أثر في علم النفس منذ ولادته. لقد أرغم هذا الانتشار النظري العلماء على الجدل بخصوص المناهج والافتراضات التي تلائم علم النفس، وقد دار الجدل بين سيكلوجيين مبرزين من أمثال فندت، تتشنر، جون ب. واطسن (الذي صدر بيانه Psychology as a Behaviorist View it عـام 1913)، وأخيرا ب.ف. سكنر ـ الذي هجر حياة الشعر في قرية جرينتش إلى أروقة علم النفس (الذي أصبح اليوم رواق وليام جيمس، حيث تمت استضافته في قسم الفلسفة في هارفارد في رواق امرسون) بعد أن قرأ مقالة في مجلة رائجة كتبها برتراند رسل عن *الوضعية المنطقية ـ كما دار الجدل بين فلاسفة يختلفون باختلاف جيمس، رسل، جون ديوي، وردولف كارناب. الواقع أن العلاقة بين علم النفس والفلسفة كانت وثيقة حتى عقب إعلان العلم الجديد استقلاله إلى درجة أن ثلاثة فلاسفة، هم وليام جيمس، ماري كالكنز وجيمس ستيودنت وأستاذا للفلسفة وعلم النفس في ولسلي كوليج، وجون ديوي، تولوا منصب رئاسة الجمعية الفلسفية الأمريكية والجمعية السيكولوجية الأمريكية خلال السنين المبكرة من تطور علم النفس. أيضا فإن Mind لم تسقط الكلمتين الخامسة والسادسة من اسمها الفرعي، 'A Quarterly Review of Psychology and Philosophy'، إلا عام 1974.

يمكن اعتبار ديوي وكارناب ممثلين لما سوف يصبح وجهي فلسفة العلم، وجها معنيا أساسا بميتافيزيقا العقل، والآخر معنيا بالأسس الميثودولوجية لعلم النفس والوضع الابستمولوجي لتقريرات المتكلم والغائب السيكلوجية. في سلسلة من الأبحاث صدرت في مطلع القرن، شرع ديوي في الدفاع عن تصور في العقل كان طبائعيا دون أن يكون ميكانيكيا. لقد رفض التصور الذي يقر أن الفعل الذهني يتكون من انعكاسات بسيطة أو مركبة، كما أنكر التصور الديكارتي الذي يعتبر العقل جوهرا لاماديا. بدلا عن ذلك، اقترح ديوي تصورا استلهمه من داروِن وجيمس. العقل البشري إن هو إلا نتاج قوى مختارة شكلت أكثر العضويات المعروفة اقتدارا وقدرة على التكيف. ولئن كان ديوي معنيا أساسا بتطوير ميتافيزيقا طبائعية في العقل تتسق مع نظرية التطور، فإن كارناب عني أساسا بالمنزلة الابستمولوجية التي تتنزلها التقريرات النفسية الصادرة عن المتكلم والغائب. جزئيا يتم تحفيز هذا الانشغال عبر ركون الوضعيين إلى التقريرات الملاحظية بوصفها حجر أساس كل العلوم. إقرارات من قبيل «الماء هو يد2 ا» أو «العدد الذري للذهب هو 79» إنما ترتهن بتأسيس النظرية على الملاحظة، غالبا الملاحظة التي تتوسطها الأدوات أو الأجهزة. التقريرات الإدراكية تؤسس كل العلم ـ حتى الفيزياء والكيمياء. ولكن، إلى أي حد تجدر تلك التقريرات بالثقة؟ لقد أسرع الوضعيون إلى الدفاع عن الملاحظية المتبادلة بين الذوات، التقريرات التي يعدها ملاحظون مستقلون متعددون، بوصفها جديرة بالثقة إلى حد كاف في العلوم الفيزيقية: ولكن ما وضع الجمل السيكولوجية ضمن ـ الذاتية التي يقرها المتكلم، من قبيل «أنا في حالة مزاجية جيدة؟ أو «أنا أتصور وجه أمي»؟ ماذا عن فكرة إمكان تطوير الخبرة بالاستبطان؟ كيف يمكن قياس أو التحقق من هذه الخبرة؟ في مقالته Psychology in a Physical Language الـذي صـدر عـام 1931، يقر كارناب أن التقريرات السيكولوجية الخاصة بالمتكلم «قابلة لأن تترجم بجمل اللغة الفيزيقية، أي جمل تتعلق بالوضع المادي الخاص بالشخص المعني». إن مثل هذه التقريرات تشير (دون قصد، كما يمكن أن نضيف) «إلى علميات مادية تحدث في جسم المعني». وفق أي تأويل آخر، تصبح مثل هذه التقريرات «غير قابلة للاختبار من حيث المبدأ، ومن ثم تغدو خلوا من المعنى».

هكذا تجمع تياران يتعلقان بميتافيزيقا العقل والمنزلة المنطقية التي تتنزلها الجمل المعنية بالعقل في كتاب جلبرت رايل (1949) *The Concept of Mhnd*. إذا كان ثمة وثيقة تأسيسية في فلسفة العقل المعاصرة، فإنها كتاب رايل هو تلك الوثيقة. أولا، ثمة هجوم عنيف على التصور الديكارتي لفلسفة العقل الذي يعتبر العقل *شبحا في الآلة. ثانيا، ثمة هجوم عنيف على مذهب *المتناولية المميزة، الرؤية التي تقر أن العقل جلي لصاحبه، وأن لكل منا سبيلا للاتصال بأوضاعه الذهنية لا يعول على أي وسيط ويعد معصوما عن الخطأ. ثالثا، ثمة مقترح مفاده أن *«العقل»، المفهوم الديكارتي في العقل، ليس سوى طريقة مبهمة في الحديث عن نزوعات سلوكية بعينها يقوم بها الكائن العضوي. وفق سلوكية رايل المنطقية، تماما كما أن «القابلية للذوبان» ليست شيئا غامضا، بل تشير ببساطة إلى نزوع المادة للذوبان في السوائل، فإن الحديث عن الأوضاع الذهنية، عن «الاعتقاد» و«الرغبة»، طالما كان يحتاز على معنى، مجرد حديث عن نزوعات الكائن العضوي

نحو السلوك بطرق بعينها. المفارق أن الشاهد الكلاسيكي في فلسفة العقل المعاصرة يجادل بمعنى ما بأنه لا وجود لشيء من قبيل «العقل» كما يفهم تقليديا.

تشكل الأعمال اللاحقة التاريخ الراهن لفلسفة العقل، وهي فترة تتميز بنوعين متميزين إلى حد ما من الأعمال. أولا، هناك الأعمال التحليلية ـ المكرسة لتحليل *الإحساس والإدراك الحسي (تشزم، آرمسترونج، سلرز)، القصدية، الفعل الحر، و*العواطف (كيني)، الجدل حول *التبريرات والأسباب، إمكان *اللغة الخصوصية، ودراية المرء بعقله وعقول الآخرين.

في حين يؤكد رايل أنه ليس سلوكيا، فإنه يؤكد مركزية بل لازبية السلوك في عزو الحدود الذهنية. فتجنشتين يقوم بالشيء نفسه في *Philosophical Investigations* (Engl. tr. 1953). لقد قام نورمان مالكوم بتطوير برهان فتجنشتين ضد تطوير لغة خصوصية وتوضيحه والدفاع عنه، وذلك في مراجعته لكتاب فتجنشتين في *Philosophical Review* عام 1954. إنه يشير إلى أهمية ذلك البرهان نسبة إلى إشكالية العقول الأخرى في مقالته «Knowledge of Other Minds'» الصادر عام 1958. من ضمن الأعمال المهمة الأخرى المتعلقة بالعقول الأخرى نذكر كتابي أي.جي. أير *The Concept of a Person* (1956) و *The Problem of Knowledge* (1963).

من ضمن الأعمال المهمة في الفعل الحر ومسألة ما إذا كان بمقدور التبريرات أن تكون أسبابا: كتاب ج.إي.م. آنسكومب (Intention (2nd edn. 1963، وكتاب هارت وهوري *Causation in the Law* (1959)، وكتاب أي. آي. ملدن *Free Action* (1961)، ومقالة جي.ل. أوستن «Ifs and Cans' (1961)، ومقالة دونالد ديفدسون Actions, Reasons, and Causes' (1963).»

كان كتاب ب.ف. ستراوسن *Individuals* الذي صدر عام 1959، وهو بحث في «الميتافيزيقا الوصفية»، هو الذي قام بطرح مقترح متطرف لكنه مفيد جدا مفاده أن الإشكالية التقليدية الخاصة بالعقل ـ الجسم يتوجب فهمها على النحو التالي: مفهوم الشخص أولي وكل من المحاميل الذهنية والفيزيقية يمكن إسنادها إلى الأشخاص، أي إلى الشيء نفسه.

فضلا عن هذه الأعمال الأخيرة الخاصة بالتحليل الفلسفي لمفاهيم ذهنية ومحاولات صياغة الإشكاليات الفلسفية التقليدية بطريقة أكثر وضوحا ونفعا، كانت هناك أعمال وفيرة مكرسة خصوصا لتطوير بدائل مادية على نحو مميز *للثنائية الديكارتية ولبعضها بعضا، وللجدل بين أشياع تلك النظريات المختلفة حول طبيعة التفسير السيكولوجي. النظريات المادية الأساسية الثلاث هي *نظرية الهوية، *المادية الإقصائية، والوظيفية.

نظرية هوية ـ النمط. طرح ي.ت. بليس وديفيد آرمسترونج هذا الحل البسيط والمقنع لإشكالية العقل ـ الجسم. كل نمط من أنماط الأوضاع الذهنية يتماهى مع نمط من الأوضاع الذهنية لم يكتشف بعد. تماما كما أن الماء H_2O والملح العادي NaCl وحرارة الغاز هو متوسط الطاقة الجزيئية الحركية، سوف يستبان أن الحدود الذهنية من قبيل «الاعتقاد» و«الرغبة» و«الحب» مرادفة لحدود تشير إلى أنواع من الحوادث العصبية، بحيث يتسنى لنا يوما ما إقرار أن «الحب هو النشاط كذا في القطاع 1704».

الإقصائية. يطرح بول فيرابند ورتشارد روتري الاعتراض التالي على نظرية الهوية. تفترض هذه النظرية أن سبلنا الذهنانية العادية في تصنيف الحوادث السيكولوجية، عبر المعتقدات والرغبات وما شابهها، ليست فحسب سبلا جيدة في تصنيف الأشياء نسبة إلى المقاصد العادية، لكنها تناظر بدقة أنواع عصبية مؤسسة (لم تكتشف بعد). ولكن لماذا نعتقد أن حالة الاعتقاد ومثيلاتها أشبه بحالة الماء، حيث تنجح مناظرة H_2O بالفعل، منها بحالة مفهومنا العادي للسمك، أو حتى مفهومي العرافة أو الفيلجستون؟ في حالة السمك، اعتبر الحوت والدلفين من الأسماك منذ ألف عام، لكننا نعرف الآن أنها ليست أسماكا إطلاقا، بل حيوانات ثدية. أيضا كان لمفهومي العرافة والفلجستون أهمية في فترة رواجهما، لكننا نعرف الآن أنهما لا يشيران إلى أي شيء. تفترض نظرية هوية الأنماط مناظرة دقيقة بين الذهني والعصبي تتضمن رد أو إحلال المفردات العصبية بدلا من المفردات الذهنية، وتشرّع في الوقت نفسه المفردات الذهنية بتبيان أنها تشير دوما (بطريقة غير مقصودة) إلى الأنماط المؤسسة للحوادث العصبية. غير أن فيرابند وروتر يجادلان بأن الحديث الذهني لا يقصد الإشارة إلى حوادث عصبية، كما أنه لا ينجح بطريقة غير مقصودة في القيام بذلك. لقد كان المراد من «*علم النفس الدارج»، بأصوله الديكارتية القوية، كما أنه نجح في أن يكون، نظرية تنافس السبل العلمية في تصور العقل. تم تطوير ومناصرة المذهب الإقصائي في الآونة الأخيرة على يد باتريشيا س. تشرشلاند وبول م. تشرشلاند، وهو يشكل تحديا «للواقعية الذهنية»، سبيلنا (أو سبلنا) في تصور الذهني.

الوظيفية. تعارض الوظيفية المذهبين سالفي الذكر كليهما. ثمة بحث مهم في هذا الخصوص يعمل على تقويض الرؤى التقليدية قام به دونالد ديفدسون بعنوان «Mental Events' (1970)»، يقترح فيه رؤية تسمى *الأحدية الشذوية. تقر هذه الرؤية أن الحوادث الذهنية حوادث فيزيقية لكنها ليست قابلة للرد بالتعريف أو عبر القانون الطبيعي، كما أنها ليست قابلة لأن تترجم إلى حدود فيزيقية بأية طريقة مباشرة. خلافا لنظرية هوية الأنماط، يجادل نصير الوظيفية بأنه من المنافي للعقل أن يكون اعتقاد كل شخص بأن «الثلج أبيض» يتعين أو يتوجب أن يتعين في ذات الوضع العصبي. عند الوظيفيين، الاعتقادات في بياض الثلج مادية لكنهم يسمحون *بتعينات مادية متعددة للاعتقاد. تماما كما أن «رأس المال» يتخذ أشكالا متعددة، أي شكل من أشكال النقد أو الملكية يكفي، فإن اعتقادي بأن الثلج أبيض، واعتقادك واعتقاد مارتيان بأنه كذلك، يمكن أن يتعين بسبل مختلفة. لقد جعلت فكرة تعددية التعينات الوظيفية مذهبا مفضلا عند المتحمسين للذكاء الاصطناعي، الذين يرون أن أنه لا سبب يحول من حيث المبدأ دون احتياز الحواسيب على أوضاع ذهنية حقيقية ـ بل حتى أن تكون واعية ـ التحقق المختلف يتسق مع الفيزيقانية (فيزيقانية النماذج العينية)، لكنه يقوض الأمل في إجراء رد نمط ـ لنمط سلس لأنه لن يكون هناك قانون جسري يترجم محاميل من قبيل «يعتقد أن الثلج أبيض»، «في حالة حب»، و«يريد مشروبا» إلى محاميل مفردة في اللغة الفيزيقية (كي نكون منصفين، مع نظرية الهوية، يمكنها استيعاب هذه الفكرة إلى درجة السماح بهويات ـ نمط محددة نوعا بحيث تتعين معتقدات القطط الخاصة «بوجود ماء» ومعتقدات البشر المناظرة بطرق مختلفة). خلافا لأنصار الإقصائية، يحافظ أشياع الوظيفية على آمالهم في قدرة علم النفس الدراج، أو يعتبرونه بالأحرى نقطة بدء، بحيث يقبل عمليات التنقيح والضبط، نسبة إلى تطوير علم مستقل في العقل. إننا نبدأ بمفهوم في العقل وفق الطريقة التقريبية التي يطرحها علم النفس الدراج، ولكن مع التزام بالفيزيقانية. بعد ذلك، نقوم بإجراء التجارب، والاستدلالات المتعلقة بكيفية عمل مختلف المنظومات المعرفية الفرعية في إنتاج الظاهرة موضع الدراسة، الخ.، بحيث نخلص إلى مفهوم مجرد في كيفية عمل العقل ـ دون ذكر كيفية تعين تلك الأعمال فيزيقيا.

بقدر ما تنازعت نظرية الهوية، الوظيفية، والإقصائية خلال الستينات والسبعينيات والثمانينيات، بدأت أيضا تنازع المزيج الناشئ عن فروع معرفية مختلفة الذي يعرف اليوم باسم *علم الإدراك المعرفي. ترجع أصول هذا العلم إلى أعمال المناطقة، علماء النفس، علماء الحساب، وعلماء الأعصاب، مفكرين عظماء من قبيل آلن ترنج، كينث كريك، كلاود شانون، نوربرت نينر، وارن ماكولتش، ولتر بتس، كارل لاشلي، وجون فون نيومان (يؤرخ هاورد جاردنر ولادة علم الإدراك المعرفي بانعقاد مؤتمر هكسون في كالتش عام 1948)، الذين أثارتهم إمكانات المزج بين رؤى مستقاة من مختلف الفروع المعرفية بغية فهم العقل.

الموقف الذي يركن إلى مختلف الفروع المعرفية والموقف الذي يقر وجوب أن ننتظر حتى نرى، فنحن ما زلنا في بداية اللعبة، اللذان هيمنا على علم الإدراك المعرفي جعل الفلاسفة يعون أننا لا نستطيع أن نعرف مسبقا كيف تقوم العلاقات ضمن علم النفس الدراج ، نماذج علم الإدراك المعرفي الأكثر صقلا، وعلم العصاب. قد يكون الحال أن نظرية الهوية صادقة في مجالات بعينها وبطرق محددة نوعا، مثال تناظر رؤية الشمبانزي بدقة في عقول حيوانات الشمبانزي، والرؤية البشرية في العقول البشرية. وقد يحدث أن يحكم علم الأعصاب بفشل سبل بعينها في تصور العقل، في حين تحتفظ صيغ وظيفية مجردة بعينها في التفسير بقيمتها. الرؤية التي يفضلها معظم فلاسفة العقل المعاصرين هي فكرة التطورية المشاركة. يعبر ب.س. تشرشلاند، الذي فتر حماسه مؤخرا تجاه الإقصائية، عن الفكرة الرئيسة بتقييد وتطوير كل نمط من التفسير بما نعرفه في مستويات أخرى من التفسير، سيما المجاور منها.

للاستراتيجية التطورية المشاركة مترتبات مهمة نسبة إلى ذات فكرة فلسفة العقل وفق التصور التقليدي، إذ إنها تقترح أنه لا وجود لفرع من الفلسفة بمعناها الدقيق بمقدوره أن يعمق فهمنا للعقل. سوف نفهم، إذا تسنى أصلا فهمه، عبر أفضل نظرياتنا العلمية. الفلاسفة الذين يقومون بدراسة أعمال العلوم المتعلقة سوف يكون مرحبا بهم في البحث متعدد الفروع العلمية في العقل. إن كواين يقترح أن الفلسفة استمرار للعلم؛ فلسفة العقل كما تمارس اليوم تمتثل تماما لنصح كواين. في الوقت نفسه، أصبحت هوية القضايا الفلسفية على نحو مميز، في مقابل القضايا العلمية، أقل وضوحا. قد يتساءل المرء، بأي معنى يعد السؤال عن طبيعة العقل سؤالا فلسفيا عوضا عن أن يكون سؤالا تأسيسيا ضمن علم

العقل؟

أو.ف.

*الضمير؛ الضمير، عدم قابليته للرد؛ الذهنية الحوادث؛ الذهنية، الأوضاع؛ الهوية، نظرية؛ الإقصائية، الوظيفية.

Particia Smith Churchland, *Neurophilosophy* (Cambridge, Mass., 1986).

Owen Flanagan, *The Science of the Mind*, 2nd edn. (Cambridge, Mass., 1991).

Jerry Fodor, 'Special Sciences', in *Representations: Philosophical Essays on the Foundations of Cognitive Science* (Cambridge, Mass., 1981).

Howard Gardner, *The Mind's New Science: A History of the Cognitive Revolution* (New York, 1985).

John Heil and Alfred Mele (eds.), *Mental Causation* (Oxford, 1993).

David Rosenthal (ed.), *Materialism and the Mind-Body Problem* (Indianapolis, 1987).

Gilbert Ryle, *The Concept of Mind* (first pub. 1949; Chicago, 1984).

*** العقل ـ الجسم، إشكالية.** هي إشكالية طرح تصور في كيفية تعلق العقول، أو العمليات الذهنية، بالأوضاع أو العمليات الجسدية. كونهما يرتبطان ارتباطا وثيقا أمر لا مراء فيه، ولم يتم يشكك فيه على نحو جاد. بيّن أن خبرتنا الحسية ترتهن بطريقة احتكاك المثيرات المادية الخارجية بمسطحاتنا الحسية، وترتهن في النهاية بالعمليات التي تجري في عقولنا؛ إن رغبتك في تناول كوب من الماء تسبب بطريقة ما حركة جسمك في اتجاه مثلج الماء، وهكذا. ولكن كيف ولماذا تنجم الخبرة الواعية عن العلميات الكهروكيميائية التي تحدث في كتلة النسيج العصبي الرمادية؟ كيف تتمكن الرغبة من إثارة النيوترونات المناسبة بحيث تجعل العضلات المناسبة تتقلص؟ إن شوبنهور يسمى إشكالية العقل ـ الجسم «بعقدة العالم»، أحجية ليس بمقدورنا حلها.

إن هذه الإشكالية التي تشكل موضع جدل اليوم، ككثير من إشكاليات الفلسفة المعاصرة، إنما ترجع إلى ديكارت. لقد اعتبر العقل كينونة بذاتها، «*جوهر ذهني»، طبيعتها الأساسية هي *«التفكير» أو *الوعي. من جهة أخرى، فإن الطبيعة المعرّفة للجسم، أو الجوهر المادي، هي الامتداد المكاني ـ أي الاحتياز على كتلة. هكذا تصور ديكارت نطاقين من الكينونات، يتكون أحدهما من عقول والآخر من أجسام مادية، ومجموعتين منفصلتين من الخواص، تتشكل إحداهما من خواص ذهنية (مثال التفكير، الإرادة، الشعور) والأخرى من خواص مادية (مثال الشكل والحجم والكتلة)، تحدد عبرها عناصر ذينك النطاقين على التوالي. غير أن النطاقين ليسا منفصلين كلية، فبمقدور العقل والجسم أن يكوّنا «اتحادا»، ينتج عنه الكائن البشري. ورغم أنه لم توضح إطلاقا طبيعة علاقة «الاتحاد» هذه، بيّن أنها تشتمل على فكرة أن العقول والأجسام المتحدة يحدث بينها تفاعل سببي حميم ومباشر.

هكذا جمعت رؤية ديكارت للعقل والجسم بين ثنائية في الجواهر، أي *ثنائية نوعين منفصلين من الجواهر، وثنائية في الصفات أو الخواص، أي ثنائية الخواص الذهنية والفيزيقية. غير أن ثنائية الجواهر أسقطت إلى حد كبير من النقاشات المعاصرة. الفلاسفة الذين يجدون اليوم فكرة العقول بوصفها جواهر لامادية متسقة أو مفيدة قليلون. ثمة إجماع تقريبا استمر لعدة سنين على أن العالم فيزيقي أساسا، على الأقل بالمعنى التالي: لو أزيلت المادة من العالم، لن يبقى شيء ـ لا عقول، ولا «قوى حيوية». وفق هذه الأحدية الفيزيقية (أو «الفيزيقانية الأنطولوجية»)، يتوجب اعتبار الأوضاع والعمليات الذهنية أوضاعا وعمليات تحدث في منظومات فيزيقية مركبة بعينها، من قبيل المتعضيات البيولوجية، لا بوصفها أوضاع كائنات لامادية شبحية. لذا فإن الإشكالية الأساسية الباقية في فلسفة العقل المعاصرة تتعلق بتفسير كيف ترتبط الخاصية الذهنية عند المتعضية أو المنظومة بطبيعتها الفيزيقية.

مفاد *الفيزيقانية المعاصرة هو أولية وأسبقية الخصائص الفيزيقية والقوانين التي تحكمها. يشكل «مبدأ *التعويل» التالي أحد سبل التعبير عن هذه الفكرة: ما أن تثبّت كل الحقائق الفيزيقية المتعلقة بجسمك، حتى تثبّت كل الحقائق المتعلقة بحياتك الذهنية. هذا يعني أن الخواص الذهنية التي تتعين فيك ترتهن كلية بأوجه عملياتك الجسدية وخصائصها. يمكن اعتبار هذه «الفيزيقانية التعويلية» فيزيقانية بالحد الأدنى ـ أضعف التزام يتوجب على نصير الفيزيقانية تبنيه. غير أن كثيرا من أنصار الفيزيقية يقبلون مبدأ أقوى: تعول كل خاصية سيكولوجية متعينة على ملازم عصبي (أو، بوجه أكثر عمومية، مادي). ولكن هل تعد الخصائص الذهنية منفصلة عن الخصائص الجسمية؟ هل الخصائص الذهنية «تتجاوز» ملازماتها العصبية؟

تشكل الإجابة السلبية *نظرية الهوية في العقل، أو «فيزيقانية النمط»، التي تماهي الخصائص الذهنية مع ملازماتها العصبية ـ الفيزيقية. هكذا يماهى الألم مع استثارة أنسجة c (على افتراض أنها ملازم عصبي)؛

ليس الألم ظاهرة مبهمة مصاحبة لعمليات الدماغ ـ إنه عملية دماغية. وكذا الشأن نسبة إلى سائر الأوضاع والخواص الذهنية. هذا شكل كلاسيكي لردية العقل ـ الجسم: لا يتم إنكار الذهنية ولا إقصاؤها، بل يحتفظ بها بوصفها عملية عصبية، بحيث تصبح موضوعا مشروعا للبحث العلمي.

مثل *السلوكية، التي هي صيغة مبكرة للردية حاولت مماهاة الذهنية بالسلوك، فشلت فيزيقانية النمط في كسب دعم دائم. لقد تعينت الإشكالية الأساسية في تغير (أو تنوع) تعينية الأنواع الذهنية. اعتبر الألم: لا سبب يجعلنا نتوقع أن ذات العملية العصبية تؤسس الألم عند كل المتعضيات الواقعية والممكنة القادرة على التألم (قد يكون أساس الألم العصبي عند الإنسان مختلف جدا عند الأخطبوط). فضلا عن ذلك، لا يبدو أن هناك سببا قبليا لإنكار القدرة على التألم على كل المنظومات غير العضوية أو غير البيولوجية. يبدو إذن أنه ليس هناك نوع فيزيقي مفرد يمكن مماهاة الألم، بوصفه نوعا ذهنيا، معه.

لقد أفضت هذه الاعتبارات إلى تشكيل *الوظيفية، التي يمكن أن نجادل بأنه المذهب الأكثر تأثيرا اليوم في مسألة علاقة العقل بالجسم. تعتبر الوظيفية الأنواع الذهنية «أنواعا وظيفية»، لا أنواعا فيزيقية. يتوجب عندها أن نفهم الألم، مثلا، عبر وظيفته بوصفه وسيطا سببيا بين مدخل حسي (تهتك الأنسجة مثلا) ومخرج سلوكي (الجفول مثلا)، وأوضاع ذهنية أخرى (الرغبة في التخلص منه مثلا). معظم أشياع الوظيفية أشياع للفيزيقانية في كونهم يرون أن الأوضاع الفيزيقية المناسبة وحدها القادرة على أن تكون وسائط سببية من كذا قبيل. لكنهم يختلفون مع أنصار فيزيقانية النمط في كونهم يرون أن الخصائص الذهنية، بسبب تغير تعينها، غير قابلة لأن تماهي مع خصائص فيزيقية ـ بيولوجية. أيضا فإن الوظيفية تعتبر علم النفس دراسة علمية لتلك الخصائص والأنواع الوظيفية، حين تحدد عبر أدوارها السببية وتجريدها عن تعيناتها الفيزيقية ـ البيولوجية الخاصة. لقد كان هذا المذهب في علم النفس مؤثرا، فبالمقدور أن نجادل أنه يشكل الرؤية المعتد بها في طبيعة علم الإدراك المعرفي.

تقر *الإقصائية، التي استمرت في جذب الأنصار، أن التزامنا بالذهنية ليست سوى فلكلور، وأنه محتم أن يتم تجاوزها عبر المزيد من الفهم العلمي لطبيعتها. هكذا يعول البرهان الإقصائي القياسي على مقدمة مفادها أن علم نفس العوام (*علم النفس الدراج) ـ خصوصا سيكولوجيا المعتقدات والرغبات والنزوعات القضوية الأخرى ـ يعج بأخطاء وفجوات منظومية، ويخلص إلى أن الزمن سوف يعفّ عنه عبر تحقيق المزيد من تقدم الفهم العلم ـ عصبي لسلوكنا. سوف تلقى المعتقدات والرغبات المصير الذي واجهه الفيلجستون والبخر المغناطيسي اللامرئي، الافتراضات المنسية الخاصة بنظريات نبذت. غير أن البرهان الإقصائي يبدو مؤسسا على افتراض، لا ريب أنه موضع شك، مفاده أنه يتوجب اعتبار سيكولوجيا العوام أساسا نظرية تفسيرية ـ تنبئية في السلوك البشري.

في الآونة الأخيرة، تم إحياء *تشاؤمية شوبنهور، الذي جادل بأن إشكالية العقل ـ الجسم يستحيل حلها، وأننا لن نتمكن إطلاقا من فهم كيف يمكن أن ينجم الوعي، الذاتية، والقصدية عن عمليات مادية. على أي حال، ثمة شيء مؤكد مفاده أن تلك الإشكالية تشكل إحدى أعمق أحاجي الفلسفة، وأنها سوف تستمر في اختبار براعة ذكائنا الفلسفي وخيالنا.

جي.ك.

N. Block (ed.), *Readings in the Philosophy of Psychology*, i (Cambridge, Mass., 1980).

P.M. Churchland., *Matter and Consciousness*, rev. edn. (Cambridge, Mass., 1988).

T. Honderich, *Mind and Brain* (Oxford, 1988).

D. Rosenthal (ed.), *The Nature of Mind* (Oxford, 1991).

*** العقل، سينتاكس وسيمانتكس.** يقال إن الظواهر الذهنية، من قبيل المعتقدات، الرغبات، الآمال، المخاوف، الحب، الكره، الإدراك الحسي، والنية، «قصدية» بمعنى أنها موجهة أو هي حول أو عن مواضيع وأوضاع في العالم. قد تكون مثل هذه الظواهر واعية أو غير واعية. تحتاز كل هذه الظواهر الذهنية القصدية على محتوى ذهني. مثال ذلك أن المعتقد يكون دائما معتقدا بأن كذا وكذا هو الحال، في حين تقوم العبارة الواردة بعد كلمة «أن» بتحديد محتوى الاعتقاد.

بذلت بعض الجهود لتحليل الأوضاع الذهنية القصدية على اعتبار أنها أوضاع حاسوبية، غير أن هذه الجهود تواجه الاعتراض التالي: لا سبيل لأن تكون الأوضاع الحاسوبية متماهية مع الأوضاع الذهنية لأن الأخيرة معرّفة كلية عبر سنتاكسها. الحوسبة مسألة مداولة لرموز، مثال 0 و 1، وهذه تعرّف كلية عبر جوانبها الصورية أو السينتاكتية. لكنه يستحيل على هذه أن تكافئ الأوضاع الذهنية، لأنه رغم أن الأوضاع الذهنية غالبا ما تحتاز على سينتاكس، فإنها تحتاز أيضا على سيمانتكس ـ محتوى فكري أو خبراتي. الشخص الذي يعتقد أن

الأرض دائرية الشكل لا يحتاز فحسب على رموز مناسبة تدور في عقله، بل يعزو إليها *دلالة، تأويل، أو أنه يقوم بفهم تلك الرموز. هذه الدلالة أو التأويل أو الفهم هو مايشكل السيمانتكس. البرهان ضد الرؤية القائلة بإمكان رد القصدية إلى الحوسبة مفاده باختصار أن السنتاكس لا يتكافأ ولا يكفي السيمانتكس.

جي.ر.س.

*الصينية، الغرفة؛ الوظيفية.

J.R. Searl, 'Intrinsic Intentionality', *Behavioral and Brain Sciences* (1980).

, 'Minds, Brains, and Programs', *Behavioral and Brain Sciences* (1980).

, Minds, *Brains and Science* (Cambridge, Mass., 1984).

*** العقل عبدا للعواطف.** زعم أساسي في علم نفس هيوم الأخلاقي، يستخدمه في رده على زعم العقلانيين بأنه بمقدور العقل أن يعارض العواطف وأن يعلمنا حقائق أخلاقية. «العقل عبد ويتوجب أن يكون عبدا للعواطف، وليس بمقدوره أن يتظاهر إطلاقا بتولي أي منصب سوى خدمة وطاعة العواطف» *Treatise*, II. Iii. (3. في تطبيق *لمذراة هيوم، يصر هيوم على أن التفكير الاستدلالي البرهاني (كما في الرياضيات مثلا) لا يؤثر بذاته على العواطف؛ أما التفكير الاستدلالي الاحتمالي فإن أهمية العواطف إنما تقتصر على «توجيه» مقتنا للألم، أو جنوحنا شطر اللذة، إلى أشياء نعتبرها مرتبطة سببيا بها.

ربما ورث هيوم هذا التعبير من المقالة التي كتبت عن أوفيد في معجم بيل *Dictionnaire* أحد الأعمال المفضلة لديه في شبابه المبكر، حيث يقول بيل «لقد أصبح العقل عبدا للعواطف».

جي.برو

J.L. Mackie, *Hume's Moral Theory* (London, 1980), ch. 3.

*** العقلانية.** هذا جانب من جوانب الفاعل المدرك معرفيا يعرضه حين يتبنى معتقدات وفق مبررات مناسبة. يقر أرسطو أن العقلانية هي مفتاح الخاصية التي تميز الكائن البشري عن الحيوان. تستخدم الصفة «عقلاني» لتحديد خصائص الفاعل وخصائص معتقدات بعينها. في الحالين، يمكن مقابلة العقلانية مع غير العقلاني أو اللاعقلاني. الحجر أو الشجر غير عقلاني لأنه عاجز عن القيام بتقويمات عقلانية. الكائن القادر على أن يكون عقلانيا لكنه يخترق بشكل منتظم مبادئ التقويم العقلاني كائن لاعقلاني. عند الكائنات البشرية، بعض المعتقدات غير عقلانية لأنها مسائل ذوق حيث لا مبررات تشترط. المعتقدات التي تتناقض مع ممليات العقل لاعقلانية. تتعارض المعتقدات العقلانية أيضا مع المعتقدات التي يتم الخلاص إليها عبر *الانفعال، الإيمان، السلطة، أو الاختيار العشوائي. مفاد كل تعارض هو الاستحواذ على معنى نعتقد وفقه في قضية دون تقويم مناسب أو بالرغم من نتائج مثل هذا التقويم. مثال ذلك، نحدد الرصيد في دفتر صكوك بطريقة عقلانية حين نحدد الفرق بين ما تم إيداعه وتم صرفه بطريقة حسابية. من ضمن السبل اللاعقلانية في تحديد الرصيد اختيار رقم عشوائيا أو اختيار رقم لأننا معجبون به. حين نتعامل مع مسائل مادية، يتم الخلاص إلى معتقدات عقلانية عبر تجميع الشواهد المتعلقة؛ سوف يعلق الشخص العقلاني الاعتقاد إلى أن يجمع قدرا مناسبا من الأدلة ويقوم بتقويمها. يتم تأسيس معتقد عقلاني في الرياضيات عبر طرح إثبات صوري. ثمة جدل حاد عبر تاريخ الفلسفة حول ما إذا كانت مسائل القيمة قابلة للتقويم العقلاني.

لقد زعم أن التقويم العقلاني يشترط قواعد صارمة لتقرير ما إذا كان يتوجب الاعتقاد في القضية. يوفر المنطق الصوري والرياضيات أوضح مثال على مثل هذه القواعد. أيضا يعتبر العلم نموذجا للعقلانية لأنه يزعم أنه يجرى وفق *المنهج العلمي الذي يوفر قواعد لجمع الشواهد وتقويم الفروض وفق هذه الشواهد. وفق هذه الرؤية، يفضي التقويم العقلاني إلى نتائج كلية وضرورية؛ إذا قام شخصان بتقويم الأدلة نفسها وخلصا إلى نتائج غير متسقة، محتم أن أحدهما يسلك بطريقة لاعقلانية. ثمة نقاشات أحدث تقترح تصورات لعقلانية قصرية تولي عناية أكبر بحدود الإدراك المعرفي البشري وتسمح بقدر لا بأس به من الاختلاف العقلاني. تعرض الدور الرئيس الذي يعزى للقواعد في التقويم العقلاني لتحديات. تتبع القواعد ليس لازما دائما لأن من ضمن مهمات التقويم العقلاني هو تحديد القواعد التي يتوجب اتباعها في موقف بعينه. الإصرار على وجوب أن يتخذ هذا القرار عبر اتباع قواعد أخرى قد يخلق *متراجعة لامتناهية تحول دون الوصول إلى نتائج عقلانية في مواقف كثيرة تشكل نماذج للعقل، مثال تشكيل إثباتات رياضية، أو تقويم فروض علمية. أيضا فإن تتبع القواعد - حتى نسبة إلى قواعد المنطق الصحيحة - لا يعد تلقائيا سلوكا عقلانيا. اعتبر مرة أخرى شخصا يقوم بتشكيل برهان صوري؛ يتوجب عليه أن يقرر أية قواعد ينبغي عليه تطبيقها في كل مرحلة من مراحل الإثبات. تطبيق قواعد دون مبررات فقط لأنها صحيحة منطقية سلوك أحمق. فضلا عن ذلك، جادل كون وآخرون بأنه ليست

هناك قواعد مثبتة للمنهج العلمي، بل يتوجب علينا تعلم ما تكونه القواعد الصحيحة للمنهج عبر تطور العلم. إن هذه الاعتبارات تقترح أن قدرتنا على أن نكون عقلانيين إنما ترتهن بقدرة أساسية لتعبير عن أحكام قابلة للفهم لا سبيل لأسرها كلية في أنساق من القواعد.

هـ.آي.ب.

*التفكير الاستدلالي؛ أعلى الادنى وأدنى الأعلى.

H. Brown, *Rationality* (London, 1988).
C. Cherniak, *Minimal Rationality* (Cambridge, Mass., 1986).
N. Rescher, *Rationality* (Oxford, 1988).

*** العقلانية، النزعة.** أي تنويعة من الرؤى تؤكد دور أو أهمية العقل، الذي يتضمن عادة *الحدس، في مقابل الخبرة الحسية (بما فيها الاستبطان)، المشاعر، أو السلطة. تماما كما يحاول الإمبيريقي المتطرف تأسيس كل معارفنا على الخبرة، يحاول العقلاني المتطرف تأسيسها على العقل. ولكن لئن ظهرت *الإمبيريقية في القرن الثامن عشر، ومرة أخرى في النصف الأول من القرن العشرين، كانت العقلانية المتطرفة أقل رواجا. الحال أنها بلغت أوجها أيام كانت الفلسفة نفسها حديثة العهد، في العالم اليوناني القديم. لقد أقر بارمنيدس أنه بصرف النظر عما يخبرنا به الحس، تتضمن ذات فكرة التغير تناقضا، ولذا فإن العقل يشترط خلو الواقع كلية من التغير. وفق تأويل شائع، يقر بارمنيدس الشيء نفسه نسبة إلى التعددية، وقد حصل على دعم من مواطنه الذي كاد أن يجاليه زينون الإيلي عبر جملة من المفارقات، منها مفارقة آخيل والسلحفاة الشهيرة (*مفارقات زينون). يمثل هذان، فضلا عن مجموعة أخرى من الأتباع (يعد أفلاطون إلى حد ما فقط أحد هؤلاء الأتباع) أوج العقلانية المتطرفة، وقد كان أسلافهم من العقلانيين أقل استعدادا للتخلي عن الحس بهذه الطريقة العنيدة. ربما كانوا يتذكرون الكلمات التي قدمها ديمقريتس الفيلسوف المتأخر نسبيا، الذي لم يكن بأي حال امبيريقيا متطرفا، للحس كي يدافع عن نفسه ضد العقل الخالص (الجزء 125): «أيها العقل البائس، أتأخذ أدلتك مني ثم تستغني عني؛ إنك باستغنائك عني إنما تستغني عن نفسك!»

يصعب فعلا رؤية كيف يتسنى لكائن لا اتصال له بالعالم عبر الحس أن يكدس المواد اللازمة لاستخدام عقله. أنى له مثلا أن يكتسب لغة يعبر بها عن أفكاره، وأي نوع من الأفكار يتسنى له الحصول عليه إذا لم تكن له لغة إطلاقا؟

غير أنه لا يلزم النزعة العقلانية أن تكون متطرفة. لها أن تقنع بالزعم بأن مصدر بعض معارفنا، وليس كلها، غير حسي. يتسق هذا تماما مع القول بأنه ما كانت أن تكون لدينا أية معارف لو أننا لم نقم باستخدام الحس أحيانا. الراهن أنه بمقدور النزعة العقلانية أن تتخذ إحدى صورتين، وفق لما إذا كانت تزعم أن بعض معارفنا القضوية، أي المعرفة بصدق قضايا بعينها، يحصل عليها بسبيل مغاير للحس، أو ما إذا كانت تزعم أن بعض المواد التي تشكل منها معارفنا حاضرة في العقل دون أن يكون الحس مأتاها. تصدق هذه الرؤية الأخيرة إذا كانت بعض مفاهيمنا *قبلية، أي «سابقة على الخبرة». ربما تكون مفاهيم الجوهر أو السببية مثلا حاضرة فينا منذ البداية بالمعنى الذي أراده كانت، أي بمعنى أنه لا يلزمنا أن نكتشف أن العالم يحتوي على جواهر وأسباب، بل إننا لا نستطيع إلا أن نرى العالم مكونا من جواهر تختص بخصائص تسببها حوادث أخرى. غير أنه يتوجب التمييز بين الحصول على مفاهيم بهذه الطريقة والحصول عليها بطريقة صريحة بحيث تكون لدينا ألفاظ لها أو نفكر فيها بشكل واع كما نفعل الآن. وفق النظرية التي نناقش هنا، بمقدور الأطفال وحتى الحيوانات الحصول على المفاهيم بالطريقة السابقة دون أن يلزم عن ذلك اقتدارهم القيام بذلك بالطريقة الأخيرة.

لا غرو، خلافا لمزاعم الإمبيريقيين المتطرفين، أنه محتم علينا أن نأتي مسلحين ببعض الأدوات إذا أردنا أن نعرف شيئا عن العالم. إذا كان بمقدورنا فعلا أن نبدأ بوصفنا صفحات بيضاء، فلماذا لا تستطيع السبورات أو مسطحات عدسات الكاميرا أن تعرف أشياء عن العالم؟ من منحى آخر، فإننا لا «نعرف» إلا بمعنى غامض أن العالم يحتوي على جواهر وأسباب إذا كنا لا نعرف العالم إطلاقا إلا عبر التعامل معه على أساسا أنه يحتوي على هذه الأشياء. النزعة العقلانية الأكثر جرأة هي تلك التي تقر أنه بمقدورنا أن نعرف أن بعض القضايا صادقة دون اشتقاق هذه المعرفة من الحس، رغم أنه يتوجب علينا في بعض أو حتى كل الحالات أن نستخدم الحس للحصول على المفاهيم المستخدمة في تلك القضايا: قد أعرف دون نظر أن كل ما له حجم له شكل، ولكن فقط إذا كان لدي مفهوم الحجم ومفهوم الشكل، أي إذا عرفت ما يكونه كل الحجم والشكل.

لقد عقد كانت، أو أقله لفت الانتباه إلى التمييز بين الإقرارات *التحليلية والتركيبية (أو الأحكام في

حالة كانت، كونه أكثر انشغالا بأعمال العقل منه بالتحليل اللغوي). حتى لو كان الامبيريقيون يسمحون عادة بأن نعرف إقرارات تحليلية قبليا، فإنهم يتحللون من هذا التنازل عبر إضافة أن مثل هذه المعرفة لا تكاد تشكل معرفة بأي معنى مهم، بحسبان أن مثل هذه الإقرارات لا تقر شيئا مهما عن العالم. غير أن الإقرارات التركيبية تقر أشياء مهمة، والنزعة العقلانية بمعناها الأقوى تؤكد أن بعضا منها قابلة لأن تعرف قبليا. الإقرار الخاص بالحجم والشكل مثال تقليدي، وهناك أيضا القضايا الرياضية، التي يحاول الامبيريقي عادة اعتبارها تحليلية، دون أن ينجح إلى حد كبير وفق رؤية العقلانيين. الراهن أنه في مطلع القرن العشرين بذلت محاولة معززة من قبل فريجه ورسل لرد الرياضيات إلى المنطق الخالص في نظريتهم التي عرفت باسم المنطقانية؛ غير أن هناك الآن اتفاقا عاما، خصوصا منذ مبرهنة اللاتمام الأولى التي قال بها جودل عام *1931*، على استحالة القيام بذلك.

على ذلك، حتى ما وصفته «بالنزعة العقلانية الأكثر جرأة»، التي تزعم أنه في وسعنا معرفة حقائق مهمة بعينها بطريقة قبلية، لا تنجو من توتر في علاقتها مع النزعة العقلانية الأضعف منها التي تقر أنه يتوجب علينا معاملة العالم بطريقة بعينها إذا رغبنا في فهمه. ذلك أنه حين يتعلق الأمر بتبرير هذه المزاعم بمعرفة العالم دون النظر إليه، فإن نصير العقلانية يواجه خطر الاقتصار على إقرار استحالة القدرة على التفكير بطريقة مترابطة إلا حال قبول مثل هذه القضايا ـ وهذا زعم أضعف من القول ببعض التبصرات التي تخبرنا فعلا بأنها قضايا صادقة. ألن يكون مثل هذا التبصر نوعا من السحر؟

ومهما يكن من أمر، فإن الصورة الأساسية التي اتخذتها النزعة العقلانية في العقود القليلة الأخيرة هي الصورة الأضعف، وقد ارتبطت باللغة كما هو حال كثير من فلسفات هذه الحقبة. لقد كان تشومسكي مصدرها، وهو يرى أن بعض البنى النحوية فطرية في عقولنا، بحيث تتشارك كل اللغات البشر في جوانب تمكن الأطفال من تعلمها. قد تكون هناك أنواع أخرى من اللغات يتحدثها المريخيون، لكن أطفالنا لن يستطيعوا تعلمها، كما أن أطفالهم لن يستطيعوا تعلم لغتنا.

ثمة تطور متأخر يتعلق بالقبلي يعزى إلى كربكي وبتنام مفاده أن التمييز بين القبلي والامبيريقي لا يتطابق كما كان يعتقد مع التمييز بين الضروري والعارض. هكذا يزعم كربكي أن بعض القضايا التي لا تصدق إلا بشكل عارض يمكن أن تعرف قبليا (مثال أن العارف نفسه موجود)، في حين أن بعض القضايا التي تصدق ضرورة لا تعرف إلا امبيريقيا (مثل التركيب الكيميائي لمادة ما). الزعم الأخير يبدو غريبا. ألم يكن من الممكن أن يكون للماء بنية تختلف عن يد2 أ؟ يوافق كربكي وبتنام على أنه بمقدرنا أن نعثر على سائل رطب لا لون له يملأ البحار، ويمكن استخدامه في عمل القهوة، لكن بنيته تختلف عن يد2 أ. غير أن مثل هذا السائل لن يكون ماء، لأن كلمة «ماء» تحصل على دلالتها من استخدامها في تسمية السائل الذي نجده فعلا حولنا، والذي هو يد2 أ. وبطبيعة الحال لنا أن نسمي السائل الآخر ماء لو أننا عثرنا عليه، لكن ذلك يستلزم أن يكون لكلمة «ماء» معنى يختلف عن معناها الراهن، لأنها حصلت على معناها بطريقة مختلفة، أي عبر علاقتها بسائل مختلف. وبالمناسبة، فإن هذا المذهب الذي يقر أن الماء هو أساسا يد2 أ، أي أن الماء لا يكون هو ما هو إلا إذا كانت له هذه البنية، يوضح النزعة الجوهرانية التي أحياها في الآونة الأخيرة كربكي وبتنام فضلا عن آخرين، وهي أكثر اتساقا مع العقلانية منها مع الامبيريقية، رغم أن اكتشافنا أن ماهية الماء هي يد2 أ يركن أساسا إلى الملاحظة: حقيقة أن للأشياء جواهر أصلا حقيقة لا تخبرنا بها الملاحظة.

وأخيرا، قد تشير النزعة العقلانية، مثلها مثل الامبيريقية، إما إلى الأصل النفسي أو التبرير الفلسفي لمعارفنا؛ أي أنها قد تقر أننا نحصل بالفعل على بعض أو كل معارفنا في مجال بعينه من العقل، وقد تقتصر على إقرار أن القيام بذلك وحده الذي يكفل شرعية زعمنا بالمعرفة. مرة أخرى، كما في حال الامبيريقية، فإننا نقترب من *الطبائعية، لكن ربما كانت العقلانية أكثر انشغالا بالأسئلة الوراثية. حين يتعلق الأمر بالتبرير، تكون النزعة العقلانية معنية عادة (كما في حالة أفلاطون وإلى حد أقل أرسطو) بالتمييز بين المعرفة الحقيقية أو المناسبة ودرجات أقل من الإدراك المعرفي من قبيل الاعتقاد، غير المستقر والذي لا يعول عليه.

حين تقابل النزعة العقلانية بالمشاعر أو العاطفة الحسية، خصوصا في حال خصوم مدرسة «*الحس الأخلاقي» الذين ظهروا في القرن الثامن عشر، حيث تسمى غالبا بالحدسية، تتخذ هذه النزعة صورة مذهب بأخلاقي يزعم أن لدينا أحداسا قبلية بالحقائق الأخلاقية. يختلف أنصار الحدسية الأخلاقية بخصوص مدى ارتباط مثل هذه الأحداس في منظومة عقلية، فبعضهم يقول بارتباطها وبعض يقول بكونها منعزلة.

في الحالة الأخيرة ثمة استخدام للاستنتاج

العقلي، وفي حين لا ينكر أحد إمكان اشتقاق نتائج أخلاقية منطقيا من مقدمات تشتمل على مقدمات أخلاقية، فإن نصير العقلانية، متحديا أحد شكول *الأغلوطة الطبائعية، يزعم إمكان اشتقاقها أحيانا من مقدمات غير ـ أخلاقية. تبدو الأحداس الأخلاقية المعنية في مثل هذه الحالة ناشئة عن العقل، وتعتبر على نحو مناسب منتمية لنزعة العقلانية.

يمكن للنزعة العقلانية أن تقيم تعارضا بين العقل والسلطة، خصوصا الوحي الديني، وقد استخدم المصطلح بهذا المعنى، خصوصا منذ نهاية القرن الثامن عشر، ولكن ليس في الفلسفة عادة.

أي.ر.ل.

*الإنسية.

G. Ryle, "Epistemology", in J.O. Urmson (ed.), *The Concise Encyclopedia of Western Philosophy and Philosophers* (London, 1960.

يبين كيف أن النزعة العقلانية والامبيريقية يحجب الواحد منهما الآخر.

S.P. Stich (ed.), *Innate Ideas* (Berkekey, Calif., 1975).

يتضمن نقاشات لتشومسكي فضلا عن أفكار أسبق عهدا.

L.A. Selby-Bigge (ed.), *British Moralists* (London, 1897).

مختارات من منظري الحس الأخلاقي وخصومهم الحدسيين.

*** المعقولية.** نظير أضعف *للصدق يعول على مصداقية الزعم عبر دعم تبريري يمكن لمصدر مناسب (بشري أو أداتي أو منهجي) أن يوفره. هكذا، إذا اعتبرنا مصادر المعلومات مرتبة وفق موثوقيتها، فإن معقولية الزعم إنما تحدد من قبل أفضل سلطة تتحدث باسم تلك المصادر. وفق ذلك ترتهن معقولية القضية بوضعها التجريبي لا بمحتواها الخاص في علاقتها ببدائلها. في هذا الخصوص تختلف المعقولية بشكل حاسم عن *الاحتمال. وضع معقولية وصل من القضايا (خلافا لوضع احتمالها) هو وضع أقلها معقولية: المعقولية سلسلة قوتها تعادل قوة أضعف حلقاتها.

ن.ر.

George Polya, *Patterns of Plausible Inference* (Princeton, NJ, 1954).

Nicholas Rescher, *Plausible Reasoning* (Amsterdam, 1976).

*** العكسية، السببية.** تقر إمكان أن تلحق العلة أثرها زمنيا. في حالة العمليات الفيزيقية والأفعال الإنسانية نفترض بشكل طبيعي أن مسار السببية يبدأ بالمبكر ثم اللاحق. مباراة كرة القدم سبب نتيجتها النهائية؛ سوف يكون من المنافي للعقل أن نعتقد أن النتيجة سببت المباراة التي سبقتها. من جهة أخرى، أحيانا يفترض الناس أن الصلاة أو أية طقوس دينية أكثر علانية قد تؤثر سببيا على ما سبق أن أثر سببيا في زمن أسبق. أرسطو يجادل كثيرا دفاعا عن أسلوب آخر في السببية العكسية، أو التيلولولوجية (الغائية)، مستخدما أمثلة من القبيل التالي: غاية (الصحة مثلا) بوصفها سببا لنشاط قصدي (التمارين البدنية مثلا)، النتاج الطبيعي النامي (لشجرة البلوط مثلا) بوصفه سببا للعمليات التي تتوج فيها (جوزة البلوط). ثمة نقاش شامل لهذه المسألة في مقالي مايكل دمت 'Can an Effect Precede its Cause?', 'Bringing about the Past' اللذين نشرا في *Truth and Other Enigmas* (London, 1978).

جي.د.ج.إي.

*السببية؛ الغائي، التفسير.

*** المعكوس.** في المنطق التقليدي، معكوس القضية ينتج عن سلب حديها وإبدال ترتيبهما. هكذا يكون عكس «كل الأرانب تقتات على الأعشاب» («كل أ هو ب») هو «كل ما لا يقتات على العشب ليس أرنبا» («كل ما ليس ب ليس أ»). الاستدلال من قضية على معكوسها سليم نسبة إلى الصيغتين «كل أ هو ب» و«بعض أ ليس ب» اللتين يعتبرهما المنطق التقليدي؛ وهو ليس سليما نسبة إلى الصيغتين «لا أ هو ب» و«بعض أ هو ب». في *المنطق الحديث المعكوس علاقة تقوم بين القضايا الشرطية التي تتخذ الصياغة «إذا س ف ص» و «إذا ليس ص ف ليس س».

سي.و.

*المنطق التقليدي.

J.N. Keynes, *Formal Logic*, 4th edn. (London, 1906), ch. 4.

*** العكس الشرطي.** (يعرف أيضا «بالمعكوس»). قاعدة في المنطق التقلدي نسنبط وفقها «إذا ليس ص فليس س» من «إذا س ف ص». في حين يقر كثيرون إمكان قبولها أحيانا، فإنهم يشكون في أمرها كثيرا (دمان: «فكرة مهجورة»). من ضمن الحالات الصعبة: ثمة كعك، إذا كنت تريد؛ ومثال بارير: «إذا كان الله موجودا، فاذهب إلى الكنيسة». العكس الشرطي هو المناظر في المنطق الحملي لبرهان *مودس تولنز، وللمعكوس في المنطق التقليدي (حيث نستنبط من الجملة جملة موضوعها نقيض المحمول الأصلي).

جي.جي.م.

V.H. Dudman, "Parsing "If-Sentences", *Analysis* (1984).

*** الانعكاسية.** *العلاقة الانعكاسية علاقة ثنائية (أي ذات حدين) تقوم بين كل شيء ونفسه (رمزيا تكون R انعكاسية إذا وفقط إذا Rxx(x)). قد تفهم كلمة «انعكاسي» بطريقة تنسب إلى ما يتحدث عنه المرء (نطاق الخطاب)؛ مثال ذلك، نسبة إلى نطاق الحيوانات، تعد كل من العلاقتين نفس العمر وليس أكبر من انعكاسية. نستطيع أيضا التمييز بين «الانعكاسية القوية» (حيث تقوم العلاقة بين كل شيء ونفس) و«الانعكاسية الضعيفة» (تقوم بين كل شيء ونفسه إذا كانت تقوم بينه وبين أي شيء آخر). «لاانعكاسية» تعني أن العلاقة لا تقوم بين أي شيء ونفسه. «غير انعكاسية» قد تعني «ليست انعكاسية» أو «ليست انعكاسية وليست لاانعكاسية».

سي.أي.ك.

W. Hodfges, *Logic* (Harmondsworth, 1977).

*** العلاقات.** طرق يمكن أن تكون وفقها الأشياء بعضها لبعض (مثال، بعض الأشياء أكبر سنا من بعض آخر)، أو لأنفسها (مثال، كل شيء متماه مع نفسه).

إذا كان شيء ما س يتعلق بالعلاقة ع مع أي شيء ص، فقط إذا كان ص يتعلق بالعلاقة نفسها مع س، فإن ع تماثلية. هكذا تعتبر «بنفس عمر» تماثلية؛ إذا كان س بنفس عمر ص، فإن ص بنفس عمر ص. ثمة علاقات أخرى لاتماثلية؛ ليس بمقدور بد أن يكون أثقل من ثيلونيوس إذا كان ثيلونيوس أثقل من بد. إذا كان س أكبر من ص، وص أكبر من ل، فإن س أكبر من ل. مثل هذه العلاقات متعدية. بالمقابل، فإن الأبوية لامتعدية؛ أبو أبيك ليس أبا لك. العلاقات التي لا تقوم إلا بين الأشياء المتمايزة عدديا لاانعكاسية. ولكن ليست كل العلاقات لاانعكاسية؛ فكل شيء بنفس عمر نفسه.

يعامل المناطقة الخصائص العلائقية واللاعلائقية بوصفها فئات. تماهى الخصائص اللاعلائقية بفئات ذات أشياء مفردة؛ مثلا «أحمر» فئة تشتمل على أشياء من قبيل حبات الطماطم الناضجة، قطرات من دم طازج، إلخ. العلاقات ثنائية الأطراف (مثال «الزوج») فئات أزواج مرتبة (مثال < 1،2 > . < 2،4 > ، ... الخ). العلاقات ثلاثية الأطراف، مثلا «بين» فئات من الثلاثيات المرتبة؛ وهكذا. ترتهن هوية العلاقة وفق هذا الفهم بعضوية الفئة التي تماهى معها. صدق الزعم العلائقي يرتهن بما إذا كانت الأشياء التي يقر أنها متعلقة تنتمي إلى أزواج (ثلاثيات، إلخ.) مرتبة في الفئة المعنية.

قد تبدو العلاقات أنواعا خاصا من الأشياء التي يمكن أن تربط بأشياء أخرى، لكنها متمايزة عدديا ومستقلة أنطولوجيا عن الأشياء التي تربط بينها. ولكن يلزم عن هذا، وفق برهان اشتهر به ف.ه. برادلي، أن 3 ليست تاليا لـ 2 إلا إذا كانت هناك، فضلا عن «تال»، علاقة أخرى ـ «رابط» مثلا ـ تربط الأعداد بـ «تال»، وعلاقة ثالثة تربط «رابط» بـ «تال»، وهكذا. يتجنب فريجه هذا الضرب من المتراجعة باعتبار العلاقات أشياء جزئية ناقصة بنيويا لاتستطيع أن توجد دون أطراف تكملها. وفق هذا، لا تتطلب العلاقات علاقات إضافية لتربطها بأطرافها، تماما كما أن طوب البناء لا يتطلب طوبا إضافيا ليربطه بأشكاله. العلاقات ليست أشياء يمكن أن توجد بنفسها إلى أن يربطها شيء بأطرافها.

ثمة حل بديل في كتاب فتجنشتين *Tractatus* يبعد العلاقات عن رتب الأشياء الأساسية؛ ترتبط الأشياء الأساسية معا دون روابط مثل حلقات السلسلة، والحقائق التي يبدو أنها تتضمن علاقات بين أشياء ليست أساسية ترد إلى تسلسلات أشياء أساسية شبيهة بالسلاسل.

جي.ب.ب.

B.H. Bradley, *Appearance and Reality*, 2nd edn. (Oxford, 1930), 27ff.

Michael Dummett, *Frege: Philosophy of Language*, 2nd edn. (Cambridge, Mass., 1981), 173-9.

Benson Mates, *Elementary Logic* (New York, 1965), 32ff.

Luwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (London, 1961).

*** العلاقات الداخلية والخارجية.** تمييز مهم نسبة إلى براهين المثاليين وخصومهم في بداية القرن. إذا كان شيء ما س تقوم العلاقة ع بينه وبين شيء آخر ص، ولم تكن هويته ولا طبيعته متوقفة على قيام هذه العلاقة، فإن س يتعلق خارجيا بـ ص. إذا لم يكن بمقدور س أن يظل الشيء نفسه، أو يظل شيئا من النوع نفسه، دون أن تقوم العلاقة ع بينه وبين ص، فإن العلاقة داخلية. تتوقع أن تكون هناك علاقات من النوعين. على اعتبار أنه لا عدد يمكن أن يتماهى مع 2 ما لم يكن أكبر من 1، فإن 2 تتعلق داخليا بـ 1. ولكن يفترض أن نسختك من «دليل أكسفورد» سوف تظل الشيء المفرد نفسه من النوع نفسه حتى لو لم تقتنيها، وحتى لو كانت ملقاة على الأرض عوضا أن تكون على مكتبك. إذا كان ذلك، فإنها تتعلق خارجيا بك وبمكتبك.

غير أن ف.ه. برادلي ومثاليين آخرين حاولوا تبيان إما أنه ليست هناك علاقات إطلاقا، أو أنه محتم على كل العلاقات أن تكون داخلية. مثل بارمنيدس وزينون قبله، يعتقد أولئك الفلاسفة أنه لو لم تكن هناك علاقات لاشيء يمكن أن يكون أكبر أو أصغر، أقرب أو أبعد، أكبر سنا أو أصغر سنا، أو مختلفا بأي طريقة أخرى عن أي شيء آخر، ولأصبح الكون كلا غير متمايز إطلاقا. ولكن بحسبان أن كل شيء يتعلق (زمانيا أو مكانيا مثلا) بكل شيء آخر، إذا كانت كل العلاقات داخلية، سوف ترتهن هوية كل شيء وطبيعتة بعلاقته بكل شيء آخر. لقد أثير هذا المأزق لدعم مزاعم كليانية منطرفة. محاولات برتراند رسل وج.إي. مور وأتباعهما لفهم العلاقات بحيث تتنكب المذاهب الكليانية المنتجة على هذا النحو كانت محاولات حاسمة في تطور *الفلسفة التحليلية البريطانية.

جي.ب.ب.

*المثالية.

Peter Hylton, *Russell, Idealism and the Emergence of Analytical Philosophy* (Oxford, 1992), 54ff., 184,225ff.,281, 327.

G.E. Moore, "External and Internal Relations", in *Philosophical Studies* (Paterson, NJ, 1959).

*** العلاقات، طبيعة.** أصبحت طبيعة *العلاقات مسألة ميتافيزيقية مهمة أول مرة في الفلسفة الحديثة عند ليبنتز. لقد اعتبر موضعة العلاقة R التي تربط بين الفردين a,b إشكاليا. يستحيل أن يوجد الرابط في أحدهما، وإلا لما قام بالربط بينهما، كما يستحيل أن يكون في فراغ ما بينهما. كانت مثل هذه التأملات في العلاقات أحد المصادر الرئيسة لنظريته المتافيزيقية المونادية في *المونادات الخالية من النوافذ. ذلك أنه توجب عليه تأويل «تتعلق a بالعلاقة R بـ b» على اعتبار أنها تعزو محمولا منفصلا لكل من a وb. «آدم هو أبو قابيل» تعني إذن أن آدم يختص بخاصية بعينها (كونه أبا للشخص كذا) كما يختص قابيل بخاصية بعينها (كونه ابنا للأب كذا). هكذا يحتاز هذان الفردان على خصائص تعكس بطريقة ما كلا منهما دون أن توحد بينهما فعلا إلا بطريقة «مثالية» أو «مفهومية». تثار إشكالية مشابهة إلى حد في ما يتعلق بموضع العلاقات في سياق تحديد الأسس العقلانية لبعض أشكال الأحدية المتيافيزيقية (أو *المثالية المطلقة) التي لا تعترف إلا بموضع نهائي واحد للحمل. بحسبان أنه يستحيل أن تكون العلاقات في أي من الأطراف المتعلقة على نحو منفصل، يبدو أنه محتم أن تكون حقيقة خاصية للكل الذي تشكله الأطراف معا، بحيث إذا تعلق كل شيء في العالم بكل شيء آخر، فإن العلاقات بينها، وفق برهان واضح، ترتد إلى خصائص جشتالتية يختص بها الكل الشامل التي تنتمي إليه، أي الكون، الواحد، أو المطلق.

هذا التصور للأهمية المتيافيزيقية لنظريات العلاقات هو تصور برتراند رسل (خصوصا في The *Priciples of Mathematics*)، ولا ريب أنه يلقي بعض الضوء على مونادية ليبنتز والأحدية البرادلية، رغم أن رسل لم يفيهما حقهما. ذلك أن ميتافيزيقا رسل التعددية، التي تقصر قليلا عن بلوغ تعددية المونادية المتطرفة، تصبح قابلة لأن يدافع عنها بمجرد أن نلحظ أن قضايا الصورة العلائقية "Rab" يستحيل ولا حاجة بها إلى أن ترد إلى قضايا(مفردة) تتخذ شكل الموضوع - المحمول ("Fa" أو "Fa . Fb"). أيضا طور وليام جيمس تصورا في العلاقات (أكثر خصبا فينومينولوجيا) من تصور رسل، صمم على نحو مشابه لمقاومة إغراء الأحدية. هوسرل، وايتهد، وهارتشورن شخصيات مهمة في هذا السياق أيضا.

تقترب على نحو وثيق بهذه المناظرات مسألة خارجية وداخلية العلاقات. يقال عن العلاقة بين طرفين (أو أكثر) إنها «داخلية» إذا كان قيامها إما يحتم ما يسمى «بطبائع» هذه الأطراف أو كان محتما من قبلها؛ خلافا لذلك، فإنها خارجية. (أفضل وسيلة لفهم طبائعها هو أن نفهمها على أنها هي ما هي ضمن حدودها). يزعم رسل أن كل العلاقات خارجية؛ أشياع المثالية المطلقة، إذا كانوا يناصرون العلاقات أصلا، يميلون إلى إقرار أنها داخلية كلها. آخرون يقرون علاقات من النوعين، وبعض آخر (مثال هارتشورن) يرون أن أهم العلاقات الثنائية داخلية في طرف، خارجية في الآخر.

عادة ما يتعقد النقاش بسبب الخلط بين نوعين مختلفين من العلاقات الداخلية المزعومة. أحيانا تكون العلاقات الداخلية ما يصفها هيوم بأنها ترتهن كلية بمقارنة بين أفكار، في حين أن العلاقات الخارجية هي تلك التي قد تختلف رغم بقاء الأفكار على حالها (*Treatise*, I, iii. 1-2). ثمة تصنيف مشابه للعلاقات أكثر حداثة (يعزى إلى ماينونج وآخرين) يقسمها إلى علاقات مثالية يلزم قيامها ما «يشبهه» كل طرف (الكليات أحدية الموضع الذي تعد مثلا عليه) داخل حدوده الخاصة (تباين اللون مثلا) والعلاقات الواقعية التي لا تحدد بحقائق تتعلق بما «يشبهه» كل طرف حين يعتبر بذاته (عادة ما يفهم التجاور المكاني والزماني، والسببية،

على هذا النحو). (يعنى هذا التصنيف بالعلاقات القائمة بين جزئيات؛ قد توصف العلاقات بين *الكليات في حال التجريد من التمثيل العيني بأنها مثالية بمعنى متعلق على نحو بيّن). غير أننا نخطىء حين نؤول ما يقره الأحديون حين يقولون إن كل العلاقات داخلية على أنه يعني أنها مثالية بهذا المعنى؛ هذا يصدق على المونادية عوضا عن الأحدية. إنهم يعنون في الواقع أن قيامها يتوقف على انتماء أطرافها معا ضمن كل تقوم خاصيته بتعديل خاصية كل منهما (ولا يعنون أنّها تقوم بفضل خاصية كل طرف يمكن اكتشافها بشكل منفصل). باختصار، عندهم العلاقة تحدد خصائص الأطراف بقدر ما هي محددة من قبلها.

حقيقة أن المنطق الصوري الحديث يتناول القضايا العلائقية على ظاهرها، خلافا للمنطق الأرسطي والمدرسي، أعمت الناس عن حقيقة وجود إشكاليات ميتافيزيقية حقيقية ترتبط بالعلاقات وتعد أساسية للتعامل مع ما يصفه وليام جيمس بأنه «الإشكالية الأكثر مركزية في كل الإشكاليات الفلسفية»، إشكالية الواحد والمتعدد.

ت.ل.س.س.

*العلاقات الداخلية والخارجية.

F.H. Bradley, *Appearance and Reality* (1897), 2nd. Edn. (Oxford, 1930), chs. 2-3, app. William James, *A Pluralistic Universe* (New York, 1909).
B. Russell, *The Principles of Mathematics* (1903), 2nd. Edn. (London, 1937), ch.26.
Philosophical *Essays* (London, 1910), ch.6.
T.L.S. Sprigge, *The Vidication of Absolute Idealism* (Edinburgh, 1983), ch.5.

* **التعلق، منطق.** نسق منطقي تتعلق فيه المقدمات والنتيجة بعضهما ببعض. نشأ عن مقالة لوليام أكرمان، "Begrundung einer strengen Implikation" في *Journal of Symbolic Logic* (1956)، طور فيها نظرية صورية في الاستلزام المنطقي خالية من *مفارقات الاستلزام المادي (التي تجنبها سي. أي. لويس في حسابه *للاستلزام المحكم) ومفارقات الاستلزام المحكم (التي سلم بها سي.آي. لويس). مفاد فكرته استلزام يحتاز فيه المقدم على «رابط منطقي» بالتالي. قام أندرسون وبنلاب بتغيير هذا، فطرحا تفسيرين «للرابط المنطقي» أو «التعلق»: أحدهما هو «المشاركة في المتغير»، الذي يعني على المستوى القضوي المشاركة في المحتوى (في التضمن السليم، يتوجب على المقدمات والنتيجة أن تشتركا في متغير)؛ الآخر هو الارتهان؛ إذا كان التضمن سليما ثمة سبيل لاشتقاق النتيجة من المقدمات دون القيام بأية ألاعيب، أي بحيث تستخدم المقدمات فعلا في الحصول على النتيجة. باستيفاء هذا المعيار، يبعد منطق التعلق نفسه عن المنطق التقليدي، الذي يستلزم فيه التناقض أية قضية مهما كانت (بحيث لا مدعاة لاشتراك المقدمات والنتجية في متغير) وأية قضية صادقة منطقية قابلة لأن تشتق من أية قضية (ومن ثم فإنها لا «تستخدم» في اشتقاق النتيجة).

بعد مرور خمسة وثلاثين عاما على ولادته، أصبح منطق التعلق منطقا مقبولا. ما لم يقبل هو أن يكون، كما قصد منه، المنطق الصحيح الذي يتوجب أن يحل بديلا عن المنطق التقليدي. إنه جزء من مجموعة عظيمة من الأنساق المنطقية - التقليدية، المقامية، الحدسية، الطولية، الفرع - بنيوية، وهكذا - يفيد كل منها من كونه يفصّل في أمره في سياق سائره. أنساق منطق التعلق أساسا هي التي تنكر الإضعاف أو التخفيف في صورته التقليدية التامة، كونه مصدرا لعوز التعلق. (يقر الإضعاف أنه إذا لزمت قضية عن أخرى، فإنها تلزم أيضا عن وصلها بأية قضية أخرى). المنطق الخطي يقوم بذلك أيضا، كما يرفض التقليص أيضا (الاستخدام المتكرر لفرض يمكن الاستعاضة عنه باستخدام مفرد)، حيث يؤكد لمقاصد بناءة الحاجة لتتبع استخدام الفروض؛ إنها تعيد تقديم عوز التعلق عبر ما يسمى بالروابط الأسّية أو المقامية.

لمنطق التعلق نظريات إثبات استنباطية أكسوماتية، طبيعية، وسلسلية (أو «تتابعية»)؛ علم دلالة جبري وعلم دلالة عوالم ممكنة؛ وقد استخدم أساسا لعلم الحساب ونظرية الفئات. يتوجب تمييزها عن أنساق المنطق شبه المتسقة أو dialethic، التي تقبل تناقضات حقيقية. فكرة التعلق تلزمنا ببساطة بألا ننشر الافتراضات المتناقضة بحيث ترغمنا على التفاهة - كما في النظريات الكلاسيكية - وذلك بسبب نبذها لفكرة استلزام التناقض لكل شيء. نتيجة لهذا النبذ، تنكر هذه الأنساق أيضا فصل الاستلزام المادي (أو القياس الفصلي)، حيث تؤسس العزل السليم على القضية الشرطية (أو الاستلزام المنطقي) المتعلقة.

س.ل.ر.

J.M. Dunn, "Relevance Logic and Entailment", in D. Gabbary and F. Guenthner (eds.), *Handbook of Philosophical Logic*, iii (Dordrecht, 1986).
S. Readm, *Relevance Logic* (Oxford, 1988).

* **العلامة والرمز.** تمييز أول من تقصاه بهذا التعبير سي.س. بيرس. العلامة مقولة عامة جدا وتشتمل على المؤشرات الطبيعية للأشياء. البقع علامة على الحصبة،

والسحب علامة على المطر القادم. علامة الوضع أو الحدث قد تكون مؤشرا، دليلا، تجليا، بشيرا، أثرا (وهذا ما يسميه بيرس فيما يبدو «بالدال»)، أو معلمة ترتبط على نحو منظومي به، بحيث يمكن استخدامها للاستدلال على حضوره. في تلك الحالة، أن تعتبر شيئا ما علامة على آخر أن تستخدمه للاستدلال على حضور هذا الشيء الآخر. هذا هو استخدام العلامات الطبيعية. وبالطبع نستطيع استحداث علامات أو مؤشرات؛ في ابتكار شعارات النبالة والتحقق من الأنساب، تحدد الشعارات هوية الشخص التي يرتديها، وصورة الرجل الذي يحمل مجرفة على الطريق تشير إلى أعمال جارية فيه، وصورة الفاصوليا على العلبة يشير إلى الفاصوليا بها. وفق رؤية بيرس، تعد العلامات الأخيرة أيقونات، كونها تتشابه طبيعيا مع ما تصوره. الأيقونات علامات تحقق مقاصدها بفضل اشتراكها في خصائص مع ما هي علامة عليه. غير أن معظم مثل هذه العلامات إنما تعمل وفق *العرف، وهي تتطلب عملية استقراء العرف لتعلم تأويلها.

ربما افترض بيرس أن الرمز علامة مصنعة. إنه يعرف الرمز بأنه «علامة شكلت بوصفها علامة لمجرد أو أساسا لحقيقة كونها استخدمت وفهمت بوصفها كذلك» (*Collected Papers*, ii, 307). غير أنه سرعان ما نكتشف أن هذا تعريف غير مناسب. مع الرموز ندخل مجالا يختلف عن مجال العلامة، إذ إن دور الرمز لا يتعين في الربط بين حضور الشيء الذي يدل عليه، فليس ثمة ارتباط منظومي من هذا القبيل. اللوحة الشخصية ليست دليلا على وجود الجالس في مكان قريب، بل تمثيل له. لا يستخدم الرمز مؤشرا على حضور شيء آخر، بل بدلا عن شيء آخر، لاستحضاره في الذهن، لتحديده بوصفه موضوعا (أو بالطبع لإثارة مشاعر واستجابات يفترض أنها مناسبة لذلك الشيء الآخر، كما عندما يكون العلم رمزا للدولة). لا ريب أننا إذا اعتبرنا الكلمات رموزا، لا جدوى من اعتبارها أنواعا من المؤشرات أو العلامات لما تمثله. وجود كلمة «زرافة» على الصفحة لا علاقة له بوجود زرفات هناك. ليس الرمز شيئا يستخدم علامة لأشياء، وفق طبيعة العلامات سالفة الذكر.

تقر الرؤية البديلة أن الكلمات والرموز إنما توظف بوصفها علامات، ولكنها علامات على أوضاع منتجها لا أوضاع العالم الذي تشير إليه. هكذا اعتبر لوك الكلمات علامات خارجية، بالمعنى الإشاري، لأفكار في عقل منتجها. ولكن ليس بمقدور هذا إلا أن يكون جزءا من النظرية الشاملة، إذ إن إكمال القصة يتطلب توضيح كيفية توظيف الأفكار كرموز أو علامات لما نخلص إلى الحديث عنه. إن بيرس نفسه اقتيد إلى الاقتراح الارتجاعي أنه فضلا عن العلامة وموضعها نحتاج إلى المصادرة على «علامة أكثر تطورا» أو مؤول في عقل مستخدمها. تشكل إشكالية الكيفية التي تمثل وفقها مثل هذه الأشياء إشكالية يستعاض بها عن إشكالية الكيفية التي تمثل وفقها الألفاظ. ثمة رؤية أحدث مفادها أنها قد تكون علامات على معتقدات أو نوايا الشخص، ولكن السؤال يثار عن كيف يكون بمقدور حضور المعتقد أو أي وضع قضوي آخر أن يكمن في حضور مغلف بقدرة تمثيلية.

س.و.ب.

*التمثيل؛

الدلالة، علم؛ الدلالة.

C.S. Peirce, *Collected Papers* (Cambridge, Mass., 1932-5).

*** العلم، تاريخ فلسفة. حرفيو اليونان القديمة،** بمن فيهم من بحارة، فلاحين، معماريين، تجار، حدادين، بنائي سفن، أطباء، ومؤرخين، كانوا على ألفة بتنويعة هائلة من المواد، الخطط، الحيوانات، البشر، والحوادث. لقد قاموا بحفر الأنفاق، ووجدوا سبلا للنقل وتخزين السلع العرضة للفساد، كما كان بمقدورهم تشخيص وتسكين المعاناة الجسدية والذهنية. سافروا عبر الحدود الدولية واستوعبوا أفكارا وأساليب أجنبية. تبين الاكتشافات الأثرية الكم الهائل من المعارف الذي احتازوا عليه، بخصوص خصائص المعادن، مركباتها وأخلاطها على سبيل المثال، كما تبين إلى حد كانوا مهرة في استخدام تلك المعارف. ثمة قدر ضخم من المعلومات تعينت في العادات، الصناعات، والفهم المشترك لعصرهم.

معظم اليونانيين سلم بهذه الوفرة، ولكن لا نستطيع إقرار أن كلهم قد أعجبوا بها. بعض المفكرين الأوائل، الذين راموا شيئا أكثر عمقا، أعادوا فحص عمل المعرفة دون خوض في التفاصيل ولكن بقدر أكبر من الوضوح والإحكام. لقد كانوا فلاسفة لأنهم فضلوا الكلمات على الأشياء، التأمل على الخبرة، المبادئ على القواعد البسيطة المرشدة، ولم يأبهوا بتعارض أفكارهم مع المواريث والظواهر الأكثر وضوحا. كانوا أيضا مصلحين دينيين واجتماعيين؛ لقد استخفوا بالعادات والمعتقدات الرائجة، سخروا كثيرا من آلهة التراث وأحلوا بدلا منها كائنات متوحشة (مثال إله

اكسينوفانس، الذي كان كلي العلم والقدرة، لكن الحنان أعوزه). كانوا أيضا علماء من نوع ما. لم يكونوا دوجماطيقيين، بل دافعوا عن آرائهم، وقد بقيت بعض أفكارهم إلى يومنا هذا.

هكذا زعم بارمنيدس أن العالم واحد، وأنه لا مكان للتغير والتفريع، وأن حيوات البشر التي تشتمل على الاثنين مجرد وهم. يركن الإثبات (الذي عرضه على أنه موحى من قبل آلهة) إلى ثلاثة افتراضات زعم أنها بدهية: أن *الوجود كائن *(estin)*، واللاوجود ليس بكائن *(ouk estin)*، والعدم أكثر أساسية من الوجود. بعد ذلك يسير البرهان على النحو التالي. إذا وجد التغير والاختلاف، سوف يوجد انتقال من الوجود إلى اللاوجود (فهو البديل الوحيد)؛ اللاوجود ليس بكائن، ولذا فإن التغير والاختلاف ليسا بكائنين. لدينا هنا مثال مبكر على *برهان الخلف - نوع من الاستدلال يبسط مجال الحقائق المبرهنة ويفصلها عن الحدس. المقدمة، *estin*، أول قانون صريح للحفاظ - إنه يقر الحفاظ على الوجود. حين يستخدم في صياغة مفادها أنه من العدم لا ينتج إلا عدم، فإنه يقترح قوانين حفاظ أكثر خصوصية من قبيل الحفاظ على المادة (أنتوين لافوازيه) أو الحفاظ على الطاقة (روبرت فون ماير، الذي استهل مقالة حاسمة بهذا المبدأ). اطراد الوجود بقي في شكل فكرة أنه محتم على القوانين الأساسية أن تكون مستقلة عن المكان، الزمان، والظروف. يقول أينشتين، حيث يكاد يكرر ما كان قاله بارمنيدس، «التميز بين الماضي والحاضر والمستقبل عندنا نحن الفيزيائيين لا معنى له سوى أنه وهم، رغم أنه وهم متشبث».

ثمة طائفة ثالثة من الطوائف التي أثرت في العلم الغربي وفلسفته تشكلت من العلماء المبكرين أنفسهم. لقد اختلفوا عن الفلاسفة بتفضيل الأشياء المحددة وعن الحرفيين بانحيازهم النظري. باستثناء أطباء من أمثال ألكميون كروتون، الذي كتب كتابا طبيا تدريسيا، والذي ربما عاش في بداية القرن الخامس ق.م.، لم يحترفوا إلا في عهد السفسطائيين. بحلول منتصف القرن الخامس ق.م. أصبحت علوم الحساب، الهندسة، الفلك، وعلم التناغم تتحسس طريقها إلى أن تكون مواضيع تدرس (Plato, *Protagoras* 318d0f). كانوا أيضا مركز نشاط فكري واهتمام شعبي؛ حتى ارستوفانز سخر من الرياضيين. الجدل بين العلماء والفلاسفة والحرفيين الذين دافعوا عن مشروعهم كتابة، فضلا عن الجدل بين المدارس العلمية والفلسفية والعملية، هما اللذان شكلا نوعا من فلسفة العلم المبكرة، وإن لم تكن متجانسة ولا موثقة دائما بشكل كامل.

لنا إذن أن نخمن أن الانتقال من الهندسة و*نظرية العدد اللتين يمكن التدليل على قضاياهما، الواحدة تلو الأخرى، عبر ترتيبات بيّنة بداهة (عدّ بالحصى والرسوم)، إلى أنساق من الإقرارات المؤسسة على مبادئ وإثباتات، قد صوحب بجدل نشط - غير أنه يصعب تحديد المراحل والأفراد. في كثير من الحقول كانت الافتراضات «العلمية» مختلطة كثيرا بأفكار سحرية ودينية. أزعج هذا المؤرخين، الذين رغبوا في وصف الماضي تماما كما كان دون تشريف ما اعتبروه هراءا خرافيا. لكنه لم يزعج مؤلف *On the Sacred Disease*، الذي سخر من طب المعابد واعتبر الصحة والمرض ظاهرة طبيعية صرفة، أو مؤلف *On Ancient Medecine*، الذي نبذ الفلسفة لكونها تنأى أكثر مما يجب عن الممارسة الطبية. مقالات جالين عن طبيعة العلم توضح الجدل بين الامبيريقيين والمنظّرين في القرن الثاني ب.م.

في مقابل هذه النزاعات المحلية، حاول أفلاطون تشييد فلسفة تجمع الامتياز المنهجي بالدين وعلم السياسة المنظم. قدم له العلماء المبرزون يد العون. لقد بدأ أفلاطون بالخصائص المقدسة للحكم، التنبؤ، والحكمة (*Laws* 892b2 ff.)، وصادر على وجوب أن تكون *قوانين الكون نفسها بسيطة ولازمنية. التواترات الملاحظة عنده لا تكشف النقاب عن قوانين أساسية. إنها ترتهن بالمادة، القابلة للتغير. حتى الحقائق الفلكية التي تحصل على أقوى دعم لا تبقى إلى الأبد (*Republic* 530a8 ff.). إيجاد مبادئ حركة الكواكب مثلا يستوجب تطوير نماذج رياضية «وأن نطرح ظواهر السماوات جانبا» (*Republic* 530a7 ff). الغريب أن هذه الفقرة قد سخر منها العلماء الذين جعلهم وعيهم بالاضطرابات التي تخفي «الحالة الصرفة» (الترجاف، آثار الإحتكاك الجزري، الإنحراف الجوي، فشل الأجهزة، الأخطاء الذاتية، إلخ. في حالة حركة الكواكب) غالبا ما يبدأون بنظريات ولم يعتبروا الملاحظات إلا لاحقا. إنها نظرية تعلمنا ماهية الملاحظات ودلالتها، فيما يقول أينشتين. الاكتشافات المهمة (استقرار النظام الكوكبي، تفاصيل الحركة البراونية، خاصية الضوء الجسيمية، *علاقات اللاتيقن) لم تتحقق إلا بالعمل وفق ذلك.

لم يكن هذا هو الإجراء الذي فضّله أرسطو. لقد أخذ الخبرة على علاتها، وحاول التوفيق بين الملاحظات، الفهم المشترك، والفكر المجرد. كان أول فيلسوف منظومي للعلم في الغرب. أثار الكثير من

القضايا التي تشكل هذا الحقل اليوم كما اقترح حلولا تظل مؤثرة. لقد وصف كيف تصبح الحقائق مفاهيم، ثم مبادئ (*Analytica poteriora* 99b35 ff.) وكيف تنتج الإدراكات الحسية عن الأشياء (*De anim* 418a4 ff., 424a17 ff.). عنده هذه عمليات طبيعية تضمن اتساق نسقه. البنية الاستنباطية التي اقترحها *للتفسيرات سهلت عرض، لا اكتشاف، المعرفة: لم تكن لديه نظرية صريحة في البحث، غير أنه ترك لنا أمثلة بينت ما قام به.

إننا نبدأ «بالظواهر». قد تكون هذه ملاحظات، آراء رائجة، معتقدات تقليدية، علاقات مفهومية، أو آراء مفكرين مبكرين. لقد استخدم أرسطو فرقا خاصة لجمعها؛ وأسس متحفا تاريخيا ومكتبة خرائط ووثائق، ووضع أسس كل تواريخ الفلسفة اليونانية، الرياضيات، علم الفلك، الطب، وأشكال الحكومة. بعد ذلك قام بتحليل الظواهر في حقل مفرد؛ لقد استقرأ وتخلص من التناقضات، وبقي قريبا من الملاحظات في حال كون الحقل امبيريقيا، ومن الاستخدام اللغوي حين يكون مجردا. مفهومه للمكان مثلا يحافظ على فكرة أن المكان حافظة للأنواع، ولكن بمعنى «الوجود في» المتحرر من *المفارقات. وأخيرا، صاغ تعاريف لتلخيص ما حصل عليه - نظرية عامة في التغير والتفاعل، الإمكانات المفهومية تناقش مثلا في كتابه *Metaphysics* ونظرية في الرياضيات تفسر كيف تعمل المفاهيم الرياضية في عالمه الكيفي إلى حد كبير بوصفها إطارا. أيضا بدأ أرسطو وطور إلى حد لا يستهان به دراسة الظواهر الاجتماعية والبيولوجية والنفسية. «لم يسبق أحد دارون في المشاركة بإسهام أعظم في فهمنا للعالم الحي سوى أرسطو»، فيما يقول إي. ماير، عالم البيولوجيا الحديث.

قوّض ظهور العلم الحديث أجزاء مهمة من المشروع الأرسطي. إنه عملية معقدة لم تفهم تماما بعد. بعض المؤرخين والفلاسفة المبكرين وصفوها بطريقة بسيطة ومحابية. لم يكن هذا مفاجئا، فالمشاركون أنفسهم قاموا بتضليلهم.

هكذا أقر نيوتن أن القوانين الطبيعية يمكن أن تتجلى عبر جمع «الظواهر» (التي كانت عنده إما اكتشافات تجريبية مفردة أو تواترات ملاحظة مثل قوانين كبلر)، استخلاص نتائج، تعميمها «عبر الاستقراء»، وفحص الناتج بمقارنتها بالمزيد من الحقائق. لقد اعتقد أن الجاذبية، قانون الحركة، وخصائص الضوء الأساسية اكتشفت وأثبتت بهذه الطريقة على وجه الضبط. أضاف أن القوانين المعروفة قد تفسر عبر «فروض» وقترح تنويعة من النماذج لفهم خصائص الضوء والمادة.

يقترح هذا التصور هرمية تبدأ من الملاحظات، الأدوات، التعميمات ذات المستوى الأدنى، والنظريات، وتنتهي بعلوم بأسرها ومخططات نظرية شاملة. الراهن أن مثل هذه الهرمية شكلت لوقت طويل خلفية النقاشات المتعلقة بدعم ومترتبات القوة التفسيرية (الردية) ودلالة الإقرارات العلمية. لقد استخدم هذا المخطط من قبل علماء من أمثال هرش وويل، وفلاسفة من أمثال مل، كارناب، همبل، ارنست نيجل، بوبر، واستقرائيين واستنباطيين على حد السواء، فحشدوا كل فرج وجدوها في «الشاهد»، «الظروف الابتدائية»، «الفروض المساعدة»، «المقاربات»، «قواعد المطابقة»، و«عبارات «ما ظل كل شيء على حاله». بطريقة صورية صرفة احتفظوا باتساق المعرفة «في المقام الأول» والتواصل مع ما يحدث «في مقام أدنى».

تصنيف كانت للعلم النيوتوني، محاولة *الامبيريقيين المنطقيين «إعادة تشكيل» أو «تحليل» العلم عبر ترجمته إلى لغة منظمة، وفكرة *نهج علمي موحد يتركز في الفيزياء عمقت الشعور بالتكثيف. تم حجب التصدعات الباقية عبر التمييز، بعد هرشل، بين سياق الاكتشاف وسياق التبرير: اكتشاف قوانين، حقائق، ونظريات جديدة قد يكون عملية لاعقلانية على نحو غريب - غير أن تكريس ما كشف وعرضه إنما يخضع لقواعد صارمة وعقلانية. إن هذه القصة المتجانسة على نحو لافت تفككت على نحو تدريجي بسبب سلسلة من التطورات في فلسفة وعلم اجتماع وتاريخ العلم فضلا عن العلوم الطبيعية والاجتماعية نفسها.

سبق للإشكاليات أن واجهت نيوتن. حين ناقش اشتقاق قانونه في الجاذبية، سلّم بأن القوانين ليست صحيحة تماما، لكنه قرر تجاهل «تلك الأخطاء البسيطة قليلة الشأن» (*Principia*, tr. Andrew Motte, 1729, p. 401)، ما يعني أن المقدمات الامبيريقية حالات مثالية. وفق هذا جادل دوهيم بأن كل التقريرات التجريبية والقوانين الأدنى مستوى حالات مثالية وأن النظريات المناظرة لا تصف شيئا إطلاقا، في حين بيّن كارترايت أن مثل هذه النظريات دائما تقريبا باطلة.

أيضا طرح نيوتن تثمينات مختلفة لظواهر مختلفة. حين واجه حقائق ناقضت رؤاه (في الضوء) أعلن أنه سبق لنتائجه أن حسمت الأمر. مجددا أنكر في الممارسة ما سلم به في الفلسفة، أن اختيار المعطيات يتضمن

أحكاما شخصية. أبحاث أحدث (بكرنج، جاليسون، ردوك، وآخرون) أضافت أن الحقائق العلمية إنما تشكل عبر الجدل والتسوية، أنها تتصلب بالبعد عن الأصل، أنها تستحدث عوضا عن أن تقرأ من الطبيعة، وأن الأنشطة التي تنتجها و/أو تميزها عن المركب، نسبة إلى النظرية، ثقافات مكتفية بذاتها نسبيا. حتى القوانين والنظريات التي تنتمي إلى المجال نفسه قد تنقسم إلى مجالات منفصلة وفق معايير منفصلة. ثمة تصدعات كثيرة في الهرمية المزعومة من الحقيقة إلى النظرية.

في الوقت نفسه تبنى المؤرخون وعلماء الاجتماع منظورا جديدا في مراكز القوى، المؤسسات، والجماعات الاجتماعية، حيث أشاروا إلى أن العلماء غالبا ما يعولون على الرعاية ويختارون مشاكلهم ومناهجهم وفق ذلك؛ لقد تساءلوا عن الكيفية التي يتسنى بها لأجهزة من قبيل المقراب، مضخة الهواء، أو تجارب نقط الزيت التي قام بها ميليكان أن تفضي إلى نتائج وتغير الرؤى قبل أن تفهم نظريا؛ لقد اقتفوا العلاقات المتغيرة بين الفلاسفة (الذين قاموا بتعريف الواقع)، الرياضيين (الذين رتبوا الحوادث فيها)، والحرفيين (الذين احتازوا على مهارة دون فهم). على مستوى أكثر نظرية تقصوا دور الحدود غير المتعلقة مباشرة بالملاحظة ووصفوا كيف أن حتى أفعال الإدراك الحسي البسيطة (مثال رؤية ذبابة) تنقسم تدريجيا إلى عمليات (انتشار الضوء المادي، استجابة العين والدماغ الفسيولوجية، الظواهر «الذهنية») يشكل تساوقها المتبادل مشكلة.

لقد استبين أن دور الخبرة أكثر تركيبا مما افترض الامبيريقيون بمن فيهم أعضاء *حلقة فينا. الفهم المشترك وعلوم من قبيل البيولوجيا، علم الأرصاد، الجيولوجيا، الطب، توفر شواهد كثيرة على التواترات والاستثناءات. الطبيعة هي ما يحدث دائما، أو دائما تقريبا، فيما يقول أرسطو (*De partibus animalium* 663b27 ff.). هكذا اتضح أن الاعتقاد في قوانين لا تخرق الذي ألهم جاليليو، ديكارت، وأتباعهما، وأنتج تطورات نظرية مهمة وأصبح مكونا حاسما في الفيزياء الحديثة، لا يعوزه الأساس الخبراتي فحسب، بل يتعارض مع الخبرة في مجالات كثيرة. لقد عمل هذا على تعميق الهوة بين الفهم المشترك، المعرفة الكيفية، وصرح العلم الحديث المتصاعد تدريجيا.

بدأ الصرح في الانهيار في القرن العشرين. *الرياضيات، التي بدا أنها العلم الأكثر أمنا وتأسيسا، انقسمت إلى مدارس بفلسفات مختلفة وشروط متنوعة للنتائج المقبولة. جادل المناطقة بأن الرياضيات جزء من المنطق ومن ثم فإنها لا تقل عنه وضوحا ولا إقناعا. الحدسيون أولوا الرياضيات على أنها مشروع بشري واستنتجوا مثلا أن بعض مبرهنات كانتور ومناهجه ليست مقبولة. في محاولة لإنقاذها وإنقاذ أجزاء أخرى من الرياضيات الكلاسيكية، قام هلبرت ومعاونوه بصورنة الإثباتات المتعلقة وفحص البنى الناتجة بطريقة تستوفي المعيار الحدساني. غير أن هذا البرنامج فشل حين أثبت جودل أن فكرة الرياضيات بوصفها نسقا شاملا متسقا على نحو يمكن البرهنة عليه يعوزها الاتساق. بالتأسي بأينشتين، طور ريكنباخ، جرنباوم، ومايكل فريدمان فلسفات جديدة في *المكان، و*الزمان و*التدليل، في حين فتحت ميكانيكا الكم فجوة بين المكان والمادة وأغلقت الفجوة التقليدية بين الملاحظ والواقع بطرق ظلت تزعج العلماء وتربك الفلاسفة. أفصح فتجنشتين وكواين عن الفكر التمنوي المتضمن الامبيريقية المنطقية؛ أعاد البيولوجيون والكيميائيون والمؤرخون وعلماء الاجتماع بمساعدة الفلاسفة توكيد استقلالية كانت لديهم في القرن التاسع عشر، في حين بلغ «التاريخ الجديد» مستويات من الصحة لم يكن بالمقدور تخيلها من قبل. محاطا بأنقاض ما كان نماذج مكرسة للمعرفة، اقترح كون عام 1962 تصورا جديدا ومزعجا لمعظم الفلاسفة في التغير الاجتماعي. مثل أرسطو، أكد كون الطابع التعاوني للعلم ودور الحقائق والمفاهيم والإجراءات المتفق عليها. غير أنه أكد أيضا أن التغير («التقدم») وفق الرؤى الفلسفية الأقدم عهدا) قد يقطع كل العلاقات المنطقية مع الماضي. بتبني هذه الرؤية لا يتسنى للمرء افتراض أن العلم يراكم الحقائق، أو أنه بمقدور النظريات أن ترد، بالمقارنة، إلى أخلافها الأكثر دقة وشمولية.

كتاب كون *The Structure of Scientific Revolution* كان آخر محاولة أساسية لإخضاع ممارسة مركبة للفكر المجرد. لقد تعارض مع مكونات مهمة في *العقلانية. بعد عام 1962 حاول الفلاسفة إما تعزيز تلك المكونات أو تبيان أنها لم تعد في خطر، أو قاموا بطرح قواعد أقل إلزاما، أو ركزوا على إشكاليات ظهر أن كون لم يعن بها. المقاربات الأقدم ظلت تفضي إلى نتائج مهمة (مثال: إعادة تشكيل أكنشتاين البيزية لمناظرات القرن التاسع عشر الخاصة بالضوء والمادة، التي بدا أنها تستدعي تصورا أقل انتظاماً). النزاع بين *الواقعية و*الامبيريقية الذي تغير بحلول ميكانيكا الكم وأصبح أكثر حدة بسبب تدخلات ج. ماكسويل، رتشارد بويد،

ارنان مكملن، بتنام، فان فراسن، كارترايت، وآخرين، مفعم بالحيوية أكثر من أي وقت مضى. قبل كون رام بعض الكتّاب الحصول على نماذج معرفية للمعرفية العلمية تكون طبائعية - إنهم لا يميزون بين *قوانين الفكر المنطقية والامبيريقية - ومؤسسة فحسب على أنماط عقلانية جزئيا للتكيف. آخرون أكدوا التفاصيل واعترضوا على التعميمات المبتسرة. لقد ثمّن أولئك البحاث ما قام به كون، لكنهم اعتقدوا أن نهجه يظل مجرداً أكثر مما يجب. لقد قاموا بدراسة حوادث مفردة، وأجروا المقابلات، وغزوا المختبرات، وتحدوا العلماء، وقاموا بفحص تقنياتهم، صورهم، مفاهيمهم، وتقصوا ما يكون غالبا خصومات مبهرجة بين الفروع المعرفية والمدارس والجماعات البحثية الفردية. باختصار، لم تعد الإشكالية تتعين في الإفصاح عن «العلم» الواحدي بل في كيف نتعامل مع المجموعة المبعثرة من الجهود التي حلت بدلا منه.

ثمة موضوع غالبا ما يتم تجاهله أو التعامل معه بطريقة دوجماطيقية يتعلق بسلطة العلم. هل العلم أفضل نمط للمعرفة نحتاز عليه، أم أنه النمط الأكثر تأثيرا فحسب؟ إن هذه الطريقة في طرح السؤال قد عفّ عنها الزمن. ليس العلم شيئا واحدا بل متعددا؛ إنه ليس مغلقا بل مفتوحا لمناهج جديدة. الاعتراضات على الجدة والبدائل إنما تأتي من مجموعات فردية ذات اهتمامات مصلحية مشتركة، لا من العلم ككل. لذا يمكن فهم المشاكل وحلها بجمع أجزاء قطع من العلم مع آراء وإجراءات «لاعلمية». المعمار والتقنية وأعمال *الذكاء الاصطناعي، علوم الإدارة، البيئة، الصحة العامة، وتطور المجتمع أمثلة على ذلك. الموضوعات النظرية الصرفة أفادت من هذا الغزو الخارجي. بالمقدور حتى النجاح بالبقاء كلية خارج «العلم». لقد نجحت ثقافات لاعلمية كثيرة في دعم أفرادها ماديا وروحيا. صحيح أنهم واجهوا صعوبات - ولكن كذا شأن حضارتنا الغربية المؤسسة على العلم. النزاع القديم بين الممارسة والنظرية والنزاع المتعلق بين المقارات «العلمية» و«اللاعلمية» قد يبقى في التطبيق، أو في بعض الشعارات الأثرية؛ غير أنه فقد الكثير من أهميته الفلسفية.

ب.ك.ف.

ثمة نقاش للجوانب والمدارس المتعددة في العلم القديم، صحبة أدبيات كثيرة، في كتب ومقالات ج.إي.ر. كتاب:

Ernan McMullin, *The Inference that Makes Science* (Milwaukee, 1992).

تصور موجز يشتمل على الفترة الوسيطة. بخصوص السبل المتغيرة في التعامل مع الممارسةالعلمية انظر:

A. Pickering (ed.), *Science as a Practice and Culture* (Chcago, 1992).

يصف كتاب:

I. Haching, *Representing and Intervening* (Cambridge, 1983)

الخلط المفيد في الفكر مابعد الكوني، الذي أسهم فيه الكاتب نفسه إسهاما مهما.

*** العلم، إشكاليات فلسفة.** يمكن تقسيم فلسفة العلم إلى حقلين واسعين: ابستمولوجيا العلم وميتافيزيقا العلم. يناقش الأول تبرير وموضوعية المعرفة العلمية، في حين يناقش الثاني جوانب مربكة من الواقع الذي يكشفه العلم.

تتداخل المسائل المتعلقة بابستمولوجيا العلم مع مسائل المعرفة بوجه عام. إشكالية الاستقراء مسألة مركزية. *الاستقراء عملية تفضي من ملاحظات حالات مفردة إلى نتائج كلية من قبيل «تسقط كل الأجسام بتسارع ثابت». تتعين الإشكالية في أن مثل هذه البراهين ليست سليمة منطقيا. صدق القضايا المفردة لا يضمن صدق النتيجة الكلية. كون كل الأجسام التي سبقت ملاحظتها حتى الآن تسقط بتسارع ثابت لا يضمن كل الأجسام المستقبلية سوف تسلك على النحو نفسه.

من ضمن الحلول الرائجة لإشكالية الاستقراء حل يعزى إلى كارل بوبر. عنده لا يركن العلم إلى الاستقراء أصلا. عوضا عن ذلك فإنه يطرح فروضا بروح تخمينية، ثم يحاول دحضها. يجادل بوبر بأنه طالما كانت مثل هذ ه الفروض قابلة للدحض عبر ملاحظات ممكنة، فإن موضوعية العلم مضمونة.

يحتج نقاد «دحضية» بوبر بأنها لا تطرح تصورا لحقنا في الاعتقاد في صدق النظريات العلمية، عوضا عن بطلانها، وتخفق من ثم في حل إشكالية الاستقراء. ثمة حل بديل لإشكالية الاستقراء تطرحه النظرية *البيزية في التدليل. يجادل البيزيون بأن معتقداتنا تأتي في درجات، وأن درجات الاعتقاد، حين يكون عقلانيا، تمتثل لحساب الاحتمال. بعد ذلك يجادلون بأن مبرهنة بيز تستلزم استراتيجية عقلانية لتحديد درجات اعتقادنا وفق شواهد جديدة. تستلزم هذه الاستراتيجية، في علاقتها مع إشكالية الاستقراء، أن درجة اعتقادنا في النظرية العلمية يجب أن تزيد بالملاحظات التي تكون

محتملة حال افتراض النظرية، وغير محتمل حال عدم افتراضها.

ثمة إشكالية مركزية أخرى في ابستمولوجيا العلم تتعين في إمكان معرفة ما لا يقبل الملاحظة، مثال الفيروسات والإلكترونات. ينكر أشياع الأداتية إمكان قبول النظريات العلمية المتعلقة بما لا يمكن ملاحظته بوصفها أوصافا صحيحة لعالم لا يمكن ملاحظته. عوضا عن ذلك، فإنه يرون أن مثل هذه النظريات تعد في أفضل الأحوال أدوات مفيدة لإنتاج تنبؤات ملاحظية. يعارضهم في هذا أنصار الرؤية الواقعية التي تقر أنه بمقدور العلم أن يكتشف، بل إنه يكشتف في الواقع حقائق عما هو غير قابل للملاحظة.

يدافع بعض أنصار الأداتية عن رؤيتهم بالركون إلى عدم تحددية النظرية من قبل المعطيات. وفق هذا الزعم، أية مجموعة من المعطيات الملاحظية سوف تتسق دوما مع عدد من النظريات المتنافية في ما لا يمكن ملاحظته، ومن ثم فإنها لا تلزمنا باختيار أية نظرية مفردة. يمكن لهذا الزعم أن يبرر بدوره بالركون إلى «مبدأ دوهيم ـ كواين»، الذي يقر أننا نستطيع دائما الحفاظ على أية قضية نظرية في وجه ما يبدو شواهد مخالفة، وذلك عبر القيام بتعديلات خاصة بالفروض المساعدة التي تتضمنها النظرية بوجه عام. ثمة سبيل بديلة لتقويض النظرية من قبل الملاحظات يتعين في إقرار أننا نستطيع، حال وجود نظرية ناجحة تستوعب المعطيات الملاحظة، «تشكيل» نظرية بديلة تفسر ذات الحقائق الملاحظة.

يركن مذهب *الأداتية إلى تمييز بين ما هو قابل للملاحظة وما ليس كذلك. غير أن هذا التمييز يثير بعض المشاكل. يجادل بعض فلاسفة العلم، خصوصا ت.س. كون وبول فيرابند، بأن الملاحظة «مشحونة نظريا»، ما يعني أن نظرياتنا القبلية تؤثر في هوية الملاحظات التي نقوم بها وفي المغزى الذي نعوزه إليها. من هذا يستنجون أن النظريات العلمية المختلفة غالبا ما تكون «غير قابلة للقياس بالوحدات نفسها»، بمعنى أنه ليست هناك مجموعة من الأحكام الملاحظية المحايدة نظريا يمكن توظيفها في التخيّر بينها. يلزم عن هذا، عند كون وفيرابند، أنه لا سبيل للحصول على حقيقة علمية موضوعية حتى على مستوى ما يمكن ملاحظته، ناهيك عما لا يمكن ملاحظته. يجادل كون بأن تاريخ العلم يعرض تلاحقا في «البرادايمات»، مجموعة من الافترضات والأمثلة النموذجية تتحكم في سبل حل العلماء للمشاكل وفهمهم للمعطيات، لا تنبذ إلا في «الثورات العلمية» التي تحدث بين الفينة والأخرى، حين ينتقل العلماء من معتقد نظري إلى آخر.

لا يقبل كل ابستمولوجيي العلم *نسبانية كون وفيرابند الابستمولوجية. يقر معظمهم أنه حتى لو كان الخط الفاصل بين ما يمكن ملاحظته وما لا يمكن ملاحظته ليس دقيقا ولا ثابتا، يظل بمقدور الأحكام الملاحظية أن توفر اختبارا محايدا للتنبؤات النظرية. آخرون يرون أنه، بالرغم من أن النظريات ليست محددة بمعنى أن عددا منها يتسق دوما مع أية مجموعة معطاة من البيانات، لا يلزم عن ذلك أننا لا نستطيع أن نختار عقلانيا بين مثل هذه النظريات، فقد تحصل بعض منها على دعم من تلك البيانات يفوق ما تحصل عليه غيرها.

غير أن هناك برهانا أقوى ضد الرؤية الواقعية التي تقر أن *النظريات أوصاف صحيحة لواقع مفارق. إنه ماضي مثل تلك النظريات البائس. كثير من النظريات العلمية الماضوية، بدءا من الفلك البطلمي وانتهاء بنظرية الفيلجستون في الاحتراق، استبين أنه باطل. لذا يبدو أنه يتوجب علينا أن نستنتج، باستخدام «مابعد استقراء تشاؤمي»، أنه بحسبان أن النظريات العلمية الماضوية كانت باطلة، سوف يكون وضع النظريات الراهنة والمستقبلية مماثلا.

ردا على هذا، يمكن الجدل بأنه حتى النظريات الماضوية الباطلة تشتمل على عنصر كبير من الحقيقة، ومن ثم يمكن توقع النظريات الراهنة والمستقبلية أن تكون مقاربة للحقيقة. فضلا عن ذلك، يكتشف بعض الفلاسفة نمطا من التقارب، ويجادلون بأن النظريات العلمية المتلاحقة تقترب رويدا رويدا من الحقيقة. غير أن هذه الرؤى تفترض مفهوم «التشابه مع الحقيقة»، أو *الرجحانية. لقد استبين أنه من الصعب على نحو مفاجئ طرح معنى واضح لهذا المفهوم. أقدم محاولة لتحديد هذا المفهوم، وهي تعزى إلى بوبر وآخرين، اتضح أنها ليست متسقة، ولا يستبان ما إذا كان بالمقدور طرح توضيح مرض.

في الثمانينيات تبنى عدد من الفلاسفة نهجا طبائعيا في ابستمولوجيا العلم. عوضا عن روم تحديد *قبلي للنهج العلمي، بحثوا في تاريخ العلم وبعض الحقول *البعدية الأخرى لتبيان أي الاستراتيجيات المنهجية وسائل ناجعة فعلا في تحقيق الأهداف العلمية. يمكن الجمع بين هذا النهج الطبائعي والرؤية الواقعية التي تقر أن هدف التنظير العلمي هو الكشف عن الحقيقة. غير أنه في ضوء البراهين سالفة الذكر، ينكر معظم أنصار الابستمولوجيا الطبائعية في العلم الحقيقة

بوصفها هدفا معقولا للعلم، ويتقصون عوضا عن ذلك استراتيجيات لتحقيق أهداف من قبيل البساطة، النجاح التنبئي، و*الخصب المشجع.

نلتفت الآن إلى ميتافيزيقا العلم. ثمة مسألة مركزية تتعلق بتحليل *السببية. يقر ديفيد هيوم أن السببية، بوصفها علاقة موضوعية، مجرد ارتباط ثابت: حدث يسبب آخر فقط إذا كانت حوادث النوع الأول ترتبط على نحو ثابت بحوادث من النوع الثاني. غير أن هذا التحليل يثير عددا من المشاكل. أولا هناك مسألة التمييز بين *قوانين الطبيعة السببية الأصيلة والارتباطات الثابتة العارضة: كون الشيء برغي على مكتبي قد يرتبط على نحو ثابت بكونه مصنوعا من النحاس، رغم أن لا يستلزم أنه مصنوع من النحاس لأنه على مكتبي. ثانيا، هناك إشكالية اتجاه السببية؛ كيف نفرق بين العلل ومعلولاتها، بحسبان أن وجود ارتباط ثابت بين النوع س من الحوادث والنوع ص من الحوادث يستلزم مباشرة قيام ارتباط ثابت بين حوادث النوع ص وحوادث النوع س؟ ثالثا، هناك مسألة السببية الاحتمالية: هل يتوجب على العلل أن تحدد معلولاتها، أم يكفي أن يرتبطا معا احتماليا (في مقابل «على نحو ثابت»)؟

فضّل كثير من فلاسفة العلم في هذا القرن الحديث عن *التفسير عوضا عن السببية. وفق نموذج *القانون المستغرق الرائج، الذي طوره كارل همبل، يفسر الحدث المفرد حين يكون بالإمكان استنباط وقوعه من وقوع حوادث أخرى، بمساعدة قانون أو أكثر. لكن هذا لا يختلف كثيرا عن تصور هيوم للسببية، ولا غرو أنه يواجه المشاكل نفسها أساسا. كيف نميز بين القوانين والعوارض؟ ألا نستطيع أحيانا أن نستنبط «بشكل معكوس» من العلل إلى معلولاتها ـ كما يحدث حين نستدل على طول سارية العلم من ظلها ـ رغم أننا لا نريد القول بأن طول الظل يفسر طول السارية؟ أليست هناك حالات نستطيع فيها تفسير حدث ـ إصابة س بالسرطان ـ بحدث آخر ـ كون س يدخن ستين سيجارة يوميا ـ رغم أننا لا نستطيع استنباط الاول من الثاني، لأن الارتباط بينهما مجرد ارتباط احتمالي؟

بخصوص مسألة تمييز القوانين عن العوارض ثمة استراتيجيتان ممكنتان. تظل أولاهما مخلصة للرؤية الهيومية القائلة إن الإقرارات القانونية لا تقر سوى ارتباط ثابت، وتروم تفسير لماذا تعد بعض إقرارات الارتباط الثابت ـ القوانين ـ أكثر أهمية من غيرها ـ العوارض. أشهر نسخ هذه الاستراتيجية الهيومية يعزى إلى ف.ب. رامزي وقد أحياها ديفيد لويس، وهي تجادل بأن القوانين هي تلك التعميمات التي يمكن أن تناسب أنظمة مثالية للمعرفة؛ أو على حد تعبير رامزي، القوانين «نتيجة لتلك القضايا التي يتوجب أن نعتبرها مبادئ لو عرفنا كل شيء وقمنا بتنظيمه بأبسط طريقة ممكنة في نسق استنباطي». أبرز دعاة الاستراتيجية الاهيومية البديلة هو د.م. آرمسترنج، وهو تنكر افتراض عدم تضمن القوانين لغير الارتباطات الثابتة، وتصادر عوضا عن ذلك على علاقة «تضرير [من الضرورة] تقوم بين أنواع الحوادث التي تربطه القوانين بينها، دون أن تقوم بين الأنواع المرتبطة على نحو عارض.

بخصوص مسألة اتجاه السبية، يقتصر هيوم على إقرار أن الحدث الأقدم زمنيا ضمن الحدثين المرتبطين على نحوثابت هو العلة، والآخر هو المعلول. غير أن هناك عددا من الاعتراضات ضد استخدام اللاتماثل الزمني «أقدم/أحدث» في تحليل اللاتماثل علة/معلول. بداية يبدو أننا نستطيع على أقل تقدير تصور وجود علل تتزامن مع معلولاتها، بل تعقبها. فضلا عن ذلك، يبدو أن هناك مبررات معقولة للرغبة في إجراء التحليل في الاتجاه المعاكس، واستخدام وجهة السببية في تحليل وجهة الزمان. يجادل ديفيد لويس بأن لاتماثلية السببية ناتجة عن «لاتماثلية عدم التحددية»؛ في حين أن «لاتحددية المعلولات من قبل عللها نادر الحدوث، فمن الشائع أن تكون العلل «لامحددة» من قبل عدد كبير من المعلولات المستقلة، يكفي كل منها للعلة المتقدمة زمنيا. يركن آخرون إلى لاتماثلية احتمالية متعلقة لتفسير اللاتماثلية السببية، مشيرين إلى أن العلل المختلفة لأي معلول مشترك عادة ما تكون مستقلة احتمالية عن بعضها البعض، في حين أن المعلولات المختلفة للعلة المشتركة غالبا ما تكون مرتبطة احتماليا.

ظهور *ميكانيكا الكم، خصوصا الدحض التجريبي لعدم التساوي الذي قام به بل، أقنع معظم فلاسفة العلم ببطلان *الحتمية. وفق هذا، راموا تطوير نماذج للسببية لا تقوم فيها العلل إلا بترجيح معلولاتها، عوضا عن تحتيمها. تأثر أقدم هذه النماذج، «الاستقراء الإحصائي»، بتصور كارل همبل للتفسير، وهو يتطلب أن تهب العلل لمعلولاتها احتمالا عاليا. ولكن في حين يسبب التدخين السرطان على نحو لا يستهان به، فإنه لا يجعله محتملا بدرجة عالية. لذا اقتصرت نماذج أحدث على اشتراط أن تزيد العلل احتمال معلولاتها حتى من نسبة قليلة إلى نسبة أعلى قليلا. يتوجب حماية نماذج السببية الاحتمالية من إمكان أن تكون حالات الربط

الاحتمالية بين الحوادث زائفة عوضا عن أن تكون سببية على نحو أصيل، كالربط بين هبوط البارومتر وهطول المطر اللاحق. يظل السؤال قائما ما إذا كانت حالات الربط من هذا القبيل قابلة لأن تستثنى عبر وسائل احتمالية صرفة، أو ما إذا كانت هناك حاجة لطرح معايير غير احتمالية.

لمفهوم *الاحتمال أهمية فلسفية تستقل عن ارتباطه بالسببية. ثمة عدد من السبل المختلفة لتأويل حساب الاحتمال الرياضي. نظريات الاحتمال الذاتية، التي تطورت عن نظرية جي.م. ماكي في الاحتمال، تعتبر الاحتمال درجات ذاتية للاعتقاد. هذا هو التأويل الذي يفترضه منظّرو التدليل البيزيين. غير أن معظم فلاسفة الاحتمال يرون أننا نحتاج إلى تأويل موضوعي للاحتمال فضلا عن هذا التأويل الذاتي. وفق نظرية التكرار التي يقول بها رتشارد فون مسز، احتمال أي نمط معطى من النتائج هو نهاية التكرار النسبي الذي يحدث به في سلاسل أطول وأطول تسحب من «فئة مرجعية» لامتناهية ما. تتعين إحدى الصعوبات التي تواجه نظرية التكرار في أنها سوف تعزو احتمالا مختلفا لنتيجة حالة ـ فردية حين تعتبر تلك الحالة عنصرا في فئات مرجعية مختلفة. للحول دون ذلك، يقترح كارل بوبر اعتبار الاحتمالات *نزوعات لتشكيلات تجريبية محددة، بمعنى أن تكرارات الفئات المرجعية الناتجة عن إعادة التشكيلات التجريبية وحدها التي تعد احتمالات أصيلة. ثمة نسخ متأخرة من نظرية النزوعات تتخلص من الركون إلى فئات لامرجعية لامتناهية، وتقتصر على اعتبار الاحتمال جانبا كميا لتشكيلات فردية، تشهد عليها تكرارات في إعادات تلك التشكيلات، ولكن لا سبيل لتعريفها عبر تلك التكرارات.

يرتبط التأويل الفلسفي للاحتمال الموضوعي بفهمنا لميكانيكا الكم المحدثة. غير أن تأويل هذه الميكانيكا يظل إشكالية مفتوحة في *فلسفة الفيزياء. تقر ميكانيكا الكم في ظاهرها أنه حين تقاس أنساق مادية، تكتسب فجأة قيما محددة من المعلمات الملاحظة لم تكن تحتازها. تحدد النظرية إمكانات قيم مختلفة من هذا القبيل، لكنها لا تستطيع التنبؤ بيقين أيها سوف يلاحظ. تقر استجابة أينشتين أنه محتم على ميكانيكا الكم أن تكون غير تامة لهذا السبب، وأن النظرية المستقبلية سوف تحدد «المتغيرات المخبأة» التي تحدد النتائج الملاحظة. غير أن إمكان نظرية مثل هذه المتغيرات المخبأة قد تم التشكيك فيه مؤخرا: لقد بين جون بل أن مثل هذه النظرية سوف تستلزم تنبؤات تختلف عن تنبؤات نظرية الكم، كما أن التجارب قد دحضت تلك التنبؤات. هكذا تظل إشكالية عزو معنى *للقياس في نظرية الكم. القياسات في نهاية المطاف عمليات مادية. على ذلك فإن ميكانيكا الكم لا تفسر لماذا تحدد القياسات قيما ملاحظة، وتقتصر على افتراض هذا. يبدو من المرجح أن الفهم المرضي للقياس في نظرية الكم محتم عليه أن ينتظر تأويلا جديدا متطرفا للنظرية.

ثمة جانب ميتافيزيقي من فلسفة العلم يتعين في مسألة *التفسير الغائي. هذه أساسا مسألة في *فلسفة البيولوجيا، فنحن نجد الأمثلة النموذجية للتفسير الغائي في الحقل البيولوجي، كما في قولنا مثلا أن اليخضور موجود في النبات كي يسهّل التمثيل الضوئي. تحتاز تفسيرات هذا القبيل على أهمية فلسفية لأنها تفسر الحالات عبر معلولاتها، ولذا يبدو أنها تسير على عكس نمط التفسير العادي للمعلولات عبر عللها. يجادل كارل همبل أن مثل هذه التفسيرات ليست سوى أنواع من تفسير القانون المستغرق تحدث فيه الحقيقة الموظفة في التفسير ـ التمثيل الضوئي ـ بعد الحقيقة التي يتم تفسيرها ـ اليخضور. غير أن هناك أمثلة مخالفة لهذا المقترح؛ كما استبين أن محاولة ضبطه باشتراط أن تكون الأشياء المتضمنة جزءا من نظام متحكم ذاتيا تثير إشكاليات. لعل أغلبية فلاسفة العلم يفضلون الآن نهجا مختلفا، مفاده أن التفسيرات الغائية في البيولوجيا شكل من التفسير السببي المقنّع، حيث هناك إشارة مستترة إلى تاريخ مفترض لاختيار طبيعي تم خلاله تفضيل الخاصية المعنية ـ اليخضور ـ لأنها تنتج النتيجة المتعلقة ـ التمثيل الضوئي. يرتاب بعض الفلاسفة فيما إذا كانت مثل هذه التفسيرات «معكوسة النظرة» جديرة بأن تسمى «غائية»، كونها لا تفسر في الواقع الحاضر بالمستقبل، بل بتواريخ ماضوية للاختيار؛ غير أن هذه المسألة مسألة اصطلاحية صرفة.

تثير العلوم الخاصة، مثل البيولوجيا، الكيمياء، الجيولوجيا، وعلم الأرصاد الجوية، قضية *الردية. يقال إن علما ما يمكن «رده» أو اختزاله إلى آخر إذا كان بالمقدور تحديد تصنيفاته عبر تصنيفات الأخير، ويمكن تفسير قوانينه بقوانين الأخير. يجادل أنصار الردية بأن العلوم تشكل هرمية يمكن فيها رد الأعلى إلى الأدنى؛ هكذا يمكن رد البيولوجيا إلى الفسيولوجيا، والفسيولوجيا إلى الكيمياء، وأخيرا رد الكيمياء إلى الفيزياء.

يمكن النظر إلى قضية الردية إما تاريخيا أو

ميتافيزيقيا. السؤال التاريخي هو ما إذا كان العلم يتطور على نحو خاص عبر رد النظريات المتأخرة إلى نظريات أقدم عهدا. السؤال الميتافيزيقي يتساءل عما إذا كانت حقول العلم المختلفة تصف واقعيات مختلفة، أم أن هناك واقعا ماديا واحدا يوصف بالتفصيل على مستويات مختلفة. رغم أنهما غالبا ما يطرحان معا، فإنهما سؤالان مختلفان. الردية التاريخية بوصفها مبدأ عاما باطلة، لأسباب متعلقة «بماوراء الاستقراء التشاؤمي» سالف الذكر؛ في حين أن هناك حالات تارخية تم فيها قيام نظريات علمية جديدة برد نظرية قديمة، ثمة حالات لا تقل عددا بينت فيها نظريات جديدة بطلان نظريات قديمة، بحيث استبعدتها عوضا عن ردها. لكن هذا لا يعني أن الردية الميتافيزيقية باطلة. حتى لو كان العلم يتقدم شطر الحقيقة الكاملة بسبل تدريجية قد تكون هناك مبررات عامة لتوقع أن تكون هذه الحقيقة، حين يتم الوصول إليها، قابلة لأن ترد إلى حقيقة فيزيائية.

من ضمن هذه البراهين الممكنة برهان ينشأ عن التفاعل السببي بين الظواهر المناقشة في العلوم الخاصة والظواهر الفيزيائية. هكذا نجد أن كل الحوادث البيولوجية والجيولوجية والأرصاد - جوية تحتاز على نحو لا لبس فيه على نتائج فيزيائية؛ قد يبدو أن هذا يتطلب أن تكون مكونة من مكونات فيزيائية. غير أنه من المشكوك فيه ما إذا كان هذا يكفي لإثبات ردية شاملة، في مقابل مبدأ هوية النموذج العيني الذي يقر أن كل حدث فردي خاص يتماهى مع حدث فردي فيزيائي خاص. لنا أن نقبل هوية النموذج العيني، وننكر على ذلك مماهاة أنماط خاصة بأنماط فيزيائية. إذا قمنا بهذا، سوف ننكر أيضا مبدأ الردية القائل بإمكان تفسير كل القوانين الخاصة بالقوانين الفيزيائية. عوضا عن ذلك، سوف نقر وجود قوانين خاصة على نحو متفرد، نماذج تغطي أنماط خاصة تختلف في تشكيلها الفيزيائي، ومن ثم غير قابلة لأن تفسر عبر قوانين فيزيائية وحدها.

د.ب.

*العلم، فلسفة، تاريخ؛ العلمي، النهج؛ النهج الافتراضي-الاستنباطي؛ الناموسية، الضرورة؛ الطبيعي، القانون.

I. Haching, *Representing and Intervening* (Oxford, 1983).

C. Hempel, *Aspects of Scientific Explanation* (New Yoek, 1965).

T.S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution* (Chicago, 1962).

E. Nagel, *The Structure of Science* (New York, 1961).

K. Popper, *The Logic of Scientific Discovery* (London, 1959).

B. van Frassen, *The Scientific Image* (Oxford, 1980).

* **العلم، فلسفة اجتماع.** مصطلح عام للبحث في المسائل الأخلاقية والسياسية في ممارسة العلم. القضايا متنوعة جدا، تتراوح بين أخلاقية التجريب على الحيوانات إلى اتهام العلم بالترويج لنظرة في العالم ردية مخيبة للأمل. ثمة سؤالان عامان: ما إذا كان يتوجب على العلماء الالتزام بقانون أخلاقي (مثل القسم الهيبوقراطي)؛ وما إذا كان هناك تمييز واضح بين القيم المعرفية («العلمية الصرفة») والأخلاقية في العلم.

أي.بيل.

David Morley, *The Sensitive Scientist* (London, 1978).

* **العلم، فلسفة، النسوية.** هل يمارس العلماء من ذوي الالتزامات النسوية المميزة العلم بطريقة مختلفة؟ إذا كان ذلك كذلك، فهل يعني أن مفهومنا «الفلسفة العلم» يتوجب تعديله؟

ليس أشياع النسوية الفلاسفة الوحيدين الذين ارتابوا في تأريف [رسم حدود] العلم عن المعرفة العادية، ومن ثم في تأريف فلسفة العلم عن الابستمولوجيا بشكل أكثر عمومية. غير أنهم أسهموا على نحو مهم في الموروث الارتيابي الذي يتساءل عما إذا كانت المناهج والميثودولوجيا العلمية المتعارف عليها ناجحة في مقاربة الحقيقة والصحة كما يزعم.

عني الفلاسفة النسويون أيضا بإشكالية تكريس الميثودولوجيات، إن وجدت، التي تشكل ضمان العلم الجيد. لقد اهتموا بعدد من البدائل، منها *مادية تاريخية معدلة (نانسي هراتسوك)، *الفينومينولوجيا (دورثي إي. سمث)، وعمليات ملاحظية متفاعلة (افلن فوكس كيلر). ثمة قاسم مشترك بين هذه البدائل يتعين في رفض مبدئي لنموذج الموضوعية الذي يركن إلى العزل. الفلاسفة النسويون لا يقترحون أن النساء وحدهن القادرات على ممارسة العلم عبر استخدام مثل هذه الميثودولوجيات، فالميثودولوجيات قد ترتبط بشكل منظومي بالنوع من حيث الذكورة والأنوثة، لا من حيث الجنس.

إي.جي.ف.

*المعرفة والعلم؛ النسوية؛ النسوية، الفلسفة.

Sandra Harding, *The Science Question on Feminism* (Milton, Keynes, 1986).

Nancy Hartsock. "The Feminist Standpoint", in S. Harding and M. Hintikka (eds.), *Discovering Reality* (Dordrecht, 1983).

Evelyn Fox Keller, *A Feeling for the Organism: The Life and Work of Barbara McClintock* (New York, 1983).

Dorothy E. Smith, "A Sociology for Women", in *The Everyday World as Problematic* (Milton Keynes, 1987).

Nancy Tuana (ed.), *Feminism and Science* (Bloomington, Ind., 1989).

*** العلم، الفن، والدين.** تستهدف نظريات العلم طرح تصورات في العالم لا ترتهن بأي منظور فردي للعالم أو أي نوع خاص من الملاحظين. رغم أنها في التطبيق لا تتجرد كلية من الإدراكات البشرية وأشكال الفكر الإنساني الفردية، فإن نجاحها، أو أخفاقها، إنما يرتهن بتصورها للطبيعة غير المبالية بمشاعرنا وإدراكاتنا. في المقابل، يعمل *الفن وفق رؤى في العالم يعبر عنها في شكل عيني، تكيف وفق الملكات الحسية البشرية والحساسيات الانفعالية على وجه الضبط. يحكم على الأعمال الفنية وفق نجاحها عبر الزمن في إثارة استجابات مدركين بشريين.

يشترك الدين في استهداف غاية العلم المتعلقة بطرح تصور في العالم كما هو، لا كما هو نسبة لنا. غير أنه يختلف عن العلم ويقترب من أعمال الفن في كونه يكشف النقاب عن العالم كما هو مشكل من قبل القصد، الإرادة، والشخصية، بوصفها تعبيرات عن نوايا كائن متعال. بافتراض مثل هذا الكائن، يتجنب الدين إمكان الدحض المباشر من قبل الشواهد الامبيريقية أو العلمية. حتى حقائق الشر والمعاناة تعتبر عادة من قبل المؤمن، وعلى نحو معقول من وجهة نظره، متسقة مع قصد إلهي لا نستطيع سبر غوره لكونه متعاليا. ولكن على نحو مماثل، رغم أن الدين يوفر إجابة لأسئلة معنى الكون وأصله النهائي، وهذه أسئلة لا يستطيع العلم الإجابة عنها، على الأقل حين يظل ضمن الإطار الأمبيريقي، فإن ركون الدين إلى التعالي يحرمه من أي دعم امبيريقي مباشر. إن الدين، حين يفهم على حقيقته، مؤسس على خبرات بالمعنى والقيمة التي تناط مهمة تقصيهما والتعبير عنهما بالفن لا العلم. حين يرى المؤمن الديني قيمة وشخصية مكتوبة في نسج العالم، بطريقة لا تتوقف على أمانينا ورغابنا، أتراه ينغمس في حالة إسقاط أو تفكير تمنوي؟ يتعين حين نجيب عن هذا السؤال أن نتذكر أن العلم بوصفه كذلك عاجز عن طرح إجوبة تتعلق بالعالم ككل، وأن نتفكر في صعوبة العيش كما لو أن قيمنا مجرد إسقاطات لمشاعر إنسانية فردية أو جمعية.

أي.أو.هـ.

T. Nagel, *The View from Nowhere* (New York, 1986).
A. O'Hear, "Science and Religion", *British Journal for the Philosophy of Science* (1993).

*** العلمي، المنهج.** رغم أنه يعتقد عادة أن سؤال المنهج العلمي ينقسم إلى جزئين ـ مشكلة الاكتشاف ومشكلة الاستقراء ـ يبدو من المنصف أن نقول إن الفلاسفة قد شعروا بارتياح أعمق تجاه الإشكالية الأخيرة منهم بالأولى. الراهن ثمة من جادل (مثل كارل بوبر) أنه ليس بمقدور الفلسفة أن تخبرنا بشيء مهم عن الاكتشاف، وأن الموضوع بأسره أجدر بأن يترك للمؤرخين أو علماء النفس.

لا ريب أنه يبدو أن إشكالية التبرير جاهزة لتشكيل قواعد ومعايير لتحديد أفضل أنواع العلم وإنتاجه. تقليديا، تم النقاش قبالة مثال *نسق أكسيموتي، نموذج فعال اقتدى بالهندسة اليونانية. بتجاوز معرفة الفهم المشترك، يشترك العلم مع الرياضيات في بعض العناصر الخاصة بالضرورة والكلية، رغم أن ما يميز العلم عن الفكر البحت التزامه بفهم عالم الخبرة الامبيريقية.

كيف يثبت المرء حقائق العلم؟ يجادل فرانسيس بيكون بأن المعرفة العلمية تكتسب ويدلل عليها عبر عملية *الاستقراء. ثمة جدل مستمر حول كيفية فهم هذا. لقد جادل كثيرون، لم يكن بيكون من بينهم، بأن عملية الاستقراء مجرد تعداد واحد بسيط، في حين أن ما يقوم به المرء أساسا هو عد الحالات الإيجابية في صالح فرض مفرد. غير أن هذا الاقتراح قد يخطئ لأحد سببين. أولا، إنه لا يصدق على الطريقة التي يمارس بها العلم. لا أحد يقوم بعد الحالات دون أن تكون لديه نظرية مسبقة يستلهم منها. ثانيا، بصرف النظر عن قدر ما يقوم المرء بعدّه، النتيجة تظل موضع شك، بسبب إمكان الأمثلة المخالفة القائم دوما.

بالتسليم بهذه النقطة الأخيرة، تخلص عدد من الفلاسفة من مفهوم الضرورة، حيث جادلوا بأن هدف العلم ليس تحقيق معرفة يقينية إطلاقا. في ضوء أحداس وفهم سابق، يقوم المرء باقتراح فروض يحكم عليها وفق الخبرة. بقدر ما تصمد لاختبار الزمن، يتقدم الفهم؛ ولكن بحسبان أن كل المزاعم العلمية قابلة بطبيعتها للدحض (حسب تعبير بوبر)، هناك باستمرار امكان التدليل المضاد والحاجة إلى الاستعاضة بفرض أقوى.

ثمة قدر مهم من المزاعم العلمية سببية، بمعنى أنها تخبرنا بمعنى ما لماذا تعمل الأشياء. لقد وضع نيوتن جدول الأعمال الحديث بخصوص *السبب، حيث جادل بأن أفضل الأسباب هي العلل الحقيقية. لقد أوّل هذا الزعم تأويلات متنوعة. هكذا جادل الفيلسوف الإنجليزي الامبيريقي جون هرشل بأنه يتوجب على المرء البحث دوما عن دعم مماثلي،

مؤسس على أمثلة يومية نواجهها ويسهل فهمها. الفيلسوف الإنجليزي العقلاني ويليام ويهل يجادل بأنه يتوجب على المرء موضعة أسبابه في مركز «استقراءات متآزرة»، حيث تجمع شواهد مختلفة كي تشير إلى تفسير صحيح واحد. بتعبير تحقيقي، في حين يجادل هرشل بأن إدانة المتهم تتطلب شهادة شاهد عيان، يفضل ويهل الشواهد القرينية، حيث تشير كل الأدلة إلى الطرف المذنب.

أفضى التقدم الذي شهده هذا القرن في فهم عام للأشياء كبيرة الحجم إلى تشذيب نقاشات المنهج، وكذا شأن النجاحات التي أحرزت في العلوم غير الفيزيائية. لقد بذلت جهود كبيرة في مسألة ما إذا كان هناك نهج متفرد لكل العلوم. رغم أن بيكون قد جادل بقوة ضد الغائية في العلم، ظل كثير من البيولوجيين يزعمون حاجة موضع دراستهم إلى فهم يتم عبر المقاصد أو الغايات النهائية. ليس هذا لاهوتيا ولا شيئا يتطلب أسبابا تعمل من المستقبل على الحاضر. إنه شيء يلحظ الطبيعة التكيفية التي تتميز بها الكائنات العضوية. أحدها يحتاز على استعارة المصمم - استعارة لأن عمل التنظيم العضوي يتم عبر آلية الانتخاب الطبيعي التي قال بها دارون لا عبر كائن واع - التي ترغمنا على ذلك على التفكير في الغايات التي تحققها الخصائص - عوضا عن أسبابها المادية.

رغم أن الاكتشاف قد يكون إشكاليا، ثمة باستمرار من يحاول مقاربته فلسفيا. لقد ذهب كثيرون إلى أن ما يسمى بمناهج مل تشكل بداية جيدة، إذ لدينا هنا وصفات للبحث في وجود العلل وطبيعتها. (مثال ذلك، يزعم منهج الاتفاق أنه إذا كان لدينا عدد من العلل المختلفة لإنتاج المعلول وثمة ظاهرة مشتركة واحدة، فهي العلة). غير أن مناهج مل، كما أشار ويهل، قد تكون ذات قيمة في تمييز العلل، لكنها لا تعين كثيرا في التحديد المبدئي للظواهر الجديرة بالتفسير وفي تحديد الظروف التي تفضي إلى تلك الظواهر. بكلمات أخرى، فإن أهميتها إنما تكمن في سياق الاكتشاف.

في الآونة الأخيرة، كانت هناك محاولات متجددة لمواجهة إشكالية الاكتشاف. هكذا جادل نورود رسل هانسون، وفق تبصرات *البراجماتية، أننا بحاجة إلى نوع من منطق *الاستدلال التعليلي الذي يبرز فروضا معقولة. لقد عني البعض بطبيعة قياس المماثلة بحثا عن تبصرات، في حين لجأ آخرون إلى قدرة الحواسيب التي طورت بحثا عن تلميحات في منطق الاكتشاف ونهجه. ولكن رغم الوصول إلى معلومات كثيرة عن طبيعة الاستدلال البشري الإبداعي، يبدو أنه من المنصف أن نقر أننا لم ننجز الكثير في سياق البحث عن قواعد للمنهج. ربما تكون هناك أشياء لا تفضي إلى التحليل الفلسفي، وأن النتيجة التي خلص إليها بوبر أقرب إلى الواقعية منها إلى اليأس. وربما يكون التمييز نفسه قد أسيء فهمه، وأن ذات فعل الإبداع العلمي - كما يزعم مختلف المؤرخين وعلماء الاجتماع - لا يتحقق إلا ضمن ثقافة بعينها وقبالة خلفية معتقد قار. لذا، ليس ثمة زعم محايد ابستمولوجيا ولا اكتشاف إلا عقب إقرار بعض الالتزامات.

م.ر.

*الميثودولوجيا؛ العلموية.

L. Losee, *The History of the Philosophy of Science* (Oxford, 1972).

K. Popper, *The Logic of Discovery*, Engl. Tr. (London, 1959).

*** العلموية.** مصطلح أسيء استخدامه. لذا قد لا يكون هناك تحديد بسيط مفرد لأشياع العلموية. في الفلسفة، الالتزام بواحد أو أكثر من التالي يجعل المرء عرضة لتهمة العلموية:

1. العلوم أكثر أهمية من الفنون لفهم العالم الذي نعيش فيه، أو أنها كل ما نحتاجه لفهمه.

2. النهج العلمي وحده المقبول فكريا. لذا إذا أردنا للفنون أن تكون جزءا من المعرفة البشرية يتوجب عليها تبنيه.

3. الإشكاليات الفلسفية إشكاليات علمية ولا يتوجب التعامل معها إلا على هذا النحو.

التهمة المبررة بالعلموية تركن عادة إلى مفهوم مقيد في العلوم وإلى مفهوم تفاؤلي في الفنون كما سبق ممارستها. لا أحد يناصر العلموية؛ إنها تكتشف فحسب في أعمال الآخرين. من ضمن من يتهم بها نذكر، ب.م. و ب.س. تشرشلاند، و.ف. كواين، و*الوضعية المنطقية.

ب.جي.ب.ن.

T. Sorell, *Scienticism* (London, 1991).

*** التعلم.** اكتساب شكل من المعرفة أو القدرة عبر استخدام الخبرة. لا تتضمن كل تعديلات السلوك الناجمة عن الخبرة تعلما، رغم أن النظريات السلوكية في التعلم تنزع إلى افتراض خلاف ذلك. لا يتضح أن تغيير السلوك الناجم عن التكيف يتضمن تعلما ضرورة؛ هذا يسري أيضا على الظاهرة البيولوجية الخاصة «بالدمغ»، حيث يحدد شيء حدث خلال حياة الكائن

الحي شكلا لاحقا من السلوك. يشترط حدوث التعلم استخدام الخبرة بطريقة ما، بحيث يكون الناتج معرفة أو مرتهنا بمعرفة بمعنى حقيقي. من جهة أخرى، لا ضرورة في أن يتضمن التعلم عمليات ذهنية من قبيل العمليات المتضمنة في الاستدلال، رغم أن الاستدلال قد ينتج معرفة جديدة، وإذا اشتمل على خبرة فقد يكون عملية تعلم. يمكن أن نجادل بأن التعلم نفسه يفترض معرفة بطريقة ما، وهذا يثير إشكاليات *للابستمولوجيا الوراثية.

د.و.هـ.

D.W. Hamlyn, *Perception, Learning and the Self* (London, 1983).

*** التعلم، مفارقة.** يقر هيجل أن كل ما نتعلم يشكل جزءا من ثروة لا متناهية من المعرفة، الأفكار، الخ.، متضمنة في أنا غير قابل للقسمة إطلاقا. إذا كنا لا نتذكر ما تم تعلمه فإننا لا نحتاز عليه، لكنه فينا. إنه محفوظ فينا رغم عدم وجوده. إن هذا المذهب في التعلم قد يعد مفارقة.

ثمة مرشحات أخريات لأن تكون مفارقات في التعلم نجدها عند أفلاطون تنشأ عن براهين تزعم إثبات أن أشياء بعينها غير قابلة لأن تتعلم لأنه يتوجب معرفتها قبل حدوث عملية التعلم.

جي.سي.

G.W.F. Hegel *Phlosophie de Subjectiven Geistes*, tr. M.J. Pery as *Hegel's Philosophy of Subjective Spirit*, ii (Dordrech, 1978), sect. 403.

*** التعليم والتلقين.** التلقين هو تعليم ما يعرف أنه باطل بوصفه صادقا، أو بشكل أوسع، تعليم ما يعتقد أنه صادق بطريقة تحول دون البحث النقدي من جانب المتلقي.

هكذا يكون المدرسون في وضع غريب حين يقومون بالتلقين، إذ إن تلاميذهم ليسوا عادة في وضع يمكنهم من الحكم على صدق ما يدرسون أو معقوليته. في حين ينصح أفلاطون في *Republic* الأوصياء بتدريس الناس «*كذبة شريفة» كي يقبلوا وضعهم في العالم، قليل من الفلاسفة يقومون في الواقع بتدريس أشياء يعتقدون أنها باطلة أو لا أساس لها. رغم أن غير المؤمنين غالبا ما يتهمون المعلمين الكاثوليكيين بالتلقين لأنهم يدرسون العقيدة الكاثولكية على أنها صحيحة، فإنهم ليسوا مذنبين بتهمة عدم الصدق التي يتحدث عنها أفلاطون. على ذلك، ربما يدرسون بطريقة تحول دون البحث من جانب التلاميذ. لتجنب التلقين، يتعين على المدرسين ضمان أن يسمع التلاميذ في مرحلة ما رؤى متنافسة في مسائل مثار جدل. على ذلك، تظل هناك حاجة إلى الحكم بخصوص المسائل التي هي فعلا مثار جدل، وهوية الرؤى الجديرة بالاعتبار، والوقت الذي يكون فيه التلاميذ مهيئين لاعتبار بدائل دون أن يختلط الأمر عليهم.

أي.أوهز

I.A. Snool (ed.), *Concepts of Indoctrination* (London, 1972).

*** تعليم الفلسفة.** يدرس المعلمون شيئين: ماهية نتائج البحث، وكيف يحصل على المزيد منها. يود معلمو *الفلسفة العثور على حقائق فلسفية وتبليغها، والأهم من ذلك، مهارة الحصول عليها وتمييزها عن منافساتها من قبيل الهراء والباطل. عن هذا تنتج حالتان شبه مفارقية.

النتائج الفلسفية مهمة، وعادة ما يحتاز الفلاسفة على رؤى قارة، وفيما يأملون رؤى تم التفكير فيها جيدا في مسائل فلسفية. غير أنهم يريدون من طلابهم اكتساب القدرة على تشكيل معتقدات مبررة لأنفسهم، حتى على حساب تعرضهم أحيانا للشرود. هكذا لا يعبأ الفلاسفة الجيدون عادة برفض طلابهم لمعتقداتهم؛ الراهن أنهم يرحبون بذلك، طالما كان الاختلاف مدعوما. وكما يعرف كل المعلمين الجيدون، فإن هذا الجانب من العملية التدريسية يجعل بعض الطلاب قلقين. الواقع أنه، كما يعرف كل الطلاب الجيدون، فإنه يجعل بعض المعلمين قلقين أيضا.

تتعلق الحالة شبه المفارقية الأخرى بالنزاع بين ما يدرّس وطريقة تدريسه. إن الفلاسفة يؤكدون الإقناع *العقلاني، الخطاب العقلاني، والتقصي العقلاني. وكما يقول روبرت بويل، «الفلسفة، حين تكون جديرة بهذا الاسم، ليست سوى العقل، المحسّن من قبل الدراسة، التعلم، واستخدام الأشياء». غير أن الطريقة التي تعرض بها أهمية الإقناع العقلاني قد لا تتعلق كثيرا بالإقناع العقلاني. إن الدعابة، السخرية، قياس المماثلة، التنبير، بنية الجمل، الإيماء، البرهان الشخصي، والبرهان المستند على سلطة، الحماس المدرك وعوامل أخرى كثيرة، منها حتى ترتيب عرض الرؤى المتعارضة، كلها تؤثر في أرجحية قبول الطلاب أو حتى فهمهم ما يعرض من آراء. حتى العوامل الخارجية فكريا مثال إضاءة الحجرة أو وجود هواء متحرك فيها تؤثر في الاستيعاب والقبول. إن الوعظ بأولية العقل إنما يتضمن جمعا من المناهج غير العقلانية.

اعتقد أفلاطون أن الفلسفة إنما تدرس نفسا

لنفس، وتدريس جماعات صغيرة أفضل وسيلة لتوصيل الإثارة المتضمنة في ممارسة الفلسفة والقدرة المتطلبة لذلك. في مثل هذه المواقف، بمقدور التلميذ أن يجرب الأفكار المفضية إلى الحقيقة والتي تعرّض بعد ذلك إلى تقص بنّاء مفصّل من قبل نفسها، ومدرسيها، وأندادها.

غير أن واقعيات التدريس تجعل هذا طوباويا. يصعب على النفس أن تتحدث إلى النفس حين تتجمع الأنفس في جماعات تفوق 300 طالبا. ما سماه أحد الساسة «زيادة سلبية» في تمويل التعليم، والتفاقم الناتج في العملية التربوية، إنما يضمن أن المثال الأفلاطوني نادر التحقق قبل مرحلة التخرج. (ثمة نقاش مفصّل للتعليم الواقعي في المجلة الفصلية TeachingPhilosophy. كذلك هناك مجلة مهمة تتعلق بالفلسفة للأطفال اسمها Thinking).

اعتقد أفلاطون أيضا أن الطلاب في حاجة لخلفية تعليمية صلبة في الفلسفة: وهذا أمر تجده النظم التعليمية المعاصرة صعب التوفير. كثير من طلاب السنة الأولى الجامعية لا يعرفون أسماء حتى من قبيل أرشميدس ونيوتن. غير أنه بمقدور تجسير هذه الهوة، وكثير من الجامعات تطرح مواد عامة لتأدية هذه المهمة. الأكثر ضررا هو غرس اللاعقلانية المتعمد في الأذهان. كثير من المعلمين وعدد أكبر من الأكاديميين، غير الواثقين بخصوص كيفية التعامل مع التعددية الثقافية، يلجؤون إلى النسبانية التي يخلطون بينها وبين التسامح الفكري. إن المدارس حشدت جمعا من أتباع ابن رشد، المستعدين لإقرار «حسن، هذا صحيح نسبة لك، ولكن ليس نسبة لي». هكذا يضيف التعليم المعاصر إلى محاباته الدينية والسياسية والأخلاقية المستلهمة بدرجة أو أخرى من الأسرة، نسبانية ابستمولوجية وأخلاقية، تؤكد وتعزز في المدارس من قبل عدد الفروع المعرفية غير الفلسفية، التي دعا الفلاسفة إلى الخلاص منها قبل أن يكون بمقدور التعليم الحقيقي أن يبدأ.

جي.جي.م.

*التعليم والتلقين؛ الأمريكية، الفلسفة.

H.P. Grice, "Reply to Richards", in Richard E. Grandy and Richard Warner (eds.), *Philosophical Grounds of Rationality* (Oxford, 1986).

David Stove, *The Plato Cult and Other Philosophical Follies* (Oxford, 1991).

*** أعلى - الأدنى، وأدنى - الأعلى.** استراتيجية لعب وقرارات - نظرية تتطلب جعل أسوء نتاجات المرء أقل ما يمكن أن تكون (أي تقوم بزيادة الحد الأدنى إلى الحد الأقصى). يؤسس أعلى - الأدنى *مبدأ الاختلاف الذي يقول به راولز، الذي يقر وجوب قيام المؤسسات السياسية بجعل وضع الجماعة الأسوأ حالا في أفضل وضع ممكن. أحيانا يستخدم مصطلح «أدنى - أعلى» مرادفا «الأعلى - أدنى». لكنه حين يستخدم بدقة أكبر، إنما يشير إلى أعلى - أدنى الألعاب ذات النتاج صفر، حيث يكون كسب الواحد خسارة لآخر. عقلانية الأعلى - أدنى تنتقد لمقتها الشديد للمخاطرة، كما تنتقد عدالة الأعلى - أدنى لعدم حساسيتها تجاه تراكم الرفاهة.

ر.كري.

*اللعب، نظرية؛ القرار، نظرية.

J. Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass., 1971), sect. 26.

*** الأعلى - رتبة، المنطق.** في كل تأويل لأي نسق منطقي قياسي، يتعين مدى المتغيرات في مجال خطاب مفرد. أحيانا تسمى هذه المتغيرات «بمتغيرات الرتبة الأولى». في أنساق الرتبة الثانية، ثمة أيضا نوع من المتغيرات يتعين مداها في فئات، خصائص، دوال، أو دوال قضوية في مدى متغيرات الرتبة الأولى، مجال الخطاب. مثال ذلك، يتم بشكل طبيعي تأويل الإقرار «ثمة خاصية تختص بها كل الأعداد الأولية ولا يختص بها شيء سواها» في نسق ذي رتبة ثانية. في أنساق الرتبة الثالثة، ثمة نوع من المتغيرات يتعين مداه في خصائص الخصائص، فئات الفئات، أو دوال الخصائص، الخ.، المتعلقة بأي مدى من متغيرات الرتبة الأولى. مثال ذلك، وفق بعض المذاهب الفلسفية، العدد 4 هو خاصية كل الخصائص التي تسري بالضبط على أربعة مواضيع. هذا إقرار ذو رتبة ثالثة. بسط منطق ذي رتبة رابعة، أو أي عدد متجاوز للمتناهي، يتم على المنوال نفسه. يكون النسق المنطقي ذا رتبة أعلى إذا كان ذا رتبة ثانية على أقل تقدير.

س.س.

Stewart Shapiro, *Foundations without Foundationalism: A Case for Second Order Logic, Oxford Guider*, xvii (Oxford, 1991).

*** معمار، المعرفة.** يدرس البنية المنظومية لمعرفتنا. عند كانت، «العقل البشري بطبيعته معماري»، كونه «يتعلق بكل معارفنا بوصفها منتمية إلى نسق ممكن». كثير من الفلاسفة الكانتيين، من أمثال بيرس، يؤكدون أننا لن نفهم كيف تكون المعرفة الفلسفية ممكنة إلا عندما نفهم موضعها ضمن نسق موحد من *المعرفة.

سي.جي.هـ.

A. Kant, *Critique of Pure Reason*, tr. N. Kemp Smith

(London, 1968), "The Architectonic of Pure Reason".

*** العملي، العقل.** برهان، ذكاء، تبصر موجه لنتاج عملي، خصوصا الأخلاقي. تاريخيا، غالبا ما تعقد مقابلة بين التطبيقات العملية والنظرية *للعقل. «القياس العملي» عند أرسطو يفضي إلى فعل عوضا عن قضية أو معتقد جديد: phronesis [الحكمة العملية] (انظر الكتاب السادس من *Nicomachean Ethics*) هي القدرة على استخدام الذهن عمليا. في نقاشات البواعث قد يروم الركون إلى العقل العملي مجابهة مزاعم مفادها أن الرغبة أو الميول وحدها القادرة على الحث على الفعل. قدر من التحرر من الأماني والرغاب الشخصية، الجاهزية لتوقير أفعال المرء وفق معايير يمكن (بسموها عن رغبة المرء العارضة) أن تكون معايير كل شخص أخلاقي مسؤول، قد تشكل علامة إقحام العقل في الممارسة. عند كانت، مجرد فكرة الامتثال إلى قانون أخلاقي تكفي لتبيان كيفية عمل العقل العملي. حين تعتبر أية سياسة أخلاقية، تساءل: هل يمكن أن توظف بوصفها قانونا كليا؟ غير أن نطاق العقل العملي أوسع من هذا: يتوجب على الاستدلال العقلاني العملي أن يشتمل مثلا على مقارنة نقدية وفصل بين الخيرات والغايات البشرية، وترتيبها على نحو تأملي وموضعتها في خطة حياة.

ر.و.هـ.

J. Finnis, *Natural Law and Natural Rights* (Oxford, 1980).

O. O'Neill, *Constructions of Reason* (Cambridge, 1989).

*** الأعمال، علم اخلاق.** أحد مجالات *علم الأخلاق التطبيقي. رغم أن تطبيق الأخلاق على الأعمال قديم قدم الأعمال والأخلاق، فإن نشوء علم أخلاق الأعمال بوصفه مجالا مستقلا للبحث لم يحدث إلا في السبعينات في الولايات المتحدة والثمانينيات في أوربا، استراليا، وعدد من دول آسيا وأمريكا الجنوبية.

بمعناها الأوسع، يدرس علم أخلاق الأعمال تبرير الأنظمة الاقتصادية، الوطنية والدولية، من وجهة نظر أخلاقية. ضمن النظام المعطى، يقوم هذا العلم بدراسة التبرير الأخلاقي لبنى وممارسات النظام. على اعتبار أن الشركات قطاع مهيمن في النظام الاقتصادي الحر، كرست العديد من الدراسات لفحص بنى، مسؤوليات، وأنشطة الشركات. بخصوص أعمال الشركات، يعنى علم أخلاق الأعمال بالمسؤوليات الأخلاقية والحقوق المتعلقة بالعمال الأفراد ـ الذي يعد موضع اهتمام أكثر تقليدية في أدبيات علم أخلاق الأعمال السابقة.

ينزع المعنيون بعلم أخلاق الأعمال إلى الاهتمام بأربعة أنواع من الأنشطة. الأول والأكثر شيوعا هو تطوير ونقاش دراسات ـ الحالة الناشئة عن بعض القضايا الأخلاقية في الأعمال، بحيث توظف في جعل الطلاب المقحمين في الأعمال والناس على وجه العموم يستشعرون الحاجة إلى اعتبارات نظرية فيما يقومون به. رغم أن تلك الحالات بدت في البداية تفصح عن ممارسات لا أخلاقية تقوم بها الشركات الضخمة، تعاظم في الآونة الأخيرة قدر الأدبيات المعنية بحالات إيجابية تعرض أنشطة تشاركية أو فردية نموذجية.

أفضت دراسات ـ الحالة بدورها إلى البحث في أخلاقيات ممارسات فردية، مسؤوليات الشركات نسبة إلى الزبائن وعامة الناس، أمن المنتجات، حقوق العمال، تفسخ البيئة، وقضايا مشابهة. اعتبر النوع الثالث من الأبحاث كيفية تشكيل شركات تعمل على تعزيز السلوك الأخلاقي وتحول دون القيام بممارسات لا أخلاقية من جانب العمال ومديريهم.

يمكن تسمية النوع الرابع بما بعد الأخلاق. يعنى هذا الضرب من الأبحاث بملائمة تطبيق اللغة الأخلاقية على كينونات مغايرة للبشر، من قبيل الشركات، البنى التشاركية، والأنظمة الاقتصادية. اعتبار ما إذا كان من المناسب إقرار احتياز مثل هذه الكينونات على *إلزامات ومسؤوليات أفضى إلى أدبيات حيوية في هذا المجال. مصطلحات من قبيل *المسؤولية، *الضمير، *الحقوق، والفضيلة، لا تعني حين تطبق على الشركات ما تعنيه حين تطبق على أفراد، وكذا شأن مفاهيم الثناء واللوم، المكافأة والعقاب.

أثارت أهمية الأعمال الدولية نقاشات حول أخلاقيات هذا النوع من الأعمال وإعادة اعتبار للنسبية الأخلاقية والاجتماعية، يؤكد خصوصا على القائمين بأعمال في مجتمعات تسيرها حكومات فاسدة ليس بها كثير من القيود التقليدية. لقد أثار البحث في تلك الأخلاقيات مسألة ما إذا كانت مقاربات نظرية الأخلاق غربية الطابع تحظى حقيقة بالشمولية التي تزعمها أو تتطلع إليها.

أفضى علم أخلاق الأعمال إلى نشوء مجالات مهمة في البحث والتدريس نتج عنها العديد من الكتب التدريسية والمجلات المتخصصة والجمعيات الحرفية. بيد أنها تجاوزت الشكل الأكاديمي الذي تطورت عبره. لقد غدت شيئا شبيها بحركة، تبنت الشركات عبرها قوانين سلوكية أو إقرارات تتعلق بالقيم والمعتقدات، وقامت بتعيين مراقبين للأخلاقيات التشاركية، وإعداد

برامج تدريبية داخلية تتعلق بالأخلاق، فضلا عن تعيين محققين في الشكاوى الأخلاقية. الحركة التشاركية مختلطة: أحيانا ثَنائية، تعمل على تعزيز القوانين الأخلاقية بطريقة إيجابية؛ أحيانا خادمة لذاتها، تؤكد أخلاقيات الموظفين تجاه الشركة، لكن تستثني الشركة نفسها من التقويم الأخلاقي؛ وأحيانا تكون سلبية، توظف فحسب «كواجهة مزخرفة» تخفي نشاطات الشركة الأخلاقية. يمكن تمييز تلك الحركة عن المجال الأكاديمي الذي تتعلق به، والذي ظل يشتمل على عنصر نقدي (رغم أنه ليس مناوئا ضرورة) فيما يتعلق بالأعمال، والمتأثر مع النظرية الأخلاقية المعيارية النمطية والنظرية ما بعد الأخلاقية.

ر.دي.ج.

*الرأسمالية.

Tom L. Beauchamp and Norman E. Bowi (eds.), *Ethical Theory and Business*, 4th edn. (Englewood-cliffs, NJ, 1993).

Richard De George, *Business Ethics*, 3rd edn. (New York, 1990).

Thomas Donaldson, *The Ethics of International Business* (New York, 1989).

*** العملية.** التعبير س يعمل على التعبير (أو التعبيرات) الآخر ص حين ينتج تعبيرا ثالثا ل حيث يقال ص يقع ضمن نطاق س. قد تكون س «يعتقد جون أن»، وص «مايك نباتي»، حيث تصبح ل «يعتقد توم أن مايك نباتي». العوامل الأكثر عرضة للنقاش من قبل المناطقة هي تلك التي تعمل على الجمل (مثال «يعتقد توم أن»)، خصوصا *الدال - صدقي من تلك العوامل، حيث تكون قيم صدق ل دالة لقيم صدق الجمل (أو الجمل) ص. من أمثلة العوامل الدال - صدقية «يبطل القول با،» (أو ليس») و«أو».

ر.ب.ل.ت.

W. Hodges, *Logic* (Harmondsworth, 1977), sects. 12-14.

*** العام، الخاص، التمييز بين.** الخصوصية مهمة، رغم أنها قيمة حديثة وليست شاملة بأي حال. تهيمن على تحليلاتها مفاهيم ليبرالية «للقطاع الخاص» تضع قيودا معيارية وامبيريقية على قوى الحكومة والمجتمع على الفرد. لا يخضع الفرد ويتوجب ألا يخضع في حياته الخصوصية لأية قوانين أو ضغوطات اجتماعية؛ في الحياة العامة يشارك ويقبل بل يمتثل لقواعد سلوكية وقوانين تحكم علاقاته بالآخرين، كما يقبل السلطة الاجتماعية والحكومية.

مفاهيم الحدود الفاصلة بين الخاص والعام تغيرت. لقد كانت العلاقات الاقتصادية تعتبر خصة. وكانت تنظيماتها القانونية موضع مقاومة. الآن تمثل الأسرة نموذج القطاع الخاص. على ذلك، ثمة من يجادل ضد تضمين مفاده أن العلاقات الأسرية لا تحكم ويتوجب ألا تحكم من قبل الدولة أو تكون عرضة لمعايير أخلاقية مشتركة وتقبل بوجه عام.

إي.جي.ف.

*الليبرالية؛ التحرر؛ العامة، الأخلاقيات.

Carole Pateman, Feminist Ccritique of the Public/Private Dichotomy", in S. Benn and G. Gaus (eds.), *Public and Private in Social Life* (London, 1983); repr. In Carole Pateman, *The Disorder of Women* (Cambridge, 1989).

*** العامة، الأخلاقيات.** تطول قوى شرطة الحكومة، وفق فهمها التقليدي، حماية الصحة العامة، الأمن، والأخلاقيات. التشريعات الخاصة بحماية الأخلاقيات العامة تحظر أو تقيد الأفعال والممارسات التي تكون ضارة بشخصية الأشخاص ورفاهتهم الأخلاقية الذين يقومون بها أو يستدرجون للقيام بها تأسيا بالأشرار. عادة ما تحظر أشكال «التشريع الأخلاقي» أو تقيد الدعارة، الصور الإباحية، وأشكال أخرى من الرذيلة الجنسية، فضلا عن القمار، العنف مع الحيوانات، واستخدام المخدرات لأسباب ترفيهية.

في الآونة الأخيرة، تعرضت شرعية مثل هذه التشريعات لهجوم عنيف من قبل بعض أشكال الفكر السياسي الليبرالي. بسبب ضغوطات حركات إصلاح القانون المستلهمة من فلسفة جي.س. مل وآخرين، أوقفت كثير من التشريعات تجريم تنويعة من حالات الإزعاج المزعومة التي لا ضحايا لها.

في بداية الستينيات، كانت شرعية القوانين الأخلاقية، خصوصا منع لواط الجنسية المثلية برضا الطرفين موضع مناظرة شهيرة بين محلفين بريطانيين: باتريك دفلن الذي دافع عن «الأخلاقية القانونية» على اعتبار أن المجتمع قد شكل إلى حد كبير على أساس المشاركة في معتقدات أخلاقية من قبل أفراده خشية إصابته بالتفسخ، ما يعني أن للمجتمع الحق في فرض أخلاقيات على نفسه، بصرف النظر عن صحتها النقدية، بغية الحفاظ على تمساك اجتماعي؛ وه.ل.أي هارت الذي أقر أن «مبدأ التفسخ الاجتماعي» الذي نادى به خصمه مبدأ مفهومي أجوف يماهي على نحو يخلو من المغزى بين المجتمع والرؤى الأخلاقية التي تصادف شيوعها في الجماعة لحظتها، أو أنه مبدأ «امبيريقي» يخفق الشاهد التاريخ في دعمه.

يتجنب المدافعون المعاصرون عن التشريع الأخلاقي نظرية دفلن لصالح تبرير تقليدي للتشريع الأخلاقي ايقر أن غايته الأساسية ليست التماسك الاجتماعي بل حماية الشخصية الخيرة أخلاقيا من تأثيرات الرذيلة المفسدة. هكذا ينكرون *نسبية دفلن ويعتبرون صحة الحكم الأخلاقي النقدية شرطا ضروريا لفرضه القانوني المبرر.

ر.ب. ج.

*الليبرالية؛ التحرر؛ العام، الخاص، التمييز بين؛ فرض الأخلاقيات.

Patrick Devlin, *The Enforcement of Morals* (Loondon, 1965).

Robert P. George, *Making Men Moral: Civil Liberties and Puublic Morality* (Oxford, 1993).

H.L.A. Hart, *Law, Liberty, and Morality* (Stanford, Calif., 1963).

D.A.J. Richards, *Sex, Drugs, Death and the Law* (Totowa, NJ, 1982).

* **التعميم.** عادة ما يستخدم هذا المصطلح للإشارة إلى الإقرارات الكلية التي تقر أن كل الأشياء التي تنتمي إلى نوع عام بعينه تحتاز على خاصية بعينها، كما في «كل الكواكب تدور في فلاك إهليلجية». أيضا يميز عادة بين التعميمات «شبه القانونية»، كما في المثال السابق، والتعميمات «العارضة، كما في «كل العملات الموجودة في جيبي فضية». بيد أن كيفية تحليل هذا التمييز مسألة فيها نظر ـ رغم أن هناك شبه اتفاق على أن التعميمات شبه القانونية قادرة على دعم *الشروط الفرضية. هكذا يستلزم التعميم «كل الكواكب تدور في فلاك إهليلجية» أنه «لو كان فولكانو كوكبا لدار في فلك إهليلجي»، في حين أن «كل العملات الموجودة في جيبي فضية» لا يستلزم «لو كان هذا المليم في جيبي لكان فضيا».

إي.جي.ل.

N. Goodman, *Fact, Fiction, and Fprecast*, 4th edn. (Cambridge, Mass., 1983).

* **للتعميم، القابلية.** يمكن تعميم حكم عن حالة فردية من نوع بعينه إذا كانت تسري على حالات مشابهة على نحو متعلق لذلك النوع. افتراض القابلية للتعميم يؤسس الركون إلى *القاعدة الذهبية (في الأخلاق)، انتظام الطبيعة (في العلم)، المساواة أمام القانون (في التشريع)، الصورة المنطقية (في الإثبات الاستنباطي)، المعقولية (في الاستدلالات الفهم المشترك)، إلخ. باختصار كل البراهين المتعلقة بأشياء فردية ينبغي أن تكون قابلة للتعميم.

ل.جي.سي.

R.M. Hare, *Moral Thinking: Its Levels, Methods and Point* (Oxford, 1981), 107-29.

* **للتعميم، القابلية الأخلاقية.** اعتبر *مفهوم القابلية للتعميم من قبل بعض الفلاسفة أساسا عقلانيا للمبادئ الأخلاقية الخاصة بالحياد والعدالة. لقد اقترح أنه إذا أقررت أنه ينبغي علي السلوك على نحو بعينه تجاه الآخرين، فإن قابلية أحكام «ينبغي» للتعميم تتطلب مني قبول أنه ينبغي عليهم السلوك على نحو مماثل تجاهي. هذا بدوره يلزمني بالاقتصار على قبول أحكام «ينبغي» التي تعطي اعتبارا لمصالح الآخرين يماثل اعتباري لمصالحي.

يرد النقاد بأن هذه محاولة لتحميل الشرط الصوري الصرف الخاص بالاتساق أكثر مما يحتمل. بمقدوري أن أكون أنويا على نحو متسق؛ إذا اعتقدت أنه ينبغي عليّ السعي وراء مصالحي، فإن القابلية للتعميم لا تلزمني إلا بقبول أنه ينبغي على الآخرين السعي وراء مصالحهم. ولماذا ينبغي علي عدم قبول ذلك؟

ر.جي.ن.

R.M. Hare, *Freedom and Reeason* (Oxford, 1963).

* **العامة، الإرادة.** نجد تعليم الإرادة العامة في أعمال بعض المنظرين في موروث الفلسفة السياسية التعاقدية. ثمة صور مثيرة لجدل ترتبط بهذا التعليم، غير أن مقصده الأساسي إنما يتعين في طرح تصور للشروط التي يكون المبدأ أو السياسة مقبولا أخلاقيا حال استيفائها. للمواطنين «مصالح»، يتم «إدراك» بعض منها، وهي غالبا ما تختلف من شخص إلى آخر، ومن وقت لآخر نسبة إلى حياة الشخص نفسه، في حين تعد المصالح الأخرى «حقيقية» أو «أصيلة»، ومن ثم مشتركة بين جميع الناس. يتعلق التعليم بكيفية تحديد تلك المصالح المشتركة، وكيف تحظى بالتعبير عنها في سياسات الدولة، بحيث تشكل عدالة الدولة.

يبدو أن صياغة روسو لذلك التعليم مشتقة من تصور المجتمع بوصفه «كائنا عضويا اجتماعيا». الإرادة العامة هي إرادة هذا الكائن، أي «الجسم الجماعي» المشكّل من قبل مواطني الدولة، ومن ثم فإنه يتميز عن إرادة أي فرد أو جماعة بعينها، بل حتى عن «إرادة الجميع». لقد أثرت رؤية روسو هذه في كانت، لكن مذهب كانت يتخلى عن فكرة وجوب اعتبار المجتمع «كائنا عضويا». الفكرة الأساسية عنده أن الاخلاق تتضمن مبادئ «سليمة نسبة لكل الكائنات العاقلة»، وأنه

بمقدور المرء أن يخلص إلى مثل تلك المبادئ عبر اطّراح «ميوله» جانبا (مثال الجوانب الخاصة من شخصيته أو مصالحه المرتبطة بالوضع الاجتماعي الذي يختلف بين الأشخاص الفعليين وينزع إلى إحداث النزاع بينهم)، وبممارسة «الطبيعة العقلانية» المشتركة بين كل الكائنات الأخلاقية. ينظر إلى مفهوم جون راولز «*للعدالة بوصفها انتصافاً» بطريقة معينة على أنه اختيار الأطراف لموقف مترو افتراضي مستحسن أخلاقيا، يتميز خصوصا باطّراحه الجوانب التي يتفاضل فيها الأفراد الفعليون والتي تعد على حد تعبير راولز «اعتباطية من وجهة نظر أخلاقية». المبادئ التي تختار من قبل الفاعلين وتعلق خصوصياتها تشكل جوهر العدالة المعياري نسبة إلى بنية المجتمع الأساسية، أي معايير تقويم مؤسساته وممارساته الاقتصادية، القانونية، السياسية، والتربوية.

هكذا تتفق نظريات روسو، كانت وراولز، كل بأسلوبه الخاص، على أن أحكام الاستدلال التي تستوفي شروط الحياد وعدم التحيز تعد صحيحة أخلاقيا. تأويل التعليم على هذا النحو مغر لكنه يثير الجدل. التحديات التي طرحت في الآونة الأخيرة لا تقصر انتقاداتها على الاستبدادية المتضمنة في فكرة أن المجتمع «كائن عضوي». ثمة نقد يستشهد بحالات تكون فيها خصوصيات الأشخاص، مثل علاقاتهم الخاصة، مشاريع إهابة المعنى في حيواتهم، وظائفهم، وأدوارهم، مهمة حقيقة لفهم متطلبات الأخلاق، بما فيها جوهر العدالة. إن هذا الاعتراض يقترح أن التعليم المطروح لا يدرك تماما الأهمية الأخلاقية التي يحتازها «التحيز»، أو بوجه أكمل، الموقف الأخلاقي «لفردية» الأشخاص. هذا ينطوي على مفارقة، فالمؤيدون القدماء والمعاصرون للتعليم يعتقدون أن نظرياتهم العامة تكرس *الفردانية. ثمة نقد آخر يجادل ليس بالارتكان على الفردانية، بل «الجماعانية». مفاد هذا النقد أن توكيد التعليم على الحياد وعدم التحيز يتغاضى عن أهمية الثقافة، والموروث، والتقليد نسبة إلى هوية المواطنين. هذا مفارق أيضا، فبعض مناصري التعليم يرون أن نظريتهم تطرح تأويلا معقولا للمثل الجماعية الخاصة بالصالح العام والخير المشترك.

ن.س.سي.

*العضوي، المجتمع؛ العقد الاجتماعي.

Brian Barry, 'The Public Interest', *Proceedings of the Aristotelian Society* (1964).

Patrick Riley, *The General Will before Rosseau: The Transformation of the Divine into the Civic* (Princeton, NJ, 1986).

John Rawles, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass., 1971).

Michael Walzer, Spheres of Justice (New York, 1983).

* **التعميم، قاعدة.** قاعدة استدلالية من قواعد *الحساب المحمولي أو الدالي. هب أن α متغير مفرد وأن ϕ «صيغة *مفيدة. تقر القاعدة أننا نستطيع أن نستنتج من ϕ الصيغة $\phi(\alpha)$ حيث ϕ تسري على كل متغير اعتباطي.

يمثل الترميز (a) المكمم الكلي ويقرأ «بالنسبة لكل a». ثمة ترميزات أخرى منها «πa و $\forall$a.

حين يرد المتغير الحر a في ϕ يقيد تطبيق القاعدة ذلك المتغير. الأنساق الصورية تقوم بتحديد الشروط والقيود الدلالية لتطبيق القاعدة لضمان سلامة الاستدلالات. الاستدلال التالي مثال على تطبيق سليم للقاعدة:

الاستدلال على (x) (Fx(v – Fx) من (Fy(Fy(v–)،

وذلك على اعتبار أن الأخيرة تسري على أي فرد اعتباطي.

ر.ب.م.

W.V. Quine, *Methods of Logic*, 4th edn. (Cambridge, Mass., 1982).

* **العنف السياسي.** اللجوء إلى القوة بغية تحقيق مقاصد سياسية، خارج استخدامها العادي في الحروب الدولية أو في التطبيق الداخلي للعدالة. يغطي العنف السياسي حالات متنوعة بدءا من رمي الحجارة في المظاهرات إلى *الثورة والحرب الأهلية. عادة ما يميز العنف عن القوة بوجه عام بكونه غير قانوني؛ هكذا يتخطى العنف السياسي الحدود المرسومة على السعي القانوني لتحقيق الغايات السياسية. أحيانا يكون خرق القانون جزءا من مفاد الاحتجاج السياسي، كما هو الحال في *العصيان المدني. ذلك أن العنف السياسي معبر على نحو متميز عن غاياته السياسية (بتحدي سلطة *الدولة على الإلزام بقوانينها مثلا) عوضا عن أن يكون وسيلة في تحقيقها (مثال تقويض قوة الدولة).

الإرهاب هو أمثولة العنف السياسي، غير أنه يستعصي على التعريف البسيط. وفق أحد أنواع التحليل، الإرهاب قتل سياسي يعد غير مشروع، في مقابل قتل الطاغية، إما بسبب توفر بدائل سلمية أو بسبب استهدافه مدنيين أبرياء عوضا عن سياسيين مسؤولين. ثمة نوع آخر من التحليل يعتبر الإرهاب حرب متدنية المستوى موجهة، خلافا لمبدأ *الحرب

العادلة، ضد مدنيين لم يقوموا بأذى، غالبا بسبب عوز الإرهابي للموارد المناسبة التي تمكن من هزيمة القوة العسكرية. غير أنه لا يبدو أن أيا من ذينك التحليلين ملائم لتغطية ما يشار إليه عادة بالإرهاب، أي النشاط الذي يعتبره أنصاره جزءا من الحرب ويعتبره خصومه جريمة جماعية (أو ربما جريمة ضد الإنسانية، دون أن تكون جريمة حرب بالمعنى الدقيق).

وفق هذا التوصيف للإرهاب، لنا أن نتساءل: متى يكون الإرهاب مبررا، إذا كان قابلا لأن يكون كذلك أصلا؟ تقر بعض نظريات الأخلاق الواجبية أنه لا يكون مبررا إطلاقا، إما لأنه يؤدي إلى موت أبرياء، أو لأنه خرق لإلزامات سياسية. غير أنه يمكن تبريره عند *النفعية، إذا كان من المرجح أن يحول دون وقوع شر أعظم. عادة ما لا يقتصر الإرهابيون على اللجوء إلى اعتبارات نفعية بل يردون على أنصار النظريات الواجبية بالجدل بأن الأبرياء ضحايا غير مقصودين لا يعانون أكثر مما يعاني الأبرياء في الحرب التقليدية، بل قد تكون معاناتهم أقل، أو بأن المدنيين الذين يستهدفون تطولهم مسؤولية جماعية لكونهم أعضاء في الجماعة القامعة. أيضا ينكر الإرهابيون وجود إلزامات سياسية تجاه الدولة القمعية أو التي يرفضون الاعتراف بها، مثلا حين يكونون مدفوعين من قبل نزعات *قومية. في الحالين، فإنهم يجادلون بأنه ليست هناك بدائل مناسبة لتبني السبل العسكرية لتحقيق غاياتهم السياسية. نتيجة لذلك ينكر الإرهابيون، تحت تأثير أحد التحليلات سالفة الذكر، أنهم إرهابيون، عوضا عن أن يكونوا مكافحين من أجل الحرية، إلخ، وذلك بحسبان أن الإرهاب وفق تلك التحليلات لا يكون مبررا إطلاقا.

لا يشتمل العنف السياسي على استخدام القوة ضد الدولة فحسب، بل إنه قد يستخدم من قبل أو في صالح الدولة، كإرهاب الدولة، مثال ذلك الذي وجه إلى الأقليات تحت الحكم الفاشي. رغم إمكان أن يتغير القانون لاستيعابه، فإنه يظل يختص بالطابع الإجرامي للإرهاب، وذلك باعتبار أن «القانون المجحف ليس قانونا»، بينما يقصد منه أن يكون جزءا من الحرب التي تشن ضد من لا تعترف الدولة بإلزامها برعايتهم. التمييز بين العنف السياسي والاستخدام المشروع ظاهريا للقوة قد يكون هو نفسه موضع ارتياب إذا اعتبرت سلوكيات بعض أو كل الدول مستهدفة لترويع رعاياها بغية إخضاعهم. إن مثل هذا *«العنف البنيوي» يعد، بمعنى مرن، إجراميا، كونه يمس الحقوق الطبيعية، وهو شبيه بالحرب، لأن «الحكومة تكون سبب العنف ونتيجة عنه» (هربرت سبنسر). قد يقال إن هذا يبرر الاستجابة عبر عنف سياسي أكثر وضوحا.

ب.ج.

Ted Honderich, *Violence for Equality* (London, 1989).
Burleeigh Taylor Williams, *Terrorism and Collective Responsibility* (London, 1992).

.

*** التعويل.** نوع من العلاقة الارتهانية. يقال إن فئة من الخصائص تعوّل على أخرى إذا كانتا متعلقين إلى حد أنه يستحيل وجود أي اختلاف في الأولى دون وجود اختلاف في الثانية، رغم إمكان وجود اختلاف في الثانية دون الأولى. جادل البعض بأن الخصائص الذهنية تعول على الخصائص المادية، عوضا عن أن تتماهى معها أو تتعلق بها ناموسيا.

أو.ر.جي.

*النفسية، القوانين.

David Charles and Kathleen Lennon (eds.), *Reduction, Explanation and Realism* (Oxford, 1992).
205.

*** العيب.** انفعال يوظف بوصفه محور علم الأخلاق في كثير من الفلاسفات القديمة وغير الغربية، لكن إغفاله النسبي في كثير من النظريات الأخلاقية أمر ذو دلالة. يؤكد الموروث اليهودي ـ المسيحي وكثير من النظريات الحديثة كثيرا على *الذنب، لكن الفرق بين العيب والذنب عميق ويعرض إغفالا أكبر في علم الأخلاق. *الذنب (ليس الذنب السببي أوالقانوني، بل الشعور بالذنب) شعور فرداني إلى حد كبير؛ أمر يتعلق بالفحص الذاتي والإدانة الذاتية. في المقابل فإن العيب *إنفعال اجتماعي إلى حد كبير، وهو يتعلق بتنكب الثقة الجماعية، «خذلان الآخرين». مثل الذنب، فإنه يوجه التهم إلى الذات، ولكن عبر عيون الآخرين، بوصف المرء عضوا أساسيا في جماعة أو مجتمع. هكذا تعد القدرة على الشعور بارتكاب عيب بوصفها شرطا مسبقا لكل الفضائل، كما في في المثل الأثيوبي «حيث لا شعور بالعيب، لا شرف». يعتبر أرسطو العيب في كتابه Ethics «شبه فضيلة» .الشعور بارتكاب العيب ليس أمرا محمودا في ذاته، لأنه لا يحمد القيام بما يستدعي هذا الشعور، لكن القيام بعمل شائن وعدم الشعور بارتكاب عيب إنما يشكل الإثبات النهائي على الشخصية الشريرة.

ر.سي.سول.

Aristotle, *Nicomachean Ethics* (Indianapolis, 1985).

*** المعيار.** طريقة للحكم على شيء ما؛ جانب في الشيء يمكن وفقه الحكم عليه بأنه كذا. في أعمال فتجنشتين المتأخر، يستخدم بطريقة شبه اصطلاحية. في

الحالة النمطية، يعد الشيء معيارا لشيء آخر إذا كان يشكل ضرورة شاهدا جيدا عليه. خلافا للشاهد الاستقرائي، الدعم المعياري يحدد جزئيا من قبيل العرف وهو يشكل جزءا من *معنى التعبير الذي يعد معيارا لتطبيقه. خلافا للاستلزام، الشاهد المعياري قابل للإبطال. يجادل فتجنشتين بأن التعبيرات السلوكية عن «الباطني»، مثال الأنين أو الصراخ من الألم، لا تشكل شاهدا استقرائيا على الذهني (الديكارتية) ولا تستلزم تعين الحد الذهني المتعلق (السلوكية) بل معايير قابلة للإبطال لتطبيقه.

ب.م.س.هـ.

P.M.S. Hacker, *An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations*, iii: Wittgenstein: *Meaning and Mind* (Oxford, 1990). 545-70.

* **المعياري**. «المعياري» (normative) مشتق من الاسم (norm) «قاعدة سلوكية» التي تشير إما إلى المستوى المتوسط أو المعتاد لتأدية فرد أو جماعة أو، خاصة في سياقات فلسفية، قياس، قاعدة، مبدأ يستخدم للحكم على سلوك بشري أو توجيهه بوصفه شيئا ملزما به. عادة ما تستخدم عبارة «قاعدة أخلاقية» لتشير إلى أي شيء يطرح توجيها أخلاقيا، تعليما، أو أساسا للحكم التقويمي. إنه تعبير ذو استخدام محدث تماما، لكنه يرجع إلى الأصول التي ترجع إليها اللفظة الأكثر ألفة normal في الكلمة اللاتينية *norma*، التي تعني قاعدة أو مربع النجار.غير أن Normal («عادي») و Normative متمايزان على نحو مهم، لأن لا يتضح أن العادي يعرض قياسا يتوجب الالتزام به. ذات المسألة تثار حول ما يكون من *«الطبيعي» أو «غير الطبيعي» أن يستخدم معيارا.

ن.جي.هـ.د.

See G.H. von Wright, *Norm and Action* (London, 1963).

ثمة تناول للمسائل المتعلقة بهذا الخصوص.

* **المعيارية**. نظرية في معنى الحدود الأخلاقية من قبيل «خير»، «حق»، و«ينبغي». نصيرها الأساسي هو ر.م. هير. تعقد النظرية تقابلا بين المعنى الوصفي، الذي تستخدم اللغة وفقه لإقرار الحقائق، والمعنى «المعياري»، الذي يميز اللغة الأخلاقية. تستخدم الحدود الأخلاقية أساسا لترشيد الأفعال، لأخبار الناس عما يتوجب عليهم القيام به. وبوصفها كذلك، فإنها شبيهة بالأوامر، التي تحتاز بدورها على معنى معياري. المقال الأخلاقي، خلافا لما يبدو مقترحا من قبل النظرية *الانفعالية في الاخلاق، ليس عملية تداولية تتلاعب بمشاعر الناس، بل نشاط أخلاقي موجه للآخرين بوصفهم كائنات عاقلة. لذا، ليس هناك إقرار واقعي يستلزم أية نتيجة تتعلق بما «ينبغي» على المرء القيام به.

ر.جي.ن.

R.M. Haare, *The Llanguage of Morals* (Oxford, 1952).

* **المُعين**. مساعد على *الفهم، التفسير، أو الاكتشاف، ويقال عن القضية، المبدأ على وجه الخصوص. البحث المعين خصوصا هو الذي يتم عبر المحاولة والخطأ. في علم التدريس، النهج المعين نوع من التعليم يتم عبر التعلم الذاتي. في المنطق، المعين إجراء لحل المسائل قد يقصر عن إيجاد حل.

س.ب.

* **العينات، التفسير عبر**. وفق فتنجشتين، فرع جزئي من التفسيرات الإشارية لدلالات الألفاظ يتضمن تفسيرا يشير إلى مثال نموذجي. على هذا النحو تطرح (أو طرحت) أسماء الخصائص الحسية (ألفاظ الألوان مثلا)، الأطوال (مثال «المتر»)، أو الأوزان (مثال «كيلومتر»). ليست العينة هي الخاصية المشار إليها، بل الموضوع (الخرقة في الرسم البياني أو القضيب المعدني) الذي يحقق الدور القياسي في ممارسة استخدام الكلمة. كون الشيء عينة ليس خاصية كامنة في الموضوع، بل أمر يتوقف على استخدامه معيارا لتصحيح تطبيق التعريف. لذا فإن الشيء لا يكون عينة إلا إذا استوفى شروط مثل هذا الاستخدام، مثال الديمومة النسبية أو القابلية للإنتاج، أو للتحديد، أوالمقارنة مع أشياء يمكن أن يقال عنها بطريقة صادقة أو باطلة إنها حالة عينية للجانب المعرف.

ترتبط بكل عينة معرفة نهج مقارنة متضمن في ممارسة استخدامها. لذا لا يتسنى للإحساسات الذاتية مثل الألم، تحقيق دور العينات المعرّفة في «تعريف إشاري خصوصي». ما كان يُعتقد أحيانا حقائق قبلية مركبة، مثل أن الأسود أكثر قتامة من الأبيض، أو أنه لا شيء يمكن أن يكون أخضر كله وأحمر كله في الوقت نفسه، يفسرها فتجنشتين على أنها قضايا نحوية ترتبط بالتعبيرات المكوّنة التي تعرّف عبر العينات. هكذا يستخدم أي زوج مرتب من عينات الأسود والأبيض لطرح تعريف إشاري للعلاقة «أكثر قتامة من»، والقضية النحوية التي تقر أن الأسود أكثر قتامة من الأبيض ليست سوى نتيجة القاعدة التي تقر أنه إذا كانت س سوداء و ص بيضاء، فإن الاستدلال على أن س أكثر قتامة من ص مشروع. أيضا فإن تنافي الألوان يفسر بطريقة مشابهة، ليس بوصفه ضرورة ميتافيزيقية كامنة في طبيعة الأشياء، بل قاعدة تقر أنه إذا قيل شيء بطريقة صادقة

على هذا اللون (حيث نشير إلى عينة من الأحمر) كله، فإنه لا يصح أن نقول أيضا إنه ذلك اللون (حيث نشير إلى عينة خضراء)، على اعتبار أن هذا يعرّف لونا مختلفا عن ذلك اللون.

ب.م.س.هـ

*الإشاري، التعريف؛ الخصوصية، اللغة، برهان.

G.P. Bker and P.M.S. Hacker, *An Analytic Commentary on the Philosophical Investigations*, i: *Wittgenestein: Understanding and Meaning* (Oxford, 1980), 168-

* **العيني، الكلي**. وفق أحد معاني «العيني» القياسية، العيني هو «المفرد»، ووفق موروث مؤسس على مذهب أرسطو، العينيات وحدها القابلة لأن تكون أشياء حقيقية، في حين أن *الكليات وحدها التي يمكن حملها على المواضيع، والكليات نفسها غير قابلة لأن تكون موضوعا للحمل. «سقراط حكيم» تحمل كليا، هو الحكمة، على عيني، هو سقراط. «الحكمة خاصية لسقراط» طريقة مضللة نحويا في حمل الكلي ذاته على المفرد ذاته، في حين أن «الحكمة فضيلة أساسية» طريقة مضللة نحويا في إقرار أن كل من يحتاز على حكمة يحتاز على فضيلة أساسية. في ذلك النسق من الاستخدام، «كلي عيني» تعبير متناقض. غير أن أفلاطون يقر إمكان أن تكون الكليات نفسها مواضيع حقيقية للحمل، شأنها شأن أي مفرد (بل إنها تعد عنده مواضيع أعلى مرتبة).

تفهم الكليات عند أرسطو عبر عملية التجريد الذهنية، ولذا فإن الكليات، على الأقل كما تفهم من قبلنا، كينونات مجردة (خلافا لأفلاطون الذي يرى أن الكليات مستقلة عن العقل بطريقة أوضح). على اعتبار وجود معنى آخر للفظة «عيني» يفيد أنها تقابل *المجرد، سوف يشكل هذا مصدرا آخر للتناقض في العبارة، من وجهة نظر أرسطو لا أفلاطون. عند لوك، الكليات «أفكار عامة مجردة» - وهذا أقرب إلى أرسطو، لكنه رأى أيضا أن «كل ما يوجد عيني». هذا يمكّن من قراءة أخرى (تنضاف إلى القراءة الأفلاطونية) «للكلي العيني» تجعلها متسقة، ألا وهي «أفكار عامة مجردة مفردة». لذا يتوجب الاختيار بين معنيين «عيني»، المعنى الذي يقر «فردي» وذلك الذي يقر «غير مجرد».

الاستخدام المقصود لفكرة الكلي العيني تعزى إلى هيجل، فعنده «الأنا»، «الآن»، «روح الشعب الحر»، الخ. إما كليات وعينيات أو في مرحلة انتقالية بينهما. لن يأبه هيجل لقراءة «عيني» و«كلي» بحيث تشتمل العبارة التي تجمع بينهما على أ فكار متناقضة. ذلك أن هذا سوف يشكل جزءا من مبدأ التوليف الديالكتيكي بين المتناقضات.

جي.سي.

Herbert Marcuse, *Hegel's Ontology and the Theory of History* (Cambridge, Mass., 1987).

* **العينيات واللاعينيات**. تقابل العينيات عادة *بالكليات، حيث الأولى حالات للثانية - كما تكون تفاحة بعينها حالة للكل أو النوع تفاح. قد يكون العيني (بهذا المعنى العام) شيئا ماديا يوجد في زمان ومكان - كما في حالة تفاحة بعينها - وقد يكون مجردا كما في حالة العينيات الرياضية من قبيل الفئات. (غير أن التعبير «العيني المجرد» يستخدم أحيانا للإشارة ما يعرف خلافا لذلك بالكيفية المتعينة أو الخاصية الفردية، من قبيل حمرة هذه التفاحة).

يعقد بعض الفلاسفة، ومن أبرزهم ب.ف. ستراوسن، تمييزا بين العينيات والأفراد. عنده، بعض، ولكن ليس كل الأفراد عينيات، رغم أن كل العينيات أفراد - حيث العينيات أفراد موجودة زماكنيا تحكمها معايير محددة في *الهوية. من ضمن «اللاعينيات» يذكر ستراوسن أشياء من قبيل الخصائص، الأعداد، القضايا والحقائق.

ب.جي.ل.

P.F. Strawson, *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics* (London, 1959).

* **التعين**. مصطلح يستخدم عادة في الميتافيزيقا المعاصرة وفلسفة العقل للإشارة إلى العلاقة بين الخصائص في مستويات مختلفة تعد في آن أضعف من التماهي وأقوى من الارتباط السببي. هكذا يزعم غالبا أن الخصائص الذهنية «تتعين» عبر خصائص الدماغ والجهاز العصبي المادية، لكن ذات الخاصية الذهنية - مثال نوعية بعينها من الألم - قد تتعين عبر خصائص عصبية مختلفة في المخلوقات الحساسة. هذا ما يعرف باسم «مبدأ تعددية التعين».

إي.جي.ل.

*تعين المتغير.

J. Heil, *The Nature of True Minds* (Cambridge, 1992).

غ

* **غاندي، مهندس كارمنشاند (1869–1984).** سياسي هندي نشط تبنى المثال الفلسفي ـ الديني غير المساوم الذي يقر أن الإحجام عن الأذى هو السبيل الوحيدة للحقيقة. في عصر عاشت فيه حربان عالميتان فسادا، مارس غاندي بنجاح نهج اللاعنف عبر حركات *العصيان المدني ضد العرقية في جنوب أفريقيا وضد الاستعمارية النبذية [نبذ الطبقة الدنيا] في الهند. يسمى هذا النهج *satyagraha* أي «الحماس للحقيقة». في فلسفته الأخلاقية، تشكل *الوسائل والغايات متصلة، وليست ثمة غاية تبرر القتل الجماعي. في أي صراع، يجب اعتبار الخصم رفيقا يبحث عن الحقيقة. يتوجب كسبه عبر الإقناع والمعاناة الذاتية، وليس عن طريق الخداع والقوة المتوحشة. مثل هذه المقاومة غير المسلحة، التي هي أبعد ما تكون عن السلبية، إنما تدعو للحب الفعال وضبط النفس، اللذين سوف يجعلان الأفراد في نهاية المطاف قادرين على حكم أنفسهم بأنفسهم.

أي.سي.

Joan V. Bondurant, *Conquest of Violence: The Gandhian Philosophy of Conflict* (Princeton, NJ, 1988).

* **الغائي، البرهان، على وجود الله.** برهان مؤسس على العالم يركن إلى جوانب خاصة منه يبدو أنها مصممة وقصدية، تماثل حالات التصميم البشري. عادة ما يطرح بطريقة احتمالية، حيث يجادل بأن أكثر التفسيرات معقولية ذلك الخاص بمصمم خالق للعالم، له عقل ومقاصد، إلخ.

نظرية *التطور، التي تقترح تفسيرا بديلا لبعض أنواع النظام، عملت على إضعاف بعض قدرات الصيغ القديمة على الإقناع، وأثارت صياغات لهذا البرهان تركن إلى اعتبارات أكثر عمومية، كتلك التي طرحها ف.ر. تينانت ورتشارد سونبرن.

ج.آي.م.

David Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion* (1777).
Richard Swinburn, *The Existence of God* (Oxford, 1979).
F.R. Tennant, *Philosophical Theology* (Cambridge, 1968).

* **الغائية، العلة.** إحدى «العلل الأربع» عند أرسطو، وهي «التي من أجلها» أو النهاية أو الهدف (باللاتينية finis؛ باليونانية telos؛ ومن هنا جاءت *التفسيرات التيلولوجية».) التفسير عبر الاستشهاد بعلة غائية يعني تفسير شيء بالإشارة إلى الهدف الذي يحققه. أثار أرسطو العلل الغائية عبر أعماله العلمية، منها حالات لا يبدو أنها تتضمن مقاصد حقيقية (كما في قوله إن القدم الكفية للسباحة). يميز التوكيد على التفسير التيلولوجي (الذي يتفق عليه مع أفلاطون) معظم فلسفة العلم الغربية حتى القرن السابع عشر. تشكل مسألة شرعية التفسيرات الغائية في حالة الأشخاص، ومسألة إمكان أن تشكل تفسيرات أساسية، مواضع للجدل عند بعض الفلاسفة.

ب.جي.م.

*السببية.

J.L. Ackrill, *Aristotle the Philosopher* (Oxford, 1981), ch.4.

* **الغايات والوسائل.** ثمة افتراض فلسفي سائد مفاده أنه بالمقدور دوما تحليل الأفعال بوصفها وسائل لتحقيق غاية أو هدف أو قصد. يقترن مع هذا الافتراض فكرة تقر أن غاية الفعل قد تكون بدورها وسيلة لغاية أخرى، وقد تتوقف كل سلاسل الوسائل والغايات،

رغم أن هذا لا يلزم ضرورة، عند غاية نهائية بعينها، كالسعادة مثلا. قد أقوم على سبيل المثال بالمشي، وهذا نشاط يعد وسيلة لغاية القيام ببعض التمارين، الذي هو وسيلة لتحسين حالتي الصحية - وقد تكون هذه الغاية الأخيرة وسيلة لغاية نهائية، ألا وهي تحقيق سعادتي.

من الطبيعي أن يعترض بالقول إنه بالرغم من أن بعض الأفعال تؤدَى من أجل تحقيق غاية، فإن هذا لا يسري على جميع الأفعال. قد لا يكون القصد من قيامي بالمشي القيام بتمارين رياضية وتحسين حالتي الصحية - فقد يقتصر الأمر على كوني أحب المشي. على ذلك، بمقدور نصير تحليل الوسيلة - الغاية أن يقر أنه إذا لم يكن هذا الفعل وسيلة لغاية، فإنه غاية نهائية، ما يعني أنه محتم على كل فعل أن يكون وسيلة أو غاية.

لا ريب أنه بالمقدور وضع كل فعل في إطار الوسيلة - الغاية. لكنه قد يكون مضللا، فهو يقترح بشكل طبيعي تقسيما بين الأفعال بوصفها وسائل وشيء شبيه بالأوضاع بوصفها غايات. غير أن هذه الطريقة في التفكير تصبح مثيرة للإشكاليات حين تطبق على التقويم الأخلاقي للأفعال. إنها تفضي بسهولة إلى الرؤية التي تقر إمكان تقويم الأفعال بوصفها صحيحة أو خاطئة بالاقتصار على الإشارة إلى فعاليتها في جلب نتائج مرغوب فيها. هذه هي الرؤية «التيلولوجية» [الغائية] أو *العاقبية، ومثالها التقليدي هو *النفعية.

قد يجادل المرء دفاعا عن صحة هذا الموقف الأخلاقي، لكن صحته ليست بيّنة بذاتها. ثمة نقد تقليدي يوجه إليه مفاده أن الأخلاق ليست فحسب مسألة غايات، بل تقوم أيضا بفرض قيود على طريق السعي وراءها؛ بصرف النظر عما نستهدفه، يتوجب علينا ألا نحققه عبر قتل الأبرياء، التعذيب، استعباد الناس، الكذب، أو الخداع. تعد مثل هذه الأفعال شائنة بذاتها، مهما كانت الغايات التي قد تحققها أو تعجز عن تحقيقها. أحيانا يسمى هذا المذهب *بالواجبية، وإذا اعتبرت القيود بلا استثناء، فقد تسمى «المطلقية». إنه لا يُدحض بمجرد إقرار أن تحليل الغاية - الوسيلة يسري على كل الأفعال، إذ إن هذا تطبيق مضلل لذلك الزعم.

يمكن توضيح هذا الأمر بالإشارة إلى استخدام القول المأثور «الغاية تبرر الوسيلة». وفق تأويله الدقيق، قد لا تكون له أية استثناءات، إذ أي شيء آخر بمقدوره أن يبرر الفعل بوصفه وسيلة إن لم تكن حقيقة أنه سوف يحقق بفعالية غايته؟ على ذلك، لا يلزم عن هذا أن كل الأفعال غير قابلة لأن تبرر إلا بهذه الطريقة، كما يزعم أنصار الأخلاق التيلولوجية. الأخطر من ذلك أن نوظف مبدأ «الغاية تبرر الوسيلة» لاقتراح أنه إذا اعتبرنا غاية ما غاية في الأهمية - انتصار عقيدة دينية ما، أو الاستحواذ على سلطة سياسية بطريقة بعينها - فإن استخدام أية وسيلة مقبول أخلاقيا.

ر.ج.ن.

*الذرائعية، القيمة.

Jonathan Glover, *Causing Death and Saving Lives* (Harmondsworth, 1977), chs. 6-7.

J.L. Mackie, *Ethics* (Harmondsworth, 1977), chs. 7.

Samuel Scheffler (ed.), *Consequentialism and its Critics* (Oxford, 1988).

* **الغدفان، مفارقة.** إشكالية في *نظرية التدليل أول نبّه إليها همبل. يبدو لأول وهلة أن التعميم الذي يكون من قبيل «كل الغدفان سوداء» مدلل عليه - يحصل على دعم - من قبل كل حالة عينينة ملاحظة جديدة لغداف أسود. غير أن هذا التعميم يتكافأ منطقيا مع «كل ما ليس أسود ليس غدافا»، المدلل عليه بكل حالة عينية جديدة لما ليس أسود وليس غدافا، مثال المناديل البيضاء، مناضد المكتب المصنوعة من الصنوبر ذي اللون الباهت، وما في حكمها. لذا إذا قبلنا المبدأ البريء في ظاهره الذي يقر أن ما يدل على فرض يدل على ما يتكافأ معه، يتوجب أن نخلص إلى أن ملاحظاتنا لمناديل بيضاء تدل على أن كل الغدفان سوداء - ما يجعل علم الطيور علما سهلا على نحو مفارقي. غير أنه لا يتضح أية مقدمة من مقدمات هذا البرهان يمكن نبذها.

جي.ل.

C.G. Hempel, "Studies in the Logic of Confirmation", in *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science* (New York, 1965).

* **الاغتراب.** آفة نفسية أو اجتماعية، تتجلى عبر نمط أو آخر من العزل المؤلم، الانقطاع، أو التشظي، يشطر الأشياء التي ينتمي بعضها إلى بعضها. يغترب الناس عن العملية السياسية حين يحسون بالانفصال عنها وبأن قواهم قد سلبت في علاقتهم بها؛ هذا اغتراب لأن المرء في المجتمع الديمقراطي ينتمي إلى العملية السياسية، وبوصفه مواطنا يتوجب أن تنتمي إليه. تأمل المرء في معتقداته، قيمه، أو نظامه الاجتماعي، قد يجعله يغترب عنها، قد يقوض ارتباطه بها، ويجعله يشعر بأنه منفصل عنها، بحيث لا يعود يجد نفسه فيها، ولكن دون توفير بدائل لها؛ إنها *faute de mieux* (ما يعتبره الوضع الأفضل نسبة إليه)، لكنها ليست حقيقة خاصته؛ إنها خاصته لكنه اغترب عنها.

أصبح مصطلح «الاغتراب» متداولا بسبب نظرية ماركس، وهو يستخدم بشكل بارز في مخطوط ماركس الذي كتبه عام 1844(والذي نشر لأول مرة عام 1930). أخذ ماركس المصطلحين *Entausserung*، (الاغتراب) ، *Entifremdung* من هيجل، الذي استخدمهما لتصوير «الوعي التعيس» عند العالم الروماني والعصور الوسطى المسيحية، حيث كان الأفراد تحت الإمبراطورية الرومانية محرومين من الحياة الاجتماعية والسياسية المتجانسة التي كان ينعم بها الناس في العهود الوثنية القديمة، ما جعلهم يلجأون إلى الداخل ويقومون بتوجيه طموحاتهم شطر إله متعال ومملكة عالمه الآخر. عند هيجل الوعي التعيس منقسم على نفسه، منفصل عن «جوهره»، الذي يحتاز على موضعه في «العالم الآخر».

استخدم ماركس الفكرة نفسها لتصوير وضع الأفراد في العصور الحديثة ـ خصوصا العمال الأجراء المحدثين ـ المحرومين من تحقيق أي نمط في الحياة، لأن نشاطهم الحياتي كفاعلين منتجين اجتماعيا يخلو من أي إحساس بالفعل أو الرضا الجمعي ولا يهبهم ملكية لحيواتهم أو منتجاتهم. في المجتمع الحديث، الأفراد مغتربون بقدر ما يكون جوهرهم الإنساني المشترك، النشاط التعاوني الفعلي الذي يوحدهم بشكل طبيعي، مسلوب القوى في حيواتهم ـ خلق من قِبلهم، لكنه منفصل عنهم ومسيطر عليهم بدلا من أن يكون خاضعا لإرادتهم المتحدة. هذه هي قوة السوق، التي لا تعد «حرة» إلا بمعنى أنها خارج سطوة خالقيها البشر، تستعبدهم بالفصل بينهم، وبعزلهم عن نشاطهم وعن إنتاجها.

الفعلان الألمانيان *entaussern, entrfremden* انعكاسيان، وعند هيجل وماركس كليهما، الاغتراب أساسا ودائما هو اغتراب ـ الذات. في الأصل، أن يغترب المرء هو أن ينفصل عن جوهره أو طبيعته التي يختص بها؛ أن يكره على حياة لا تجد فيها طبيعته فرصة للتحقق. بهذه الطريقة، تتضمن خبرة «الاغتراب» نوعا من عوز القيمة ـ الذاتية وغيابا لمعنى الحياة. الاغتراب وفق هذه الدلالة لا يرتهن أساسا بتحقيق الرغاب الواعية، أو بكيفية اختبار الحياة، بل بما إذا كانت حياة المرء تحقق طبيعتها موضوعيا، خصوصا (عند هيجل وماركس) حياته مع الآخرين بوصفه كائنا اجتماعيا وفق مسار محدد من التطور التاريخي. تظل تفضي رؤيتهما في الاغتراب، ووفق هذا التصور، إلى نتائج تاريخية، بل بمقدورها أن تكون أداة للتغير الجتماعي، ومن البيّن أنها تتضمن نوعا من الواقعية بخصوص الخير الإنساني: ثمة فرق سيكولوجي واجتماعي بين تحقيق البشر لطبائعهم وعدم قيامهم بتحقيقها، وهذه حقيقة تفسر ما يفكرون فيه، ما يشعرون ويقومون به، وبمقدورها أن تقوم بدور حاسم في التغير الاجتماعي.

أي.و.و.

*الرأسمالية.

Raymond Geuss, *The Idea of Critical Theory* (Cambridge, 1981).
Istvan Meszaro, *Marx's Theory of Alienation* (New York, 1972).
Bertell Ollman, *Alienation*, 2nd edn., (Cambridge, 19776).
John Plamenatz, *Karl Marx's Philosophy of Man* (Oxford, 1975).

*** استغراق الحدود.** يقال تقليديا عن مواضيع «كل أ هو ب» و«لا س هو ص»، ومحاميل «لا س هو ص» و«بعض س ليس ص» إنها مستغرقة؛ من المفترض أن يفسر هذا لماذا تعد استدلالات بعينها سليمة، وأخرى غير سليمة. يقر كينز إن الحد «يكون مستغرقا حين يستدل على كل الأفراد الذين يشير إليهم». غير أن هذه النظرية غامضة، كما أن القواعد التقليدية تعاني من خلل.

سي.و.

*القلب.

P.T. Geach, *Reference and Generality*, 2nd edn. (Ithaca, NY, 1968).

*** المستغرق، نموذج القانون.** وفق هذا القانون الخاص بالتفسير العلمي، الذي طوره كارل همبل، تفسر الجملة التي تصف حقيقة فردية أو عامة إذا وفقط إذا استنبطت من جمل أخرى تشتمل على قانون علمي عام واحد على الأقل. بالنسبة إلى الحقائق المفردة، يستلزم هذا النموذج تماثلية بين التفسير والتنبؤ؛ إذا كان بالمقدور تفسير واقعة ما، كان بالمقدور التنبؤ بها، والعكس بالعكس. لنموذج القانون المستغرق علاقة آصرة بمماهاة ديفيد هيوم بين السببية و*الارتباط الثابت، ومن ثم فإنه يواجه صعوبات مماثلة تتعلق بأسبقية السببية والسببية اللاحتمية.

د.ب.

*السببية.

C. Hempel, Aspects of Scientific Explanation (New York, 1965).

*** الغزالي (1058/9– 111).** الفارسي أبو حامد الغزالي (Algazel في النصوص اللاتينية) هو أكثر علماء الكلام الأشاعرة تأثيرا في عصره. دوره بوصفه على

رأس المدرسة النظامية التي تسندها الدولة، عمله الهائل «إحياء علوم الدين»، تصوره السير - ذاتي في «المنقذ من الضلال» (غالبا ما يقارن بكتاب أوغسطين *Confessions*) كرس انتصار النقل على العقل. أعماله ضد - الفلسفية بوجه خاص، «مقاصد الفلاسفة»، و«تهافت الفلاسفة» دعت علماء الكلام لاستخدام الأساليب الفلسفية لمعارضة حجج «الهراطقة». غير أن أثر ذلك على الفلسفة كان إيجابيا - لقد راجت دراسة المنطق رواجا هائلا بين المتكلمين. تحديده لعشرين مسألة فلسفية جودل ببطلانها (منها، الأبدية، خلود الروح، والسببية العقلانية)، رد عليه ببراعة من قبل ابن رشد، ما مهّد الطريق إلى تحسين البراهين الأرسطية، وفلسفة السهروردي.

هـ.ز.

W.M. Watt, *The Faith and Practice of al-Ghazal i* (London, 1951).

* **الاستغلال.** أن تستغل شخصا أو شيئا أن تستعمله لتحقيق مقاصدك بالتعويل على ضعف أو قابلية للإصابة تعتوره. معظم المعاجم تعرّف «الاستغلال» على أنه «استخدام شيء أو شخص بطريقة مجحفة أو لاأخلاقية». غير أنها تخطئ في ذلك؛ إذا حكم على الاستغلال بأنه مجحف أو لاأخلاقي، فإن هذا لا يرجع إلى تعريفه، بل يرجع إلى التزام إيجابي - وقابل للجدل - من جانب القائمين بالحكم.

في الحالة الأولى، يتشكل موضع الاستغلال دائما من ضعف أو قابلية للإصابة. الصديق المتلاعب، أو العاشق، أو الوالد، يقوم باستغلال الشعور بالذنب أو الحاجة إلى العطف التي يعاني منها شخص ما: الدائن المحتال يستغل ظروف المستدين الصعبة، الصحيفة الفضائحية تستغل طلاق النجمة قدر ما تستغل أذواق القراء المتلهفة للقراءة عنه. إننا نتحدث عن استغلال هنا لأننا نعتبر طلاق النجمة نقطة ضعف، وكذا شأن أذواق القراء المتلهفة، ونقر أن الصحيفة تستغل نطاق الضعف تلك لصالحها. أن تستغل شخصا أن تستخدم ضعفه كي تكتسب قدرة على التحكم بطريقة فاعلة في حياته أو عمله.

هل الاستغلال فعل شائن أو لاأخلاقي ضرورة؟ قليل منا يعتقد أن استغلال سهو الخصم في لعبة الشطرنج قصد إحراز النصر عليه عمل خاطئ أو لاأخلاقي. وكذا الشأن نسبة إلى المحامي الذي يستغل ضعف حجة خصمه في كسب قضية (عادلة). حين نعتبر الاستغلال فعلا شائنا أو لاأخلاقيا، فلأننا نعتقد أن استخدام ضعف الآخرين في تحقيق مصالحنا فعل شأن أو لاأخلاقي. إذا اعتقدنا أنه من الخطأ أن نقوم باستغلال الأشخاص، فإن السبب في ذلك إنما يرجع إلى اعتقادنا بأن يتوجب عدم توظيف ضعف الشخص في جعل حياته أو عمله تحت سطوة شخص آخر. غير أن ثمة من يرى - مثال نيتشه أو كاليكلس في محاورة أفلاطون Gorgias - أنه بوجه عام لا تثريب أخلاقي - بل إنه من العدالة الطبيعية - أن يقوم الأقوياء باستغلال الضعفاء. ليس بالمقدور دحض مثل هذه الرؤى بطريقة مقنعة عبر الاستشهاد بتعريف المعجم لكلمة «استغلال».

ثمة آراء شبيهة بتلك التي يقرها نيتشه وكاليكلس أكثر سوادا مما يسلم الناس. في المجتمع الرأسمالي يعتقد بشكل عام أنه من العدل أن يقوم الناس بشراء السلع وبيعها - حتى قدرات الآخرين على العمل - مهما كان الثمن الذي تتحمله *السوق الحرة. وعلى اعتبار أن معدل الأجور سوف يكون بوجه عام في صالح أرباب العمل، فملكيتهم وسائل الإنتاج تضعهم في موقف أقوى من حيث المضاربة، في حين يضع عوز الملكية العمال في موقف أضعف، لا ريب أن الصفقة الناتجة استغلالية؛ على ذلك، عادة ما يحكم أنصار النظام الرأسمالي الخلّص بأنها صفقة عادلة وأخلاقية تماما. وفق هذا، فإن الذين يقبلون هذا الحكم ويقرون التعريف المعجمي المتعارف عليه لكلمة «استغلال» قادرون على إنكار أن عمل الأجرة استغلالي، على اعتبار أنهم يرون أنه عادل وأخلاقي. هكذا نرى أن التعريف المتعارف عليه للاستغلال ليس خطأ بريئا، بل خدعة خبيثة مقصود منها تمكين الناس من تنكب الاضطرار إلى التسليم بتشابه رؤيتهم مع رؤى المدافعين الأكثر أمانة عن الاستغلال، من قبيل نيتشه وكاليكلس.

وبالطبع، فإن المبدأ الذي يقر أن عمل الأجرة استغلالي يرتبط الآن أساسا باسم كارل ماركس، الذي أعطى لقب «معدل الاستغلال» لنسبة زمن العمل الذي ينتج فيه العامل فائض رأس المال إلى زمن العمل الذي ينتج فيه العامل أجره.غالبا ما يقوم علماء الاقتصاد، متأسين بخطوات يعتقدون أن ماركس اتخذها، بطرح تعريف اصطلاحي «للاستغلال» - مثال تعريف جون رومر الذي يقر أن المرء يتعرض للاستغلال إذا كان ما يحصل عليه يجسد عملا أقل من ذلك الذي قام بتأديته - ثم يقومون بتوظيف أمثلة مخالفة بارعة (ومتخيلة تماما) لتبيان أنه لا اعتراض بداهة على الاستغلال (المعرّف على تلك الشاكلة). وعلى اعتبار أن الأمثلة المخالفة لا تشتمل على توظيف ضعف الآخرين في

صالح المرء، فإن ما يقومون حقيقة بتبيانه أن التعريف الاصطلاحي لا يشكل تعريفا جيدا للاستغلال.

وبالطبع، فإن ماركس يعتقد أن العمل الفائض في العالم الواقعي ينتقص من العمال عبر كون عوزهم للملكية يجعلهم في موقف ضعيف؛ ولذا فإنه اعتقد فعلا أنهم يتعرضون للاستغلال. غير أنه لا يقر أن الاستغلال الرأسمالي مجحف، فعلى اعتبار أن ماركس يعتقد أن ذلك الاستغلال يتواءم تماما مع نظام الإنتاج الرأسمالي، فإنه يتوجب أن يتواءم أيضا مع معايير الصواب والعدالة التي يمكن تطبيقها بطريقة عقلانية على ذلك النظام. عند ماركس، مفاد الكشف عن الاستغلال الرأسمالي إنما يتعين في إفهام الطبقة العاملة أن النظام الاقتصادي الرأسمالي مؤسس على ضعف موقفهم، الذي يستديم بسبب ما تقوم به الطبقة الرأسمالية. بصرف النظر عما إذا كان قيام شخص باستغلالك عملا مجحفا، فإن حقيقة كونه يستغلك إنما تبين أنك في موقف ضعيف وأن ثمة من يوظف ضعفك في صالحه. في مثل هذه الحالة يكون لديك سبب وجيه للقيام بكل ما يلزمك القيام به لحماية نفسك من المستغل، حتى لو تطلب ذلك تقويض النظام الاجتماعي بأسره وتشكيل نظام آخر تكون فيه قويا إلى حد يحول دون تعرضك للاستغلال.

أي.و.و.

*العمل، أخلاقيات؛ الرأسمالية؛ اليد الخفية.

Richard Ameson, 'What's Wrong with Exploitation?', *Ethics* (1981).
G.A. Cohen, 'he Structure of Proletarian Unfreedom', in John Roemer (ed.) (Cambridge, 1986).
Karl Marx, *Capital*, i , tr. Ben Foekes (London, 1976).
John Roemer, 'Should Marxists be Interested in Exploitation?", in John Roemer (ed.), *analytical Marxism* (Cambridge, 1986).

*** الأغلوطة.** في المنطق (1) *برهان فاسد يبدو سليما، أو (2) صورة برهان تتخذ حالات فاسدة. تكون الأغلوطة كأوضح ما تكون حين يجمع البرهان، أو بعض حالات صورته (تسمى بالمثال المخالف)، بين مقدمات صادقة ونتيجة باطلة. البرهان ذو الصورة الأغلوطية ليست أغلوطة ضرورة (فللبرهان عدة صور نعرض كل منها بنيته بدرجة أو أخرى من التفصيل، ومحتم على بعضها أن تكون أغلوطية). على ذلك، اتهام نصير برهان بالركون إلى صورة أغلوطية يتخذها برهانه («إذا صح ما تقول، فإننا نستطيع أن نجادل بأن...»)، غالبا ما يكون فعالا. تعرّف الأغلوطة بشكل أكثر سوادا بأنها (3) أي خلل متفش في الإثبات، مثل *المصادرة على المطلوب أو *اجنورانتو النكي [تجاهل الدحض]، لا يشكل فسادا في البرهان.

سي.أي.ك.

C.L. Hamblin, *Fallacies* (London, 1970).

*** أغلوطة الحد الأوسط المشترك.** قياس مقولي يشتمل على مقدمتين ونتيجة وثلاثة حدود. في المقدمتين يرد الحد الأوسط مرتين. النتيجة التي تتضمن حدين آخرين إنما تلزم عن المقدمتين، وفق قيود أخرى، بسبب العلاقة القائمة بين ذينك الحدين من جهة والحد الأوسط من أخرى. حين يكون الحد الأوسط مشتركا، بحيث يحتاز كل ذكر له على معنى مختلف، يكون القياس أغلوطيا، ويصنف ضمن أغلوطة *الحدود الأربعة. مثال ذلك الاستدلال على

يحصل النحل على إعانات مالية حكومية.
بالركون إلى المقدمتين:
النحل منتج للعسل.
منتجو العسل يحصلون على إعانات مالية حكومية.

ر.ب.م.

C. Hamblin, *Fallacies* (London, 1970.

*** الغموض.** الكلمات التي تكون من قبيل «ذكي»، «طويل»، «بدين» غامضة لأنه في معظم سياقات استخدامها ليس ثمة خط فاصل يعزلها عن «ليس ذكيا»، «ليس طويلا»، «ليس بدينا» على التوالي. يتوجب التمييز بين الغموض و*الاشتراك الذي تختص به الكلمة أو العبارة التي تحمل معنيين متمايزين. في حين أن «ثمل» غامضة، فإن «عين» [بالعربية] مشتركة. يتوجب أيضا تمييز الغموض عن التحدث بكلمات عامة. قولك «سوف أعالج المشكلة بطريقة ما» ليس قولا غامضا، بل يخفق في تحديد أي مفهوم. باللجوء إلى سياقات استخدام بعينها (مثال الدبلوماسية، السياسة)، يمكن أن يعد الغموض منقبة لا مثلبة.

ن.ف.

William P. Alston, "Vaguness", in Paul Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy* (New York, 1967).
R.M. Sainsbury, *Paradoxes* (Cambridge, 1988), ch.2.

*** الغامضة، المواضيع.** إذا كانت موجودة، فإنها تتحدى الفكرة السائدة أن الواقع نفسه ليس غامضا، بل الغموض يطال تمثلاتنا له. مثال ذلك، جبل افرست موضوع غامض، إذ إن تخومه غامضة؛ بعض الأحجار لا يتضح تماما أنها جزء منه. هكذا فإن الغموض لا يعزى إلى كلمة «افرست» التي يسمح لها بالإشارة إلى جبل متفرد غامض. قد يؤثر الغموض أيضا في التخوم

الزمنية (مثال لحظة الموت). لا تتماهى المواضيع الغامضة إلا إذا احتازت على الأجزاء الواضحة نفسها وغير ـ **الأجزاء الواضحة** نفسها؛ ثمة جدل حول ما إذا كان بمقدور هذه العلاقة نفسها أن تكون غامضة. نستطيع افتراض أن الموضوع غامض دون افتراض أنه غير محدد، إذا اعتبر (وهذا مثير للجدل) غموضه كامنا في استحالة العثور على تخومه الدقيقة.

ت.و.

T. William. *Vaguness* (London, 1994).

* **الغنوصية.** تعاليم تقرها مجموعة من الطوائف التي ازدهرت منذ القرن الثاني حتى القرن الرابع بعد الميلاد، وهي تجمع بين عناصر من المسيحية و*الأفلاطونية، وتركن خصوصا إلى قصص الخلق التي يقول بها الإنجيل ومحاورة أفلاطون *Timaeus*. الغنوصية ثنائية، فهي تميز بين العالمين الروحي الخيّر والمادي الشرير. المادة من خلق قوة خلاقة شريرة، لكن المخلص الروحي جاء كي يسترد *gnosis* أو المعرفة بأراوحنا الحقيقية. سوف يتحرر الغنوصي من العالم المادي، ويقضى على اللاغنوصي بالتناسخ. في البداية هددت الغنوصية العقيدة المسيحية التي بقيت بعدها، فأرغمت الأخيرة على تحديد تعاليم في طبيعة السلطة والوحي. ولأنها منعت من أباطرة الرومان المسيحيين، استوعبت تعاليم الغنوصية التي بقيت في سوريا وفارس في *المانوية.

ت.ب.

E. Pagels, *The Gnostic Gospels* (New York, 1979).

* **التغير.** التبدل، اختلاف الحجم، التعاقب، التحويل، كلها تنويعات في التغير لا يرقى إليها الشك. يعتبر رسل صدق أمر في وقت وبطلانه في آخر تغيرا؛ وفق مفهومه (الذي يسمى أحيانا مفهوم «كيمبردج»)، نشوء شيء من العدم قد يكون تغيرا. آخرون يرغبون في التمييز بين التغير والإحلال ، ويجادلون حول ما إذا كان يتوجب، نسبة إلى هذا الغرض، افتراض وجود شيء في أي تغير (الشيء الذي يطرأ عليه التغير) يظل موجودا، وما إذا كان بالمقدور السماح بأن يصبح شيء ما شيئا آخر. تثير مسألة ما إذا كان التغير يحدث حقيقة إشكالية لفلاسفة الزمن، مثال الذين ينكرون وجود أي فرق حقيقي بين الماضي والمستقبل. ثمة إشكالية أخرى تتعلق بما إذا كنا نحتاج إلى مقولات مختلفة للتمييز بين التغيرات التي تحدث والأشياء التي توجد وتختص بخصائص. صحيح أننا نتحدث بطرق مختلفة عن الأشياء والتغيرات؛ الأشياء يمكن تصورها ووصفها، في حين التغيرات قابلة للرصد والفهم؛ لكن مسألة ما إذا كانت الأشياء قابلة لأن ترد إلى تغيرات أو العكس، مسألة طال الجدل حولها منذ أن طرح سؤال مماثل بخصوص المادي والنفسي. يناصر ديفدسون ثنائية الشي-التغير، لكن معظم الفلاسفة من هرقليتس إلى رسل يفضلون نوعا واحدا من الكينونات الأساسية.

و.سي.

*العملية؛ كيمبردج، تغير.

Donald Davidson, *Essays on Action and Events* (Oxford, 1980), essay 6.

* **تغير تقويم القيم.** (أو إعادة تقويم القيم). مشروع نيتشه لإعادة تقويم قيمة الأشياء الموقرة أو المستهجنة بشكل عام. يقترح نيتشه ويقوم بإعادة تقويمها وفق «قيمتها نسبة للحياة»، أي مدى إسهامها أو إعاقتها في تعزيز والحفاظ على مختلف أنواع الكائنات البشرية الحياة الإنسانية عامة. ليس هذا *سلب لقيمة *التحديدات القيمية السائدة ولا عكسا لها، بل تعديل بطريقة طبائعية تعتد باستحقاقات الازدهار البشرية المتغيرة. (انظر مثال: *Beyondd Good and Evil*, sects. 4; *Genealogy of Morals*, prefacep The Antichrist, sects. 1-7).

ر.س.

George Morgan, *What Nietzche Means* (New York, 1965), ch. 5.

* **المتغير.** حرف يستعاض به عن ورود أو أكثر لتعبير في تعبير أوسع، كما «س معجب بـ ص». حين يضاف *مكمم في بداية مثل هذا التعبير، يكون المتغير «مقيدا». لا مدعاة إلى هذه العدة إلا حال وجود متغير أو أكثر مكرر أو مكمم أو أكثر، حيث يشير الحرف المضاف لكل مكمم بادئ إلى المتغير الذي يقوم بتقييده في باقي الجملة. انظر الأمثلة الواردة في فقرة «المكمم».

سي.جي.ف.و.

W.V. Quine, "Vaariables Explained Away", in *Selected Logic Papers* (New York, 1966).

* **المتغير، تعين.** برهان لهلري بتنام ضد نظرية *هوية النمط في العقل: النظرية التي تقر أن الخصائص الذهنية خصائص مادية. وفق هذه الرؤية، كل حالة عينية للخاصية الذهنية حالة عينية للخاصية المادية التي تتماهى معها الخاصية الذهنية. غير أنه من غير المحتمل فيما يبدو أن كل حالة من حالات الألم حالة للخاصية الدماغية نفسها. يمكن للمخلوق أن يحتاز على طبيعة مادية مختلفة كثيرا عنا، رغم أنه يظل يتألم. إن هذا

الإمكان يجعل نظرية هوية النمط غير مقبولة امبيريقيا.

ت.سي.

*التعين.

Hilary Putnam, "The Mental Life of Some Machines", in *Mind, Language and Reality: Philosophical Papers*, ii (Ccambridge, 1975).

* **المتغايرة والمتماثلة.** الكلمة المتماثلة (أو المتشاكلة) لفظة تسري على نفسها، مثال كلمة «متعددة - المقاطع»، كونها متعددة المقاطع. الكلمة المتغايرة كلمة لا تسري على نفسها، مثال كلمة «أسبانية»، فهي كلمة ليست أسبانية. مفارقة المتغايرة (أو مفارقة جريلنج)، التي تتعلق بمفارقة الكاذب، متناقضة: فكلمة «متغايرة» متغايرة إذا وفقط وإذا لم تكن متغايرة.

سي.أي.ك.

* **غير محتملة، قضايا فلسفية.** ربما يكون معظم الفلاسفة على استعداد كاف لتشكيل قائمة من هذا القبيل. لا ريب أن لديهم في أحاديثهم أدلة على مزاعمهم. المحررون - الفلاسفة، كونهم كماليين نسبة لكثير مما يعتبرونه غير محتمل، ربما شيء أو شيئان قد خلط بينهما، أكثر استعدادا لتشكيل قائمة. قد تكون صرخة من القلب. هذه هي قائمتي.

1. موضوع المنطق الصوري أساسي للفيلسوف. إن هذا الكتاب إثبات لكون الفلسفة تشكل مجموعة من المواضيع المتعلقة، بل صعبة المراس. في تلك المجموعة المرتبطة، المنطق ليس أبا ولا حتى أخا كبيرا. (ربما يكون المنطق الفلسفي أكثر أهلية لأن يكون كذلك، ولكنها تظل أهلية محدودة). كم عدد القضايا الفلسفية الكبرى التي تسنى معالجتها بالمنطق الصوري؟ لماذا ليس هناك منطق صوري جدير بالذكر في الأعمال الفلسفية الكبرى؟

2. تقدم خدمة للطلاب أو سائر الأبرياء، أو للمنطق، من قبل أولئك المناطقة الذين يسمحون بإقرار أن أفكار «إذا..فـ ..». العادية التي نعول عليها في حياتنا والعلم ترد إلى شيء، أساسي لجزء من المنطق، يسمى بالاستلزام المادي، يصدق بالتعريف إلا في حالة صدق مقدمه وبطلان تاليه. إذا كنت تواقا لإقرار ذلك، فكّر في «إذا كانت هوليود في كاليفورنيا، فإن أدنبره في استكتلنده». لا تغفل أيضا «إذا كانت أدنبره في كاليفورنيا، فإن أرسطو مصور فوتوغرافي».

3. أفكارنا ومشاعرنا الواعية لا تختلف عن الوقائع الإلكتروكيميائية التي تحدث في أدمغتنا المرتبطة سببيا أو منطقيا بأشياء أخرى بعينها، خصوصا ما يسمى بالمدخلات والمخرجات. هذه هي القضية الرئيسة في الوظيفية، علم الإدراك المعرفي، وكثير من فلسفة العقل علم المنفسنة والمحوسبة بقدر ما تنطبق علينا عوضا عن الحواسيب وسكان المريخ أو أي شيء آخر. إذا صح هذا، فإنه لا وجود لأكثر الأشياء يقينية عندنا.

4. إذا كنت وكنت ترى النسخة نفسها من هذا الكتاب، ثمة موضوعان للوعي - كل منا يعي شيئا ذاتيا، «معطى حسيا» أو مهما كان. هكذا اعتقد كبراء الفلاسفة. لقد ارتأوا ذلك بخصوص العالم الخارجي بوجه عام. إذا صح هذا، فيما يتعلق بالإدراك الحسي، فإن كلا منا سجين وحدة مستديمة. ليست هناك كتب أيضا.

5. صدق الإقرار المتعلق بالعالم، وزن هذا الكتاب مثلا، لا يكمن في مطابقة الإقرار لأشياء واقعية، بل يكمن في علاقة مختلفة تماما، ربما الاتساق مع إقرارات أخرى. إذا صح هذا، فإنه بصرف النظر عن فتنة ضد الواقعية في الرياضيات والأنساق المنطقية، العالم عارض للصدق بقدر ما هو عارض للخيال المتسق. وبالمناسبة، ليس بمقدور صعوبات توضيح العلاقة العامة بين اللغة والعالم، أو خطأ الحديث عن الحقائق عوضا عن الأشياء، ردنا إلى السياسة التقليصية المتعينة في قول إن « «الثلج أبيض» تصدق إذا وفقط إذا كان الثلج أبيض»، وأشياء مشابهة عن أية قضية أخرى - وعدم قول أكثر من ذلك.

6. «في العالم الممكن الذي أرتدي فيه حذاء بنيا وقبعة..». قد تعني شيئا مغايرا وأهم من «في هذا العالم، لو كنت مرتديا حذاء بنيا وقبعة.».. بعض الراغبين في مساعدة منطق المقاميات يرون ذلك، وآخرون أكثر منهم بكثير يربكون سريعي التأثر بالمشاركة في الحديث. الإقرارات الشرطية، خصوصا الفرضية، يصعب تفسيرها، ولكن نستطيع إنجاز بعض التقدم دون خيال علمي.

7. المعلول ليس شيئا محتم الحدوث، بل مجرد حدث سبقه شيء ضروري له، شيء ما كان للحدث أن يقع دونه. إذا صح هذا، نستطيع القول بأن تخيراتنا وقراراتنا معلولات دون الانشغال بما إذا كانت لدينا إرادة حرة. لكن المعلولات ليست ما كنا نعتقد، أشياء لها تفسيرات فعلا.

8. بمقدور المعلول بنفسه، بوصفه متميزا عن فكرته في معلولات مشابهة أسبق، أن يفسر حدوث علته. أحينا تحجب فكرة التفسير التيلولوجي أو الغائي

القديمة والمدهشة هذه عبر تفاصيل شكلية، وأحيانا تظهر في تأملات ماركسية في القاعدة والبنية الفوقية، وأحيانا تستبان في البيولوجيا. ثمة مثال يعيّن الفكرة، مثال يجب التفكر فيه ثانية، مفاده أن للطيور عظاما مجوفة لأن ذلك يحسن من قدرتها على الطيران.

9. الأحكام الأخلاقية، مثال «الاشتراكية صائبة أخلاقياً»، لا تتعلق بمواقفنا وميولنا المثيرة للجدل، بل تشبه «الوردة حمراء»، رغم أنها ترتهن بعض الشيء بعدتنا الإدراكية، فهي إما أن تكون صادقة أو باطلة على نحو حاسم بالمعنى البيّن. إن هذه النزعة، التي هي أفضل من أن تصدق، قد سرقت اسم الواقعية الأخلاقية.

10. أن تدافع عن العقاب بقولك بطريقة أو أخرى أن صاحبه جدير به أو أنه جزاء هو أن تطرح مبررا له مغايرا للمبرر المستهجن الذي يقر أن العقاب يسكّن الأحزان ـ ويشبع الرغبة في إيلام المعتدي. ما يطرح عوضا عن ذلك في تحليل أو تفسير برهان الاستحقاق أو الجزاء عادة ما يكون موقرا فكريا، ولكن ليس إلى حد أنه يطرح مبررا واقعيا.

11. ثمة مبدأ للعدالة أو المساواة أو الرفاهة، أو مبدأ آخر في الأخلاق العملية، يتوجب أن تكون له أولوية على التالي. يتعين علينا اتخاذ الوسائل العقلانية لتحسين حال ذوي الأوضاع السيئة، حيث تتعين إحدى وسائلنا في التقليل من مطالب مكافأة مساهمين أكبر في المجتمع. أعتقد أننا لن نجد شيئا أقرب من هذا للحقيقة في الليبرالية أو أية نزعة أخرى.

لماذا لا يأخذ الفلاسفة عبرة من التيقن من أن قوائمهم المنشورة أو غير المنشورة للقضايا الفلسفية غير المحتملة لا تحتاز على فرص كبيرة في أن تقبل بوصفها غير محتملة؟ (ثمة فيلسوف محترم إلى حد كاف ويحصل على أجر على عمله تشتمل قائمته على نقائض قائمتي). هل يبين هذا أن الفلسفة مسار حياة ذات مسائل تعد الأصعب، وأن البقاء في مناخها الارتيابي الناتج إنما يفضي إلى العجب بالنفس؟ ت.هـ .

* **غير أخلاقية.** تستخدم أحيانا استخداما خاطئا لتعني اللاأخلاقية أو الشرّية، لكنها تعني عوز الشخص لكل فهم أو اهتمام بالمواقف الأخلاقية أو الاحتشامية. بهذا المعنى، الرضع والأطفال الصغار غير أخلاقيين، بيد أنه يتوقع عادة من الراشدين ألا يكونوا كذلك، وإلا فإنه من المرجح أن يرتكبوا جرائم مروعة، ومن هنا جاء الخلط سالف الذكر. على ذلك فإن أهمية غير الأخلاقية إنما ترتهن بكيفية فهمنا لطبيعة مطالب الأخلاق ودورها في تنظيم السلوك البشري؛ غالبا ما تكون الفطرة الخيرية البسيطة بفعالية الإحساس بالواجب في جلب السلام بين الأشخاص. عادة ما يصوّر غير الأخلاقيين على أنهم وحوش، لكن المثال الذي أشرنا إليه لتونا يقترح أن الأمر ليس كذلك ضرورة. الصحيح هو أنهم ليسوا كثرا. بطريقة أقل دراماتاكية، ثمة أفعال وتخيرات بعينها تعد غير أخلاقية، أي لا تتضمن أية عوامل أخلاقية، مثل تخير تناول القرنبيط عوضا عن الجزر.

ن.جي.هـ.د.

*الشر.

B.A.O. Williams, *Morality* (Cambridge, 1976).

يشتمل هذا الكتاب على نقاش مختصر لهذه المسألة.

* **غير المشبع، *التعبير*.** تعبير يحتاج إلى إضافة قبل أن يحتاز على ما يسميه فريجه بالمعنى التام. إنه تعبير يشير إلى دوال لا أشياء. يعتبر فريجه التعبير «هزم قيصر جاول» مثلا قابلا لأن يحلل إلى نوعين من المكونات، أحدهما تام بذاته والآخر غير مشبع. «قيصر» و«جاول» من النوع الأول، فهما يشيران إلى مواضيع. أما «ــ هزم ــ» فهو من النوع الثاني؛ يتوجب إشباع فراغاته قبل أن يحتاز على معنى تام. من أمثلة التعبيرات غير المشبعة «أب ــ» و«إما ــ أو ــ». لاحظ أن مفهوم التعبير غير المشبع يختلف تماما عن مفهوم *الرمز غير التام عند رسل. يفسر فريجه مفهومه، فضلا عن قيامه بأشياء أخر، في "Function and Concept", in *Collected Papers on Mathematics, Logic, and Philosophy* (Oxford, 1984).

أي.ج.ب.

* **غير الطبيعية، الخصائص.** عند الطبائعيين الأخلاقيين، تشير الحدود الأخلاقية إلى خصائص «طبيعية»، خصائص يمكن توكيدها في أغلب الأحيان عبر الخبرة الحسية. في المقابل، جادل فلاسفة آخرون بأن تميز الخصائص الأخلاقية يفتقد في مثل هذا التحليل (*الأغلوطة الطبائعية)، وزعموا أن الحدود الأخلاقية إنما تشير إلى خصائص «غير طبيعية» يمكن الكشف عنها «بالحدس» وحده. هكذا فهم ج.إي. مور «الخيّر». آخرون شككوا في جدارة الحدس بالثقة بوصفه سبيلا للمعرفة، كما ارتابوا في قدرة الركون إلى مثل هذه الخصائص على أن يرشد عقلانيا سلوكيات الكائنات المسؤولة أخلاقيا.

ر.جي.ل.

*الأخلاقية، الطبائعية.

G.E. Moore, *Principia Ethica* (Cambridge, 1903).

*** غير المستغرق، الحد الأوسط.** ثمة قاعدة في المنطق التقليدي مفادها وجوب استغراق الحد الأوسط في *القياس السليم (أي الحد المشترك بين المقدمتين) مرة واحدة على الأقل من مرات وروده؛ ينجم عن عدم استيفاء هذا الشرط أغلوطة الحد الأوسط غير المستغرق. (*استغراق الحدود). وفق هذه الرؤية:

كل ممارسي الرياضية بشكل منتظم ذوو أجسام لائقة

كل لاعبي الأولمبياد ذوو أجسام لائقة

لذا، كل ممارس الرياضية بشكل منتظم لاعبو أولمبياد

قياس غير سليم لأن الحد الأوسط («ذوو الأجسام اللائقة») في حالتي وروده محمول كلية موجبة (*المنطق التقليدي) ومن ثم غير مستغرق. الصياغة غير المريحة للقاعدة، التي تسمح باستغراق الحد الأوسط مرة أو مرتين، إنما تعكس ضعفا في مبدأ الاستغراق التقليدي.

سي.و.

J.N. Keynes, *Formal Logic*, 4th edn. (London, 1906), 288-94.

*** غير الكافي، السبب، مبدأ.** يقر هذا المبدأ أنه يتوجب تحديد احتمالات متساوية لكل إقرار منافس إذا لم يكن ثمة مبرر إيجابي لتحديد احتمالات مختلفة. كينز هو أبرز من ناقش هذا المبدأ، وقد فضل أن يسميه بمبدأ الحياد. وفق تعريفه له «إذا لم يكن ثمة مبرر معروف لحمل أحد بدائل متعددة على موضوعنا عوضا عن بديل آخر منها، فإن إقرارات كل من هذه البدائل نسبة إلى تلك المعرفة تحتاز على احتمالات متساوية». كرس كينز فصلا كاملا من كتابه عن *الاحتمال لدحض عنيف لهذا المبدأ.

هذا مبدأ مهم نسبة لنظرية الاختيار العقلاني، وقد ثبت أنه يثير مفارقات (مثال *مفارقة برتراند) كما يثير صعوبات للنظريات الاستقرائية، مثل نظرية كارناب، حيث توجب قصر استخدامها إلى حد كبير لتجنب إشكالية أن كون كل الاحتمالات القبلية متساوية، كما يزعم فتجنشتين في Tractatus، يحول دون التعلم من الخبرة.

أي.سي.ج.

J.M. Keynes, *A Treatise of Probability* (1921), ch.9.

ف

* **الفئات، نظرية.** خاصية كون الشيء بشرا «تصطفي» أو «تحدد» فيما يقال فئة كل الكائنات البشرية. لهذه الفئة فئات جزئية ـ فئات الاسكتلنديين، الإنجليز، إلخ. ـ وعناصر ـ مثال ديفيد هيوم وجين أوستن. عادة، إن لم يكن دائما، لا تكون الفئة عنصرا في نفسها: فئة فلاسفة جامعة سيتي ليست هي نفسها، واحسرتاه، فيلسوفا آخر، يساعد في أمر زيادة عدد الطلاب ـ إنها موضوع مجرد.

غالبا ما تجسد أفكارنا المنطقية الأساسية علاقات بين فئات، فئات جزئية، وعناصر، كما في البرهان القياسي. هكذا تقر «كل البشر الآليين موسيقيون» أن «فئة البشر الآليين فئة جزئية من الأشياء الموسيقية»؛ أو أن كل عنصر في الفئة الأولى عنصر في الثانية. بين عامي 1874 و1897 طور كانتور نظرية خصبة على نحو لافت في الفئات اللامتناهية، بما فيها الفئات ذات العناصر المرتبة، والفئات التي تحتاز على عناصر تفوق ما يسمى بالفئة اللامتاهية القابلة للعد الخاصة بالأعداد الموجبة ـ وبذا أثبت وجود لانهائيات «أعلى مرتبة». في وقت لاحق، حاول رسل وواتيهد إثبات أن الرياضيات البحتة فرع من منطق الفئات، ومن ثم تعد *تحليلية. لنظرية الفئات تطبيقات في كثير من مجالات الرياضيات.

لذا فإنه من المحرج جدا أن تفضي أفكارنا البدهية الأبسط عن الفئات إلى تناقض بطريقة سريعة. إذا كانت كل خاصية تحدد فئة، فإن الفئة (ر) الخاصة بالفئات «العادية»، «التي ليست عناصر في نفسها»، عنصر في نفسها إذا لم تكن عنصرا في نفسها، وليست عنصرا في نفسها إذا كانت عنصرا في نفسها (*مفارقة رسل). نظريات الفئات البديلة صورية، تعبيرات رمزية عن علاقات بين الفئات تحاول تنكب التناقضات بحد أدنى من فقد القابلية البدهية. ينبذ النهج الرسلي التعبيرات الرمزية الخرقاء التي تقر «أن س عنصر في نفسها» و«س ليست عنصرا في نفسها». توضع الفئات في هرميات، ولا يستطيع المرء أن يعبّر على نحو مفيد عن علاقات عضوية إلا بين فئات في مستويات متجاورة مباشرة. قد تكون مثل هذه الاكسمة متسقة، ولكن على حساب فقد غير عادي للقدرة التعبيرية. تسمح نظرية زرميلو ـ فرانكلين في الفئات بتشكيل فئات من خصائص حال توفر شروط أخرى تستلزم عدم وجود الفئة (ر). نظرية نيومان ـ برنيز ـ جودل أكثر شمولية ولكنها أكثر تركيبا. إنها تسمح بوجود (ر)، لكنها ليست عناصر في أية فئة أخرى (آنذاك تمسى «فئة»). يبدو هذا منافيا لأحكام البداهة: ذلك أنه إذا كانت (ر) موجودة، فما الذي يحول دون وجود فئة تضم عنصرين، (ر) وفئة كل الفلاسفة؟

أي.جي.ل.

Araham Fraenkel, "Set Theory", in **Paul Edwards** (eds.), *The Encyclpedia of Philosophy* (New York, 1967).

Paul Halmos, *Naive Set Theory* (Princeton, NJ, 1960).

* **فاتيمو، جياني (1936 ـ).** باحث في الفلسفة الألمانية في القرنين التاسع عشر والعشرين، يدرّس بجامعة تورينو، وهو المنظر الإيطالي القيادي *لمابعد الحداثة. يعتقد فاتيمو أن المشروع *التنويري الحديث للتحرر الإنساني، بوصفه كشفا للعقل عبر تصديق واع على الطبيعة والتنظيم العقلاني للمجتمع، قد قوض بسبب آثار التقنية الجديدة ووسائل الإعلام على المجتمعات المعاصرة. لقد أنتجت التطورات عالما مركبا ومتشظيا، حيث استبعد التفصيل المستمر لمخططات تأويلية متكثرة ومتنافرة إمكان وجود أي منظور متميز أو

«موضوعي» لتأسيس مفهوم تقدمي أو موحد للتاريخ البشري. يجادل فاتيمو بأن هذا الوضع قد أنتج «نظرية أنطولوجية واهنة» تتطلب إضعافا مناظرا في طموحات الفلسفة الميتافيزيقية التقليدية شطر «فكر واهن» (*pensiero debole*)، وهو نهج يربطه بمفاهيم *العدمية وفرق فصّل فيه نيتشه وهيدجر.

ر.ب.ب.

Richard Bellamy, "Post-Modrnism and the End of History", *Theory, Culture and Society* (1987).

*** الفارابي، أبو نصر (حوالى 872– 950).** فيلسوف إسلامي من أنصار الأفلاطونية الجديدة، عني باللغة، الثقافة، والمجتمع، وقد سمي «المعلم الثاني» بسبب إنجازاته في المنطق. يرجع الفارابي إلى أصل تركي، وقد درس على أيدي مفكرين مسيحيين. استقر في بغداد، وترحل في بيزنطة ومات في دمشق. في شروحه العربية لكتاب أرسطو *De interpretatione* يجادل الفارابي بأن كلية علم الله لا تستلزم *الحتمية، على اعتبار أن الاستلزام المنطقي الضروري لحقيقة ما من قبل العارف المناظر لا تنتقل إلى الحقيقة نفسها. تمييز الضرورة الجوهرية والضرورة العلائقية (الفرضية) إنما يقوض تمييز ابن سينا بين الماهية والوجود، وزعمه المركزي بأن الطبيعة نفسها عارضة في ذاتها، رغم ضرورتها في علاقتها بأسبابها. أسس الفارابي منطق النذر والبشائر القرآنية الذي أناط بالأنبياء الدور الذي أناطه أفلاطون بالشعراء: تطبيع الحقائق العليا عبر المجاز والتشريع.

ل.إي.ج.

Al-Farabi, *Commentary and Short Treatise on Aristotle's De interpretatione*, tr. F.W. Zimmerman (Oxford, 1981).

, *On The Perfect State*, tr. R. Walzer (Oxford, 1985).

*** الفاشية.** مذهب سياسي يجمع بين *القومية العرقية ورؤية استبدادية تقر وجوب قيام الدولة بالتحكم في كل جوانب الحياة الاجتماعية. هكذا تعارض الفاشية كلا من *الليبرالية ـ التحرر والتحقق الفرديين ينسبان إلى تحرر الدولة وتحققها، لا العكس ـ و*الشيوعية ـ هوية الطبقة والتطلعات إنما تهدد الوحدة الوطنية. عرضت الفاشية نفسها كنتيجة مغرية من ثلاث مقدمات وجيهة: نسبية القيم إلى الثقافة؛ تجذر الثقافة في حياة الأمة الاجتماعية؛ ودور الدولة بوصفها راعية للقيم. يتم استيعاب السلطتين السياسية والثقافية وتحديدهما عبر إرادة وطنية تتجسد في قائد وطني، ينوط بنفسه مهمة إيقاف الانحطاط القومي. بيد أن النتائج الواقعية تشكل برهان خلف ضد هذا المذهب.

ب.ج.

*الاستبدادية؛ ضد ـ الشيوعية؛ العرقية.

N. O'Sullivan, *Facism* (London, 1983).

*** فالي، لورينزو (حوالى 1407–57).** نصير إيطالي للنزعة الإنسية روّج للخطابة، النحو، وفقه اللغة على حساب المنطق المدرسي والميتافيزيقا. رد المنطق إلى أداة خطابية وأقر أن معظم المصطلحات الميتافيزيقية ليست سوى لغة غير نحوية يجب الاستعاضة عنها بخطاب فلسفي مؤسس على استخدام مقبول عند أفضل الكتاب اللاتينيين. انتقد كثيرا اللاهوت الفلسفي عند المفكرين الوسيطين مثال الأكويني، وقد رغب في العودة إلى اللاهوت الخطابي عند كنيسة الآباء. عنده، بعض القضايا، مثال اتساق القدر الإلهي مع *الإرادة الحرة، يتوجب قبولها كمسألة إيمانية دون أن تتاح للتقصي العقلاني. في علم الأخلاق، ناصر صياغة مسيحية *للأبيقورية، رأت الخير الأعظم في المتعة التي تحصل عليها النفس بعد الموت.

جي.أي.ك.

O. Besomi and M. Regoliosi (eds.), *Lorenzo Valla e l'umanesimo italiano* (Padua, 1986).

*** فان فراسن، باس سي. (1941–).** عالم منطق وفيلسوف علم من أمريكا الشمالية، طوّر في كتابه *The Scientific Image* (11980) بديلا امبيريقيا ضد ـ واقعي دافع عنه بقوة *لوضعية ردولف كارناب المنطقية والواقعية العلمية التي قال بها ولفرد سلرز وهلري بتنام. عند الواقعي، الغاية من تشكيل نظريات علمية «هو طرح قصة صادقة حرفيا للعالم». لذا فإن قبول أية نظرية علمية يتضمن فيما يفترض، وعلى نحو تلقائي، الاعتقاد في أن الحدود التي تصف البنى والعمليات المصادر عليها تحتاز على مغزى وجودي. يهاجم فان فراسن هذا الموقف ويدافع عن بديل: الملاءمة الامبيريقية هي الغاية الوحيدة من التنظير العلمي. الاعتقاد بأن النظرية تناسب الظواهر الملاحظة هو الاعتقاد الوحيد المتضمن في قبول النظرية العلمية؛ القدرة التفسيرية لا تبرر الاعتقاد في أن كل الحدود النظرية تشير. في كتابه *Laws and Symmetry* (1989)، يجادل ضد تفسير واقعي *لقوانين الطبيعة والضرورات الطبيعية.

ب.ت.

*الواقعي وضد الواقعية.

Paul M. Churchland and Clifford A. Hooker (eds.), *Images of Science: Essays on Realism and Empiricism, with a Reply from Bas C. van Fraasan* (Chicago, 1966).

*** فانون، فرانز (1925 ـ 61).** محلل نفساني

مارتنيني، دافع عن استقلال الجزائر وثورة العالم الثالث، وطوّر فلسفة في *العنف. يكشف كتابه *Black Skin, White Mask* (1952) عن الآثار المدمرة للاستعمارية و*الفاشية، وهو يلمّح إلى أن الوسائل المتطرفة تعد ضرورية لتطهير السود من تلك الآثار في «عملية تطهير جماعية». هكذا يصر فانون في كتابه *The Wretched of the Earth* (1961) على ضرورة العنف لتحقيق العدالة، وقبل ذلك، تحقيق التحرر الروحي. لم يكن هذا احتفاء بالعنف من أجل ذاته، خلافا لاتهامات بعض النقاد، بل نتيجة اشتقت من تحليل العنف المستوطن في الموقف الاستعماري ومن أجل إحداث تغيير جذري في المجتمع. ورغم أن المستعمَرين قد ينزعون في البداية شطر ممارسة العنف ضد بعضهم بعضا، فإن العنف ضد من يمارس القمع سوف يحررهم من اليأس ومن مفهوم في الإنسانية فرضته أوربا سيئة السمعة.

ر.ل.ب.

H.A. Bulhan, *Franz Fanon and the Psychology of Oppression* (New York, 1985).

*** فاينبرج، جويل (1926–).** فيلسوف أمريكي (في برنستون، روكفلر، أريزونا) اشتهر بأبحاثه وكتبه في علم الأخلاق، نظرية الفعل، فلسفة القانون، والفلسفة السياسية. تتسم كتاباته بتميزات تعكس الفهم المشترك واللغة العادية، كما تتميز بمنظوميتها. وفق إعادة صياغته لإحدى صور الليبرلية، تناول من ضمن المواضيع التي تناولها، فضلا عن المسؤولية، موضوعا *الاستقلالية و*النزعة الأبوية. يعتبر فاينبرج ممارسة الاستقلالية مرتبطة إلى حد كبير باتخاذ خيارات فردية أساسية. يبدو أنه أقل عناية بالاستقلالية كما تمارس في إسهام المرء بتأثيره المناسب في تشكيل قواعد اجتماعية غاية في الأساسية. إنه يرى أن الاستقلالية والنزعة الأبوية ينزعان شطر التنازع، غير أنه يتسامح مع بعض الأبوية حين لا يكون خيار الفرد طوعيا تماما أو حال وجوب التدخل لتحديد ما إذا كان طوعيا.

إي.ت.س.

Joel Feinberg, *The Moral Limits of the Criminal Law, i: Harm to Others, ii: Offence to Others, iii: Harm to Self, iv: Harmless Wrongdoing* (Oxford, 1984-8).

*** فتجنشتين، لودفيج جوزيف جوهان (1889–1951).** الفيلسوف التحليلي القائد في القرن العشرين، غيّر عملاه الرئيسان مسار الفلسفة التحليلية. تأثيره، عبر الاتفاق أو الاختلاف، عبر الفهم أو سوئه، شكل تطور الفلسفة بدءا من العشرينيات.

ولد في فينا، ودرس الهندسة، أولا في برلين، ثم مانشستر. افتتن بالفلسفة، فذهب إلى كيمبردج عام 1912 ليعمل مع رسل. التحق بالجيش النمساوي في الحرب العالمية الأولى، وحين كان يؤدي واجبه أتم أول تحفه (والكتاب الوحيد الذي صدر أثناء حياته) *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921). من عام 1920 حتى عام 1926 عمل مدرّسا، وشغل في العامين التاليين بتصميم منزل وبنائه في فينا لأخته. خلال تلك الفترة اتصل *بحلقة فينا، وهي جماعة من الفلاسفة تأثرت كثيرا بأعماله المبكرة، أحيانا عبر سوء فهم لها، وقد كانت تلك الأعمال منشأ وضعيتهم المنطقية. في عام 1929 رجع إلى العلم الفلسفي في كيمبردج، حيث أمضى بقية حياته التدريسية. بين عامي 1929 و1932 طرأ تغير جذري على أفكاره، التي قام بتعزيزها خلال خمسة العشر عاما التالية. تنكّر لفلسفته المبكرة، فطور رؤية مختلفة تماما. في البداية لم يطلع عليها سوى تلاميذه، لكنها أحدثت ثورة في الفلسفة في منتصف القرن. طرح لها صياغة محددة في تحفته الثانية *Philosophical Investigations* (1953) الذي طبع بعد عامين على وفاته. خلال العقود التالية، نشرت دزينة أخرى من الكتب غير المكتملة وأربع مجلدات تضمنت ملاحظات دونها طلابه من محاضراته.

يمكن تصنيف أعظم إسهاماته للفلسفة تحت خمسة عناوين: فلسفة اللغة، فلسفة المنطق، علم النفس الفلسفي، فلسفة الرياضيات، وتوضيح طبيعة الفلسفة وحدودها هي نفسها. في كل مجال من هذه المجالات كانت رؤاه ثورية وغير مسبوقة عمليا. في كل مجال هاجم وتنكب المواقف السائدة ونبذ البدائل التقليدية، معتقدا أنه أنى ما تتورط الفلسفة بين قطبين يبدو أنه لا بديل لهما، مثال الواقعية والمثالية، الديكارتية والسلوكية، الأفلاطونية والصورية، ثمة حاجة لرفض الافتراضات المشتركة بينهما.

كتاب *Tractatus* لا يربو عن 75 صفحة، كتبت بجمل مكثفة مبهمة، وهو يتأرجح بين الميتافيزيقا، المنطق، الحقيقة المنطقية، طبيعة التمثيل بوجه عام والتمثيل القضوي خصوصا، منزلة الرياضيات والنظرية العلمية، السولبسية والنفس، علم الأخلاق والتصوف.

وفق هذا الكتاب، العالم هو مجموع *حقائق لا مجموع *اشياء. تتكون مادة العوالم الممكنة من مجموع مواضيع بسيطة سرمدية (مثال نقاط مكانية ـ زمانية، خصائص غير قابلة للتحليل، وعلاقات). تكمن صورة الموضوع البسيط في إمكاناته التوليفية مع مواضيع

أخرى. يشكل التسلسل الممكن من المواضيع وضعا. تحقق الوضع يشكل حقيقة. تمثيل الأوضاع نموذج أو صورة. محتم أن تحتاز الصورة على ذات التعددية المنطقية، وأن تكون متشاكلة مع ما تمثله. القضايا صور منطقية، وهي أساسا ثنائية الأقطاب، أي قابلة لأن تصدق وقابلة لأن تبطل. هكذا تعكس طبيعتها طبيعة ما تمثله، إذ إنه من طبيعة الوضع أنه إما أن يتحقق أو لا يتحقق. القضية الأولية تصور وضعا (ذريا). الأسماء المكونة لها (الأسماء البسيطة غير القابلة للتحليل) مندوب المواضيع في الواقع التي هي ما تعنيه تلك الأسماء. الصورة المنطقية ـ السنتاكتية للاسم البسيط تعكس حتما الصورة الميتافيزيقية للموضوع الذي هو معناها. لذا فإن الإمكانات التوليفية للأسماء تعكس الإمكانات التوليفية للمواضيع. حقيقة أن أسماء القضية مرتبة كما هي، وفق قواعد السنتاكس المنطقي، هي التي تقول إن الأشياء على نحو بعينه في الواقع. معنى القضية دالة لدلالات أسمائها المكونة. يجب أن يكون المعنى محتم على نحو مطلق؛ لذا فإن أي غموض نذير قابلية للتحليل وسوف يختفي عبره. جوهر القضية معطى من قبل الصورة القضوية العامة، الذي هو: «هكذا هي الأشياء»، أي الصورة العامة لوصف كيف تكون الأشياء في الواقع. تصدق القضية إذا كانت الأشياء في الواقع كما تصورها.

محتم أن يفضي التحليل المنطقي للقضية إلى قضايا مستقلة عن بعضها البعض، أي قضايا أولية لا ترتهن قيم صدقها إلا بوجود أو عدم وجود أوضاع (ذرية). يمكن تجميع القضايا الأولية لتشكيل قضايا جزيئية عبر عوامل دال ـ صدقية ـ الروابط المنطقية. هذه، خلافا لفريجه ورسل، ليست أسماء أي شيء (مواضيع منطقية، دوال)، بل مجرد أدوات توليفية دال ـ صدقية تنتج ارتهانات صدقية بين القضايا. يمكن إنتاج كل الصور الممكنة للتوليفات الدال ـ صدقية عبر عملية الوصل ـ السلب التي تجرى على فئة من القضايا البسيطة. تتوقف كل العلاقات المنطقية بين القضايا على التركيب الداخلي (التوليف الدال ـ صدقي) للقضايا الجزيئية. الشكل الوحيد (الممكن التعبير عنه) للضرورة هو *الضرورة المنطقية. ثمة نوعان من حالات التوليف الحدية يعوزها المعنى (ولكنها ليس هراء): التحصيلات الحاصلة، التي تصدق على نحو غير مشروط، والمتناقضات، التي تبطل على نحو غير مشروط. في الترميز المثالي تستبان قيمها الصدقية من مجرد فحص الترميز. حقائق المنطق الضرورية ليست كما توهم رسل أوصافا للجوانب الأكثر عمومية للعالم؛ وليست أوصافا لعلاقات بين المواضيع المنطقية، كما حسب فريجه، بل *تحصيلات حاصلة (تكرارية)، قضايا جزيئية مولفة بطريقة تلغي القطبية الثنائية، ومن ثم تبطل كل المحتوى. إنها كلها تقول الشيء نفسه، ألا وهو لا شيء. إنها قضايا «متفسخة» بالمعنى الذي تكون به النقطة قطاع مخروطي متفسخ. لذا فإن حقائق المنطق ليست مجالا للعقل الخالص وحده للحصول على معارف عن الواقع، لأن معرفة التحصيل الحاصل معرفة للاشيء.

في المقابل، المنطوقات الميتافيزيقية هراء ـ اختراقات لحدود الإحساس. ذلك أن المفاهيم المقولية الظاهرة التي ترد فيها، مثال «قضية»، «حقيقة»، «موضوع»، «لون»، ليست مفاهيم أصيلة إطلاقا، بل متغيرات حرة يستحيل ورودها في قضايا ذات صياغات مفيدة. ولكن ما يحاول المرء قوله عبر قضايا الميتافيزيقا الزائفة (مثال أن الأحمر لون) إنما يعرض من قبل جوانب (صور) قضايا أصيلة تشتمل على حالات استعاضية لتلك المفاهيم الصورية (مثال «س أحمر»). ما يعرضه الترميز غير قابل لأن يقال. حقائق الميتافيزيقا «غير قابلة لأن يعبر عنها» وكذا حقائق علمي الأخلاق والجمال والدين.

لذا ليست هناك قضايا ميتافيزيقة، أي قضايا تصف الطبائع الجوهرية للأشياء أو البنية الميتافيزيقية للعالم. هكذا يثبت في النهاية أن ذات قضايا Tractatus هراء ـ محاولات لقول ما لا يمكن سوى عرضه. إن مهمة هذا الكتاب هي ترشيد المرء شطر منظور منطقي. ما أن ينجز ذلك، حى يكون بمقدوره التخلص من السلم الذي صعد عليه. الفلسفة ليس علما؛ كما أنها ليست منافسة للعلم. إنها ليست مجرد تراكم للمعرفة عن موضوعها. إن مهمتها الوحيدة إنما تتعين في مراقبة حدود الإحساس، توضيح الجمل الإشكالية بطريقة فلسفية، وتبيان عقم محاولة تجاوز تلك الحدود.

إنجازات Tractatus متعددة الجوانب. (أ) الإفادة القصوى من المواريث الذرية والتأسيسية، مفهوم الفلسفة على أنها تحليل لبنى منطقية مستترة، السعي المحفوف بالمخاطر شطر لغة أو ترميز مثالي، الصورة المنطقية ـ الميتافيزيقية للغة والصورة المنطقية بوصفها مرآة لبنى العالم المنطقية. آنذاك كانت كلها جاهزة للتقويض ـ وهذه مهمة يضطلع بها كتاب Investigations. (ب) انتقاداته المتعددة لفريجه ورسل كانت حاسمة. (ج) المفهوم المتطرف للفلسفة الذي يتبناه دشن ما يسمى

*«المنعطف اللغوي» الذي ميز فلسفة التحليل الحديثة، ومهد الطريق لمفهوم للفلسفة، مشابه لكنه أكثر خصبا على نحو لا يضاهى، حدد في Investigations. (د) توضيحه لطبيعة الضرورة المنطقية والحقيقة المنطقية، رغم أنه عدّل وفصّل فيه في كتابه الأخير Remarks on the Foundations of Mathematics، هو الإنجاز المتوج لكتاب Tractatus.

رغم أن Philosophical Iinvestigations قد قصد منه أن يقرأ في ضوء Tractatus، فإن الموروث الذي يتوّجه هذا الأخير هو ما يتعرض للنقد. غالبا ما تكون الانتقادات غير مباشرة، لا تواجه تعاليم ومبادئ Tractatus بل الافترضات التي يركن إليها.

في فلسفة اللغة، أصبح فتجنشتين ينبذ افتراض أن دلالة الكلمة هي الشيء الذي تقوم مقامه. إن هذا يتضمن سوء استخدام لكلمة «دلالة». ليس ثمة شيء من قبيل الاسم ـ العلاقة، ومن الخلط أن نفترض أن الألفاظ مرتبطة مع الواقع عبر روابط دلالية. إن هذا الافتراض يركن إلى تحليل خاطئ للتعريف الإشاري. لا حاجة لتعريف كل الألفاظ بطريقة دقيقة، وهي لا تحلل عبر تحديد شروط تطبيقها الضرورية والكافية. إن طلب تحديد المعنى طلب متناقض. ذات مثال التحليل (الموروث من أشياع الديكارتية والامبيريقية، وطوره من جديد مور ورسل) قد أسيء فهمه. الحدان «بسيط» و«مركب»، أسيء استخدامهما. الكثير من المفاهيم، خصوصا الحاسمة فلسفيا، كما في حال «القضايا»، «اللغة»، «العدد»، إنما تتوحد عبر التشابه العائلي لا عبر وجود علامات مميزة مشتركة. فكرة أن كل القضايا تشترك في ماهية مشتركة، صورة قضوية عامة، فكرة مضللة. ليست كل القضايا أوصافا، وحتى ضمن القضايا التي تكون أوصافا، ثمة أنواع منطقية مختلفة كثيرة من الوصف. لقد كان من الخطأ أن نفترض أن الدور الأساسي الذي تقوم به القضية هو وصف وضع ما، وأن نعتقد أن دلالة الجملة مكونة من دلالات مكوناتها، ومن الخلط أن نعتقد أن الصدق تطابق بين القضية والحقيقة. لا سبيل لتوضيح مؤسسة اللغة إلا بالعناية باستخدام ألفاظها وجملها في تيار الحياة.

في مقابل المفهوم الذي يجعل من الصدق عاملا محوريا في توضيح الدلالة، بحيث نترك الفهم يتدبر أمره، جادل فتجنشتين بأن *الدلالة هي ما تعطى عبر تفسيرات الدلالة، التي هي قواعد استخدام الألفاظ. إنها ما يفهم حين يفهم المرء ما يعنيه المنطوق. الفهم قدرة، سطوة على أساليب استخدام التعبير بطريقة صحيحة. إنه يستبان عبر استخدام التعبير بطريقة صحيحة، والاستجابة بشكل مناسب لاستخدامه ـ وهذه معايير متعددة للفهم. صور التعبير متنوعة، والتعريف الصوري مجرد واحد من كثير، مثال الإشارة، إعادة الصياغة، الصياغة المقارنة، التطبيقات العينية، وضرب الأمثلة، إلخ. التعريف الإشاري، الذي يبدو كما لو أنه يربط بين اللفظة والعالم، إنما يطرح حقيقة عينية توفر معيارا للتطبيق الصحيح للمعرّف. تنتمي العينة لنهج التمثيل، ومن ثم لا ارتباط بالواقع، أي بما يتم تمثيله، يتم تلفيقه.

وفق ذلك فإن الفكرة الأساسية في Tractatus، أن أي شكل من *التمثيل مسؤول عن الواقع، أنه محتم عليه، في بنيته الصورية، أن يعكس الصورة الميتافيزيقية للعالم، أسيء فهمها. المفاهيم ليست صحيحة ولا خاطئة، بل مفيدة بدرجة أو أخرى. قواعد استخدام الألفاظ ليست صادقة ولا باطلة، وهي ليست مسؤولة عن الواقع، ولا عن أية دلالات معطاة مسبقا. عوضا عن تحيدد دلالات الألفاظ، فإنها تشكل دلالاتها. النحو مستقل بذاته. لذا فإن ما يبدو حقائق ميتافيزيقية ضرورية (مثال أن الأحمر لون)، التي يقر Tractatus أنها تعرض عبر الترميز على نحو لا يوصف (مثال، أية لغة لوصف الأشياء الملونة)، ليست سوى قواعد لاستخدام الألفاظ تعرض في هيأة أوصاف (مثال، إذا كان ثمة شيء يمكن أن يقال بصدق إنه أحمر، يمكن أيضا أن يقال بصدق إنه ملون). ما بدا تنسيقا ميتافيزيقيا بين اللغة والواقع، بين س وحقيقة أن س التي تجعلها صادقة مثلا، مجرد تفصيل ضمن ـ نحوي، مفاده أن «القضية أن س» = «القضية التي تصدق إذا كانت س حقيقة». التجانس البادي بين اللغة والواقع مجرد ظل يلقى على العالم من قبل النحو. من ثم أيضا، فإن الأحاجي الخاصة بقصدية الفكر واللغة لا تحل عبر وسيلة العلاقات بين الكلمة والعالم، أو الفكر والواقع، بل بتوضيح ارتباطات ضمن ـ نحوية داخل اللغة.

ثمة فكرة متواترة عبر المسار الرئيسي في الموروث الفلسفي الأوربي مفادها أن المعطى عبارة عن خبرة ذاتية، أن المرء يعرف ما به (أنه يتألم أو يختبر هذا أو ذاك)، ولكن محتم عليه بطريقة إشكالية أن يستدل على وضع الأشياء «خارجة». لذا فإن الخصوصي يعرف بطريقة أفضل من العلني، والعقل يعرف بطريقة أفضل من المادة. هكذا اعتبرت الخبرة الذاتية ليس فقط أساسا للمعرفة الذاتية، بل بوصفها أيضا أساسا للغة. دلالات الألفاظ إنما تحدد عبر تسمية

لانطباعات الذاتية («الألم» مثلا يعني هذا، ما بي الآن). راهين فتجنشتين حول *اللغة الخصوصية تشكل هجوما كاسحا على افتراضات هذا المفهوم.

من المضلل أن نعتبر تجربة المرء الراهنة موضوع معرفة ذاتية، فالقدرة على المجاهرة بالألم مثلا لا تركن إلى شواهد، ولا تنبئ أو تثبت أن صاحبها يعاني الألم. لا معنى لأن يجهل المرء أو يرتاب في ألمه، ومن ثم لا معنى لمعرفة أو التيقن من أنه يتألم. القول «أعرف أنني أتألم» إما مجاهرة توكيدية عن الألم أو هراء يصدر عن فيلسوف. فكرة أنه ليس بمقدور آخر أن يحتاز على ما أحتازه عندما أتألم، بحيث أحظى بموقف معرفي متميز، فكرة مشوشة، فهي تركن إلى افتراض أن الآلام التي تنتاب مختلف الناس متماهية نوعيا في أفضل الأحوال، وليس كميا. بيد أن هذا تمييز يسري على المواد لا الانطباعات. يحتاز شخصان على الألم نفسه إذا اتفق ألماهما من حيث الشدة، والخصائص الفينومينولويجة، ويحدثان في مكانين متناظرين من جسدهما. التصور التقليدي برمته تشويه «للداخلي»، يحدث تحت وطأة تصورات مضللة مبيتة في لغتنا وفي تأويلات خاصة بالتماثلات النحوية بين جمل المتكلم والغائب النفسية. وفق هذا فإننا نسيء تأويل «الخارجي» على نحو مماثل. غالبا ما نعرف أن الآخرين يعانون من الألم بمقتضى سلوكياتهم، لكن هذا ليس دليلا استقرائيا ولا مماثليا ـ إنه معيار منطقي لآلامهم. ورغم أن مثل هذه المعايير قابلة للإبطال، بسبب غياب ظروف داحضة، لا معنى للشك فيما إذا كان المعاني يتألم. المعايير السلوكية لتطبيق محمول نفسي تشكل جزءا من دلالته، فالتعبيرات الدالة على «الداخلي» لا تحصل دلالاتها على تعريف إشاري خصوصي يقوم فيه الانطباع الذاتي بدور العينة. ليس ثمة شيء من قبيل العينة الخصوصية منطقيا، وليس بمقدور الإحساس أن يقوم بدور العينة. البرهان المفصّل على هذه النتيجة السلبية يقوض مفهوم «الداخلي» بوصفه مجالا خصوصيا يحظى موضوعه بمميزات خاصة عبر ملكة استبطان تؤول على غرار الإدراك الحسي.

خلافا للموروث السائد، يجادل فتجنشتين بأن *اللغة يساء عرضها بوصفها أداة تبليغ أفكار ترتهن ـ سغة. ليس الكلام مجرد ترجمة أفكار غير لفظية إلى غة، وليس الفهم مسألة تأويل ـ تحويل علامات الأفعال ى أفكار حية. حدود الفكر محددة من قبل حدود لتعبير عن الأفكار. الاحتياز على لغة لا يعمق المدارك فحسب، بل حتى الإرادة. يمكن للكلب أن يريد عظمة لكن مستخدم اللغة وحده القادر على أن يريد الآن شيئا الأسبوع القادم. ليس الفكر هو الذي ينفخ الروح في علامات اللغة بل استخدام العلامات في تيار الحياة الإنسانية.

عني فتجنشتين على نحو مكثف بفلسفة الرياضيات. إن كتابه *Remarks on the Foundations of Mthematics* لا يقل أصالة ولا ثورية عن سائر أعماله. لقد طور تصوره المبكر في الحقيقة المنطقية، فحرره من المنظومة الميتافيزيقية التي أقرها في *Tractatus*. لقد نبذ *المنطقانية و*الصورانية والحدسية على حد السواء، وتبنى مفهوما معياريا في الرياضيات. علم الحساب نسق من القواعد (في شكل أوصاف) لتغيير قضايا امبيريقية عن أعداد وكميات الأشياء. ليست قضايا الهندسة أوصاف خصائص المكان، بل قواعد مشكلة لوصف علاقات مكانية. إننا نخطئ حين نعتبر الإثبات الرياضي برهنة على حقائق رياضية عن طبيعة الأعداد أو الأشكال الهندسية. إنه يحدد مفاهيم وصورا للاستدلال. المسألة مسألة اختراع (تشكيل مفاهيم) لا مسألة اكتشاف. الحقيقة في الرياضيات تناظر المعنى في الاستدلالات بين القضايا الامبيريقية المتعلقة بأعداد الأشياء ومقاديرها. غير أنه اتضح أن رؤية فتجنشتين هنا على درجة من التطرف والصعوبة بحيث تجاوزت عصرها، وقد قوبلت إلى حد كبير بقصور في الفهم وسوء في التأويل.

للمفهوم الثوري في الفلسفة اذي دافع عنه فتجنشتين في *Tractatus* ما يناظره في فلسفته المتأخرة. لقد ظل يجادل بأن الفلسفة ليست فرعا معرفيا؛ ليست هناك قضايا ولا معرفة فلسفية وإلا قبلها الجميع ولأصبحت مجرد قضايا نحوية بدهية (مثال أننا نعرف من سلوك المرء أنه يعاني ألما). مهمة الفلسفة هي التخلص من الأخلاط المفهومية التي تعترض طريق قبول التفضيلات المحكومة بقواعد في لغتنا. لا مجال للنظريات في الفلسفة، إذ إننا نتحرك في الفلسفة ضمن نطاق نحونا، ونجعل المسائل الفلسفية تتحلل عبر فحص قواعد استخدام الألفاظ التي نألف. ذلك أنه لا وجود لشيء من قبيل القواعد المستترة التي تتبع، أو لاكتشافات تتعلق بالمعاني الحقيقية للتعبيرات المستخدمة التي يجهلها كل مستخديها. المشاكل الفلسفية إنما تنشأ عن التورط في شرك قواعد نحوية، مثال إسقاط *نحو نوع من التعبيرات على آخر (مثل نحو «دبوس» على نحو «ألم»)، أو إسقاط قواعد التمثيل على الواقع

واعتقاد أننا نواجه ضرورات ميتافيزيقية في الواقع (مثال «لا شيء يمكن أن يكون أحمر وأخضر كله»)، أو وضع اشتراطات على مفاهيم بعينها، مثال أنها قابلة لأنواع بعينها من التفسير، لا تناسب إلا مفاهيم من نوع آخر. نهج الفلسفة وصفي صرف، ومهمتها هي التوضيح المفهومي، وجعل المشاكل الفلسفية تتحلل. إن هدف الفلسفة ليس المعرفة بل الفهم.

ب.م.س.هـ

L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (first pub. 1921; London, 1961).

, *Philosophical Investigations* (first pub. 1953; Oxford, 1985).

INTRODUCTIONS AND COMMENTARIES.

G.P. Bker and P.M.S. Hacker, *An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations*, i: Wittgenstein: Understanding and Meaning (Oxford, 1980); ii *Rules, Grammar and Necessity* (Oxford, 1985).

P.M.S. Hacker, *An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations*, iii: *Wittgenstein: Meaning and Mind* (Oxford, 1990); iv. *Wittgenstein: Mind and Will* (Oxford, 1995).

M. Black, *A Copmanion to Wittegnstein's Tractatus* (Cambridge, 1964).

P.M.S. Hacker, *Insight and Illusion; Themes in the Philosophy of Wittgenstein*, erv. Edn. (Oxford, 1986).

A.J.P. Kenny, *Wittgenstein* (London, 1973).

* **الفتجنشتانيون.** ليس ثمة ما يضاهي تأثير فتجنشتين على الفلسفة التحليلية في القرن العشرين. رغم أنم لم يؤسس ولم يرغب في تأسيس مدرسة فلسفية، فإن تطور الفلسفة في هذا القرن لا يفهم دون أعماله، كما هو حال الفن في هذا القرن نسبة إلى بيكاسو. يتميز تأثيره بتيارين وعواقبهما. كان *Tractatus* (1921) النص الأساسي عند *الذرية المنطقية والملهم الأول *لحلقة فينا (وهذا مأقره أعضاؤها في بيانهم). وإلى ذلك الكتاب يركن مفهوم الوضعية للفلسفة بوصفها تحليلا، وللحقائق الرياضية بوصفها تحصيلات حاصلة، والإقرارات الميتافيزيقية بوصفها هراء. *مبدأ التحقق مشتق من نقاشات مع فتجنشتين، وكذا شأن النزعة العرفية في المنطق والرياضيات، ولكن بقدر لا يستهان به من سوء الفهم. ورغم أنه لا سبيل لوصف كارناب بالفتجنشتاني، فإنه يعترف بتأثير فتجنشتين في تشكيل مذهبه، كما أن كتابه *Logical Syntax of Language* يدين بالكثير لكتاب *Tractatus*. طورت الوضعية المنطقية زخمها في الثلاثينيات، وأصبحت عبر أي.جي. أير في بريطانيا وكارناب في الولايات المتحدة ذات نفوذ عظيم. غير أن م. شلك و ف. ويزمان تأثرا بقدر أعظم بالمرحلة الثانية من فكره، كما أن أعمالهما من بداية الثلاثينيات تحمل سمات فكره المميزة.

بينما كانت حلقة فينا تطور *Wissenschaftliches Eetauffassung* (مشروع بحثي «لرؤية علمية في العالم») كان فتجنشتين، الذي كان يدرّس آنذاك في كيمبردج، ينحو شطر توجهات جديدة أفضت إلى *Phlosophical Investigations*. لقد صار يجحد كثيرا من فلسفته المبكرة، واستعاض عنها برؤية مختلفة تماما. في المرحلة الثانية من سيرته المهنية ركز أعماله الأساسية على فلسفة اللغة، المنطق، فلسفةالعقل، وفلسفة الرياضيات. في كل هذه الحقول، تبنى مواقف ثورية وأصيلة كلية. لقد مارس تأثيره الأساسي عبر التدريس، وكان من ضمن تلاميذه: أي.امبروس، م. لاك، د.أي.ت. جاستكنج، م. مكدونالد، ن. مالكوم، ج.أي. بول، ر. رهي، سي.ل. ستيفنسون، ج.ه. فون رايت، جي. ويزدوم. خلال فترة ما بعد الحرب، دأب ج.إي. انسكومب، ب. جيتش، ن. ما لكوم، آي. ماردوخ، س. تولكمن على حضور محاضراته. عبرهم وعبر آخرين، وعبر مداولة مخطوطات غير منشورة، انتشر تأثير فلسفته المتأخرة.

بصدور *Phlosophical Investigations* (1953)، الذي تبعه نشر أعمال غير مكتملة ومحاضرات، تغير المشهد. لقد أصبح فكره متاحا لوسط فلسفي أرحب. منذ الستينيات اقتفى جيل جديد خطاه، وقد أسهم هذا الجيل صحبة تلاميذ فتجنشتين في توضيح أفكاره وبسطها، حيث كان تبيان فكره وتأويله مهمة أساسية عني بها العديد من الكتاب. هكذا نشر أكثر من 7000 كتاب عن أعماله. بسط أفكاره وتطبيقها على مجالات جديدة أنتج حصادا خصبا، حيث أنجزت أعمال في فلسفة العقل تقوض مفاهيم امبيريقية في الذهني والسلوكي، ومفاهيم مادية، وطورت تصورات غائية وضد سببية في العقل وتفسيره؛ في القصد والفعل والإرادة هناك أعمال أنسكومب، أي.جي. كيني، ف. ستوتلاند، فون رايت؛ في الوعي والذاكرة مالكوم: في التحليل النفسي ف.سيوفي، أي. دلمان، ويزدم؛ في الإحساس والإدراك الحسي، س. ملهال؛ في الهوية الشخصية وضمير المتكلم أنسكومب، كيني، س. شوميكر، ب.ف. ستراوسن. ثمة تطبيقات مهمة لأفكاره على العلوم الأنثروبولجية والاجتماعية قام بها سيوفي ، ب. ونش؛ وعلى فلسفة الدين قام بها د.ز. فيليب. في فلسفة اللغة كانت أفكاره ذات نفوذ عظيم خلال الخمسينيات والستينيات، حيث ركز على الاستخدام

عوضا عن الصورة المنطقية، وعلى الوصف بدلا من تشكيل النظريات. كانت أعمال أنسكومب وجيتش فتجنشتانية بوجه عام (وإن كانت فريجية أيضا). ثمة بسط آخر لفلسفته في اللغة أنجزه جي. هنتر، رندل، كما طبقت في النظرية اللغوية المعاصرة والنظريات الفلسفية في المعنى على يد جي.ب. بيكر، هاكر. غير أن فلسفته في الرياضيات لم تحظ باهتمام كبير، رغم وجود محاولات مهمة لفهمها قام بها وايزمان، س. شانكر، الذي طبق أفكار فتجنشتين في نقد *العلم المعرفي والذكاء الاصطناعي. ورغم أنه كتب قليلا في علم الأخلاق، ثمة محاولات للتفصيل في آراءه قام بها مؤخرا ب. جونستون، كما حاول ونش تطبيقها. أما فون رايت فقد طبق نهج فتجنشتين على نظرية القيمة العامة تطبيقا غاية في الأصالة.

لم تكن الاختلافات بين أشياعه حول تأويل آرائه وتطبيقها أقل بكثير من اختلافاتهم مع فلاسفة آخرين. من ضمن مجالات الاختلاف الرئيسة بين الأشياع: (1) تأويل براهينه عن اللغة الخصوصية، خصوصا ما إذا كانت تلزم باعتبار مفهوم اللغة ومن ثم مستخدمها مترابطا داخليا بالجماعة اللغوية؛ (2) تأويل نقاشه لتطبيق القواعد، خصوصا ما إذا كان أراد حل مفارقة عن تطبيق القواعد بالإشارة إلى اتفاق الجماعة على السلوك وفق قاعدة معطاة، أو تبيان أن المفارقة تركن إلى خلط فلسفي؛ (3) توضيح مفهومه *للمعيار، الذي أوّل بطرق مختلفة على أنه شرط ضروري، ضروري وكاف، أو دليل جيد ضروري، لكنه قابل للإبطال، على ما هو معيار له؛ (4) ما إذا كان قصد من نقاشه للتعريف الإشاري تبيان أنه شكل قاصر من أشكال تفسير دلالة اللفظ أو تبيان أنه ليس شكلا مميزا للتفسير يربط اللغة بالواقع: (5) قدر الاستمرارية بين فلسفته المبكرة والمتأخرة؛ (6) ما إذا كانت فلسفته المتأخرة تتكون من برهان منظومي يروم إثبات تناقض الموقف المعارضة أم أنه لمحات خاطفة تروم إحداث نقلة جشتالتية.

جادل منتقدو فلسفته المتأخرة بأنه ملزم بالركون في براهينه حول اللغة الخصوصية إلى مبدأ في التحقق، أنه سلوكي مقنّع، وأنه ملتزم بشكل من المثالية وضد الواقعية اللغوية، وأن فلسفته في الرياضيات تتضمن شكلا تاما أو «وجوديا» من العرفية، وأنه يناصر نظرية ستخدام في الدلالة. يمكن إثبات أن هذه الانتقادات مؤسسة على سوء فهم وسوء تأويل. ثمة انتقادات أكثر جدية تظل موضع جدل وتتعلق بما إذا كانت فلسفته في الرياضيات لا تتجاهل مدى ارتهان الإثبات الرياضي بالتزامات مسبقة بمبادئ ومبرهنات مثبتة، وما إذا كان انتقاده لتشكيل نظرية في الدلالة وتوضيحاته للدلالة عبر الاستخدام قابلة لأن يدافع عنها.

ب.م.س.هـ

ثمة وصف أشمل لتأثيره في:

P.M.S. Hacker, *Wittgenstein's Position in Twentieth-Century Analytic Philosophy* (Oxford, 1996); 5th and final vol. Of *his Analytical Commentary on the Philosophical Investigations*.

* **المفتوح، حجة السؤال.** حجة استخدمها إي.جي. مور ضد أشياع الطبائعية الأخلاقية، خصوصا جي.س. مل. تقر المحاجة، متأثرة بهيوم في مسألة «يكون» و«ينبغي» ما يلي. يزعم الطبائعيون أن الألفاظ الأخلاقية، مثال «السعادة»، يمكن تعريفها عبر حدود طبيعية، من قبيل «تحقيق القدر الأعظم من السعادة». ولكن على اعتبار أن السؤال ما إذا كان ما يحقق القدر الأعظم من السعادة خيّرا سؤال مفتوح، فإن التعريف يفشل لكونه يرتكب *الأغلوطة الطبائعية. السؤال عما إذا كان العزاب رجال غير متزوجين سؤال غير مفتوح، ومن ثم فإن تعريف «الأعزب» بأنه «رجل غير متزورج» يعد ناجحا. ولأن مل لم يكن يحاول تعريف ألفاظ أخلاقية، بل تحديد ما هو خيّر (وهذا أمر يقوم به مور نفسه)، فإن المحاجة تفشل لارتكابها الأغلوطة الشخصية. لقد تبناها خصوم الطبائعية وأنصار الانفعالانية والمعياريون، رغم أن مور نفسه استخدمها في دعم ضد الطبائعية.

ر.سي.

*الحقيقة - القيمة، تمييز؛ غير - الطبائعية، الخصائص.

T. Baldin, *G.E. Moore* (London, 1900), ch. 3.
G.E. Moore, *Principia Ethica* (Cambridge, 1903).

* **المفتوح، النسيج.** استخدم هذا التعبير لوصف جانب يبدو أنه ضروري من جوانب *المفاهيم الامبيريقية، عنيت أن هناك باستمرار إمكان وجود نوع غير متوقع من الحالات لا يتضح فيها ما إذا كان ينطبق، وكيف يتوجب تطبيقه. يطرح نقاش فتجنشتين *للقواعد دعما قويا لهذا. النسيج المفتوح ليس *غموضا، بل أقرب لإمكان الغموض. مثال ذلك، إلى عهد حلول تخصيب أنابيب الاختبار، كانت الأمومة البيولوجية مفهوما دقيقا، لكن كلمة «أم» أصبحت الآن لفظة مشتركة، فقد تعني «مصدر المورثات» أو «من

قامت بالولادة». لقد كان المفهوم دوما نسيجا مفتوحا، لأنه لم يستطع أن يوفر تقدما نسبة لكل مثل هذه المواقف الجديدة الممكنة.

ل.ف.س.

F. Waisman, 'Verifiability', in G.H.R. Parkinson (ed.), *The Theory of Meaning* (Oxford, 1968).

* **المفتوح، والمغلق، الفكر.** تركز نظريات المعرفة الحديثة على تغير *الاعتقاد. إنها تتساءل، وفق مرجعية من الاعتقادات والتوقعات، عن أفضل سبل تغيير معتقدات المرء قبالة شواهد جديدة. سوف يكون نسق المعتقدات الخصب والمرن قادرا على التغير استجابة للشاهد غير المتوقع. من شأن هذا أن يمنحه فرصة الاشتمال على الحقيقة. تسري أمور مشابهة على الرغبات والعواطف. ثمة أنساق من المعتقدات والرغبات والعواطف مشكّلة بطريقة تسمح لها بالتطور. ثمة أنساق أخرى تعد فخاخا يصعب تنكبها، إذ لديها سبل في إعادة تأويل أثر الشواهد المناوئة وتطبيعها، الأمثلة غير المرحب بها، أو الفنون غير التقليدية. من بين مهام *الارتياب الفلسفي الكفاح ضد غلق سبل التفكير البشري. على ذلك، فإن الفتح الكلي قد يكون مستحيلا؛ المثال الأكثر وجاهة هو مثال القفص المرن، القادر على أن يغير تدريجيا من شكله. الراهن أن الزعم بالاحتياز على عقل مفتوح كلية عادة ما يكون علامة على تضليل ذاتي عميق تعوزه المرونة.

أي.م.

Karl Popper, *The Open Society and its Enemies* (London, 1961).

W.V. Quine and J. Ulian, *The Web of Belief* (New York, 1970).

* **فتاوى ضميرية.** النشاط المتعلق بحل إشكاليات *الضمير؛ بدأ بحالة الضمير الفردية، وهو يتضمن على نحو خاص الإجابة عن السؤال ما إذا كان السلوك الذي يرغب شخص في القيام به يتعارض مع القانون. شاهت سمعة هذا النشاط، الذي ارتبط على نحو خاص بالرعاية الكهنوتية لرعايا الأبرشية، جزئيا بسبب تعددية التمييزات الدقيقة التي طرحت عبر البحث عن سبل لوصف السلوك المعني بطريقة تجعله يتسق مع القانون الذي يستبان في غياب تلك التمييزات أنه نتهك. لقد اعتبرت مثل هذه الممارسات التبريرية ترويجا للانحلال. غير أن هذا النشاط عاد اليوم ليزدهر ثانية، وقد جرد من ارتباطاته الانحلالية، ضمن مجال علم الأخلاق الحرفي، خصوصا *الطبي منه.

أي.برو.

Edmund Leites (ed.), *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe* (Cambridge, 1988).

* **فرانكفورت، مدرسة.** حركة فلسفية واجتماعية ألمانية ارتبطت بمعهد للبحث الاجتماعي أسس ضمن جامعة فرانكفورت عام 1923. ماركس هورهايمر (1895–1973)، أحد مؤسسي المعهد، وفي عام 1930 أصبح مديره. في الثلاثينيات دافع عن *النظرية النقدية للمدرسة عبر صحيفتها *Zeitschrift fur Sozialforschung* *(Critical Theory: Selected Essays)* (1968; tr. New York, 1972). وحده التغير في النظرية والتطبيق بمقدوره أن يشفي أدواء المجتمع الحديث، خصوصا التقانة التي لا يكمح لها جماح. يتوجب تعريض كل مذهب واحدي الأبعاد إلى النقد، حتى الماركسية: الثورة البروليتارية المحرزة ليست ضرورية، والفكر أو النظرية مستقل نسبيا، وليس كلية، عن القوى الاجتماعية والاقتصادية. ولكن على اعتبار أن النظرية ومفاهيمها نتاج لعمليات اجتماعية، يتعين على النظرية النقدية أن تقتفي أصولها، وخلافا للامبيريقية والوضعية، يتوجب قبولها بحيث يتم التصديق بشكل غير مباشر على العمليات نفسها. أسهم هوركهايمر أيضا في العمل الاجتماعي *Authority and Family* (1936).

في عام 1934 توقف المعهد، وهاجر هورهايمر، فضلا عن شخصيات قيادية أخرى من قبيل أدورنو وماركوز، وقد أعيد تأسيسه في نيويورك تحت اسم «المدرسة الجديدة للبحث الاجتماعي». ظهرت عدة أعمال مهمة خلال فترة المنفى: كتاب ماركوز *Reason and Revolution* (1941)، كتاب أدورنو وهوركهايمر *Dialectic of Enlightenment* (1974; tr. New York, 1972)؛ كتاب أدورنو واسع النطاق الذي يعج بالأقوال المأثورة *Minima Moralia* (1951; tr. London, 1974)، والعمل الجماعي الذي أسهم فيه أدورنو *The Authoritarian Personality* (New York, 1950). في الخمسينات عاد المعهد إلى مقره الأصلي، وفي حين مكث ماركوز وآخرون في نيويورك، قفل هورهايمر وأدورنو راجعين إلى فرانكفورت. شغل أدورنو منصب مدير المعهد منذ عام 1958 إلى أن توفي عام 1969.

الشخصية القيادية في المدرسة إبان عهدها المعاصر هو جورقن هبرماس (1929–) الذي يجادل في كتابيه *Theory And Practice* (1963; tr. Boston, 1973) *Knowledge and Human Interest* (1968; tr. Boston, 1971)، بأن العلوم ترتهن بالافتراضات والمصالح الأيديولجية، وأن العقل التنويري قد أصبح

أداة للاضطهاد. في مقابل هذا، دافع عن مثال الاتصال الذي يشتمل على كل الذوات العقلانية ويتحرر كلية من الهيمنة والخطل، بما في ذلك المصالح. كان هبرماس، شأن أعضاء آخرين في الحركة من أمثال ماركوز *Eros and Civilization*) (Boston, 1955)، مهتما بالتحليل النفسي وسائر أنماط التحرر غير الماركسية.

لأن المدرسة تعتقد بوجه عام بأن العلم و*الوضعية قد فسدتا بسبب الاهتمامات غير النظرية، وأن العقل قد أصبح قمعيا، فإن أنصارها لم يستطيعوا دون تحفظات قبول رؤية فيبر بأنه يتوجب على العلم أن يكون خاليا من القيم، بحيث يتجنب الأحكام القيمية بخصوص ما يدرسه من بشر ومؤسسات. إنهم يجادلون مثلا بأن العلم يجسد أصلا أحكاما قيمية، مثل تفضيل هيمنة التقانة على الطبيعة الذي يظهر، على كونه محل ارتياب، بدهيا إلى حد أنه لا يبدو حكما قيميا إطلاقا، بل مجرد تفانة محايدة للعلم. المصادرة على تغييب القيم يحصّن عمليا مثل هذه الأحكام القيمية المخصبة من النقد عبر سلب الأحقية من المنافسين المحتملين. لقد ناقش أدورنو وهبرماس هذه المسألة مع بوبر وأشياعه في كتاب أعده أدورنو وآخرون تحت عنوان *The Positivist Dispute in German Sociology* (1969; tr. London, 1976).

م.جي.آي.

A. Arato and E. Gebhardt, *The Essential Frankfurt School Reader* (Oxford, 1978).

R. Geuss, *The Idea of a Critical Theory* (Cambridge, 1981).

M. Jay, *The Dialectical Imagination* (London, 1973).

*** فرانكفورت، هاري (1929–).** أستاذ الفلسفة في برنستون منذ عام 1990، وقد درّس قبل ذلك في ييل (1976–89) وجامعة ركفلر (1965–76). أنعشت أعماله المبكرة المناظرة حول الدائرية المزعومة في دفاع ديكارت عن العقل. في مقاله «Freedom of the Will and the Concept of a Person' (1971)، يدافع عن الأهمية الخاصة التي تحتازها القدرة على التقويم الذاتي التأملي التي يبدو أن الكائنات البشرية تتفرد بها، والتي تتجلى في تشكيل ما يسميه «رغبات الرتبة الثانية»، أي القدرة ليس فقط على احتياز رغبات، تفضيلات، أو دوافع (فهذه قدرة تحتازها حتى الحيوانات)، بل أيضا الرغبة في الاحتياز (أو عدم الاحتياز) على رغبات تفضيلات، أو دوافع.

في أعماله المتأخرة يطوّر مترتبات رؤيته التي تقر أن الإرادة أكثر أهمية حتى من العقل نسبة إلى خبرتنا بأنفسنا. في كتابه *The Importance of what we Care about* (Cambridge, 1988)، يناقض مختلف صور الضرورة، عجزنا عن تنكب الرغبة في بعض الأشياء. مثل هذه الحقائق تقوم في آن بتقييد *استقلاليتنا وتجعلها ممكنة.

ر.ب.ج.

*** فرانكلين، بنجامين (1706–90).** رجل دولة أمريكي، عالم ومخترع، صاحب مطبعة، ومؤلف. يحظى بشرف كونه أحد صانعي الاستقلال السياسي للولايات المتحدة ويشتهر بعلمه التجريبي والتطبيقي، خصوصا فيما يتعلق بطبيعة الكهرباء. غير أنه حظي أيضا إبان حياته باعتراف دولي وشهرة محلية بوصفه فيلسوفا سياسيا ورجل أخلاق. في سيرته الذاتية *Autobiography* وأقواله المأثورة التي رصدها في *Poor Richard Almanac* يصف ويتأمل في توليفته المميزة بين *الكمالية، *النفعية، والنظرية الأرسطية في *الفضيلة. إنه يعظ بقواعد سلوكية بعينها ويقترح عونا عمليا في تشكيل العادات الحسنة، مؤكدا أن تطوير الفرد لتلك العادات الفاضلة سوف يضمن السعادة والازدهار الشخصيين، فضلا عن القدرة والتفاني من أجل التحسن المدني.

ك.هـ

Charles L. Sanford (ed.), *Benjamin Franklin and the American Character* (Boston, 1955).

*** فرانكينا، وليام ك. (1908–).** فيلسوف أمريكي (في ميتشجان) كتب العديد من الدراسات في علم الأخلاق (فضلا عن الكتب، منها نص أساسي هو *Ethics*). أول دراسة نشرت له نقد شديد الأثر لمفهوم ج.إي.مور في «الأغلوطة الطبائعية». وفق تصوره «Concluding More or Less Philosophical Postscript')، كان فرانكينا في مرحلته المبكرة نصيرا لمذهب «الإدراك ـ معرفانية»، الذي يجمع بين الطبائعية في «الخير» والحدسية في «الواجب». غير أنه أصبح أقل رضا عن هذا المذهب، فطفق يعنى بعدد كبير من المسائل المتنوعة. استوعب بعض أفكار النزعة الانفعالية، أنجز بعض الأعمال (المتعاطفة مع الدين) في العلاقة بين علم الأخلاق والدين، كما كتب في فلسفة التربية. تشكل طريقته في القيام بالتحليل المفهومي والتبرير المعياري نموذجا يحتذى به عند كثيرين من الفلاسفة الأمريكيين المعنيين بعلم الأخلاق.

إي.ت.س.

William K. Frankena, 'Concluding More or Less Philosophical Postscript', in Kenneth E. Goodpaster (ed.), *Perspectives on Morality: Essays by William K.*

Frankena (Notre Dame, Ind., 1976).

*** الفردانية، الأخلاقية والسياسية**. في النظرية الأخلاقية والفلسفة السياسية، الفردانية رؤية تعطي قيمة أخلاقية أساسية للكائنات البشرية المفردة. التأويلات المختلفة ممكنة بخصوص ماهية ما يبرر جعل الكائنات البشرية الفردية جديرة بالحصول على قيمة أخلاقية أولية، وبخصوص الكيفية التي يتوجب وفقها التعامل مع الأفراد المحتازين على مثل هذه القيمة.

في الفلسفة السياسية، ثمة أنواع من الفردانية القدرية والليبرالية، مثلا، متأثرة برؤية كانتية تقر أن الكائنات الفردية البشرية *«غايات في نفسها»، ومن ثم فإن الأشخاص جديرون بأن تحترم *استقلاليتهم، التي تحميها حقوق لا تمس؛ ولكن في حين أن هذه الرؤى قد تكون ضد السلطة الأبوية، فإنها تشتهر باختلافها في أمور أخرى تنصح بها في النظام السياسي؛ مثال ذلك، تنصح *التحررية بممارسات رفاهة بعينها في حين تحجم *القدرية عن ذلك. حتى بخصوص *ضد - الأبوية المشتركة، قد تجادل صور الفردانية فيما إذا كان الجانب المبجل في الفرد البشري هو «طبيعة عقلانية» مثالية أو قدرته الفعلية على الاختيار، بصرف النظر عن دور الأعصاب، الخلل في الشخصية، والوهم الذاتي في هذه العملية.

ثمة شكل آخر للفردانية متأثر *بالنفعية الكلاسيكية، ومن ثم فإنه يوقّر قدرة الكائن البشري الفرد على المتعة والألم؛ قد تكون هي أيضا ضد - أبوية فيما يخص أنشطة الدولة، لكنها تنزع نحو اعتبار الممارسات والمؤسسات الاجتماعية بوجه عام وسائل لتحقيق القدر الأعظم من سعادة المجموع الذي تسمح به ظروف المجتمع، عوضا عن تعبيرات عن أو حماية لحقوق، إلا بقدر ما تكون الأخيرة مفيدة نسبة إلى *رفاهة المجموع.

ضمن *علم الأخلاق، يثير توقير الشخص الذي تتميز به الفردانية إشكاليات خاصة لتطوير نظرية معيارية للمسؤولية الفردية. المرء هو ذاته بوصفه فردا، وبوصفه هكذا يتوجب توقيره؛ لكن الآخرين أفراد، ويتوجب من ثم توقيرهم أيضا. كيف نوفق بين احترام مبدئي *لحقوق المرء الخاصة، التحقق الذاتي، العلاقات ذات المعنى، والرفاهة المادية من جهة والاحترام الأخلاقي لتلك الجوانب في حيوات وأشخاص الآخرين من أخرى؟ قد تصبح المسألة مقلقة شخصيا بقدر ما هي مقلقة نظريا حين يكون الملايين من الناس معدومين بطريقة أو أخرى. هل تسمح الفردانية بأن يفضل المرء نفسه في عالم يعج بالبؤس والاضطهاد، أم أنها تشترط التضحية بالذات توفيرا للوقت والطاقة والموهبة من أجل تلبية حاجات الآخرين؟ توقّر الفردانية الكائنات البشرية الفردية، وتطرح مختلف شكول الفردانية مذاهب مختلفة فيما هو جدير أخلاقيا بالتوقير في تلك الكائنات؛ لكن ما يقترحه هذا بخصوص سلوكيات الأشخاص المسؤولين في عالم يملؤه الحرمان والتفاوت الواضح في مستويات الحياة ليس أمرا محسوما.

ثمة مسألة أخرى تواجه الفردانية في النظرية الأخلاقية والفلسفة السياسية تتعين في كيفية تفسير الفرد الأساسي. هل الشخص فرد ذري مستقل ارتباطاته بالآخرين قد تكون عن رضا أو قد يكره عليها لكنها لا تشكل هويته بوصفه فردا؟ أم أنه كائن يتضمن تكوينه علاقاته بشكل أساسي، فضلا عن عوامل مميزة أخرى، مثل الاهتمام المعمق، المزاج، أنشطة مميزة، أو حتى الموروث الإثني أو الثقافي؟ تفسير الأفراد وفق هذه السبل المختلفة إنما يقترح فروقا في المحتوى المعياري للنظرية الأخلاقية والفلسفة السياسية. قد يختلف «احترام الأشخاص» عند الفلسفات الليبرالية، القدرية، أو الجماعانية التي تركن إلى رؤى مختلفة في مقومات الشخص الأساسية. وعلى نحو مماثل، قد يكون بمقدور تلك السبل المختلفة أن تغير ما تحض عليه النظرية الأخلاقية لموازنة مسؤوليات المرء بخصوص نفسه وأغياره. إن ملاءمة مفهوم النظرية الأخلاقية أو الفلسفة السياسية الأساسي في الفرد يشكل عنصرا مهما في تقويمها.

ن.س.سي.

Steven Lukes, *Individualism* (Oxford, 1973).
Charles Taylor, *Sources of the Self* (Cambridge, Mass., 1989).
Bernard Williams, 'Persons, Character, and Morality', in *Moral Luck* (Cambridge, 1981).

*** الفردانية وضد-الفردانية**. يناصر هذان المذهبان في فلسفة العقل مفاهيم متعارضة في الذات السيكولوجية.

يعتبر الفرداني الحقائق السيكولوجية الخاصة بالشخص حقائق تسري بشكل مستقل عن علاقته ببيئته المادية أو الاجتماعية. ثمة انتقادات تعرض لها هذا المفهوم بسبب (1) وجود أوضاع ذهنية تتضمن العالم، (2) تضمن بعض الأوضاع الذهنية مشاركة لغوية مع المجتمع. تجارب *التوأمين الأرضيين الذهنية توظف للدفاع عن (1)، في حين توظف تجارب ذهنية ترجع إلى برج، حيث يتضح أن المعايير الجماعانية في الصحة

تسود حين تستعمل الألفاظ في عزو أوضاع ذهنية لأفراد، في الدفاع عن (2). يعتبر الفيلسوف الذي يتبنى ضد - فردانية متطرفة البراهين على (1) و(2) أعرضا لحقيقة أن البيئة المادية والاجتماعية تتخلل البحث السيكولوجي حتى حين تكون سيكولوجيا الفرد هي موضع التساؤل.

جي.هورن.

*الخارجانية.

Tyler Burge, 'Individualism and the Mental', in *Midwest Studies in Philosophy*, iv (1979).

* **التفريد.** تحديد ما يشكل فردا، أي واحد الشيء. مبادئ التفريد هي المبادئ التي يتم عبرها تمييز الأشياء، عادة الأنواع، إلى أفراد، غالبا في زمن معطى بعينه. مبدأ *العدّ الوحيد الذي يطرحه الحد *التصنيفي «ف» هو في العادة المبدأ الذي يستخدم لتمييز ف واحدة (طاولة، شجرة، أو شخص مثلا) عن أخرى في وقت واحد، في مقابل القيام بذلك عبر فترات من الزمن. وفق ذلك، تقابل مبادئ التفريد أحيانا مع مبادئ *الهوية المعنية بالعدّ وبكون الشيء نفس الـ ف خلال فترة من الزمن.

حين لايكون هناك مبدأ مفرد لتحديد عدد السينات الموجودة في زمن ما، يمكن القول باستحالة تفريد السينات. وفق هذا لا سبيل لتفريد «الموضوعات» بوصفها كذلك. وفي حين يمكن تفريد طيور الدودو وخنازير الأرض، فإن هذا لا يصدق على نظائرها السلبية التي تطرح في بعض السياقات. على افتراض وجود لا - دودو أنى ما لم يكن هناك دودو، لا سبيل لتفريد اللا - دودو، وهذا يساعد في تفسير لماذا لا تعد كائنات على قدم المساواة مع الدودو.

س.و.

*الأشياء.

P.F. Srawson, *Individuals* (London, 1959).

S.Wolfram, *Philosophical Logic* (London, 1989), ch. 6.2.

* **فرجسون، آدم (1723–1816).** أقبل من برشاير، درس في سينت أندروز، وشغل عدة مناصب في ادنبره، وحظي بشهرة عالمية بسبب كتابه *Essays on the History of Civil Society* (1767) (ed. and intr. D. Forbes, Edinburgh, 1966). يعارض هذا الكتاب بطريقة متطرفة تخمينات في الأصول والتطورات البشرية، في صالح حقائق معروفة وشواهد تاريخية. في مسح شامل للانتقال من الهمجية إلى الحضارة، يصف فرجسون *الكائن البشري بأنه «حيوان تقدمي»، عرضة لفساد الترف، ويجمع بين الروح الجماعية والميل نحو الحرب. في فلسفته الأخلاقية، يعرض فرجسون الإنسان «كما يجب أن يكون»، لا كما هو. عنده كل الفضائل خيّرة. يختلف أيضا مع نفعية هيوم ونظرية سمث في التعاطف الأخلاقي؛ يمكن للتعاطف أن يوضع في موضع لا يناسبه. تشكل الهيلجلية والماركسية إبطالا لفكرته التي تقر أن *التقدم الاجتماعي طبيعي لكنه ليس محتما ولا محصنا ضد التغيير.

ف.هـ.

* **فرد، ميشيل (1940–).** أستاذ تاريخ الفلسفة في جامعة اكسفورد. هو مؤرخ للفلسفة القديمة يعي تماما التمييز المنهجي بين كتابة تاريخ الفلسفة وكتابة تاريخ الفلسفة بوصفه فلسفة. يستلزم نهجه موضعة النصوص القديمة في شبكة سببية ضمن «تواريخ» فروع معرفية أخرى: الطب، القانون، الدين، السياسة، مثلا، وهو يحاول عرض الإشكاليات الفلسفية التي تم تصورها وتناولها من قبل الأقدمين أنفسهم. يثير أول كتبه، *Pradikation und Existenzaussage* (1967)، جدلا حول محاورة أفلاطون Sophist. أما كتابه *Die Stoische Logic* (1976) فيطرح سبلا جديدة في فهم منطق الرواقية. اشترك مع جنثر باتزج في ترجمة كتاب أرسطو *Metaphysics Z* (1988) إلى الألمانية وفي كتابة حاشية عليه، كما أنه ألّف العديد من المقالات، جمع بشكل مفيد بعضا منها في *Essays in Ancient Philosophy* (1987).

س.ب.

* **الفرض.** تخمين، أو حدس يطرح بوصفه حلا ممكنا لإشكالية، يتطلب المزيد من التقصي و*التجربة. لا غنى عن الفروض للتفكير البشري، وهو مستخدم من قبل الجميع، من المخبر السري (شرلوك هولمز) إلى الميتافيزيقي. يؤسس الفرض قاعدة مذهب مؤثر في المنهج العلمي (*المنهج الفرضي - الاستنباطي)، يرتبط بشكل وثيق بزعم يعزى إلى بوبر مفاده أن *النظريات العلمية فروض امبيريقية وتظل هكذا بصرف النظر عن نجاحها في مقاومة محاولات دحضها.

أي.بل.

*الشاهد.

Larry Laudan, *Science and Hypthesis* (Dordrecht, 1981).

* **فرض الأخلاقيات.** الرؤية التي تقر أنه يتوجب فرض الأخلاقيات عبر القانون الجنائي.

استغرقت عملية فك ارتباط المبادئ التي تتميز

بأخلاقيتها عن المبادئ التشريعية عدة قرون وهي تظل موضع جدل مستمر. فضلا عن ذلك، حتى أولئك الذين يجوّزون إمكان تحديد كل من القانون والأخلاقيات بشكل مستقل قد يجادلون بخصوص القدر الذي يتوجب عنده توظيف القانون في تنفيذ الأخلاق. بيّن أنه على الجميع إقرار أن ثمة قواعد أخلاقية يتوجب فرضها، كتلك التي تمنع القتل غير المبرر والاعتداء والسرقة والغش، وتلك التي تحمي القصّر من الاستغلال. ولكن هل يتعين إقحام القانون في مسائل من قبيل الدعارة و*الجنسية المثلية؟ بمقدور الذين يقرون هذا أن يجادلوا بأنه للمجتمع أن يوظف القانون في الحفاظ على الأخلاق بالطريقة نفسها التي يوظف بها القانون في حماية أي شيء آخر يرتهن وجود المجتمع به.

يطرح رجل قانون القرن التاسع عشر السير جيمس فتزجيمس هذا المذهب في صورة متطرفة، حيث يجادل أن فرض الأخلاق عمل صالح في ذاته، كما يطرحه اللورد باترك دفلن في صورة أكثر اعتدالا، حيث يجادل أن فرض الأخلاق عمل صالح بوصفه وسيلة لأن الأخلاق ملاط المجتمع. المذهب المعارض طرحه ج. س. مل في القرن التاسع عشر وه.ل.أي. هير في القرن العشرين، حيث يجادلان بأنه يتعين ألا يستخدم القانون إلا في حماية الأفراد من تعرضهم لأذى يمكن إقامة الدليل عليه من قبل الآخرين، وأن أي توظيف أكثر شمولية للقانون الجنائي أبوية قانونية لا مبرر لها. لقد استمر الجدل حتى العقد الأخير من القرن العشرين حول قضايا من قبيل قانونية تعاطي الحشيش والرقابة.

ر.ص.د.

*التحرر؛ العامة، الأخلاقيات؛ العام - الخاص، تمييز.

Patrick Devlin, *The Enforcement of Morals* (Oxford, 1965).

H.L.A. Hare, *Law, Liberty and Morality* (Oxford, 1963).

*** الفرضي - الاستنباطي، النهج.** النظرية في العلم إقرار (أو *فرض) عام يمكن أن نشتق منه استدلالات مفردة. هكذا نستطيع أن نشتق من «لكل الكواكب مدارات أهليليجية»، وفق المعلومة التي تقر أن المريخ كوكب، أن المريخ يحتاز على مدار إهليلجي. آنذاك يمكن اعتبار الملاحظات (هنا، ملاحظة مدار المريخ) أدلة على ذلك الفرض أو دحضا له.

في هذا القرن، ارتأى كارل بوبر والعديد من الفلاسفة الآخرين أن لب العلم إنما يتعين في تطوير ما يسمى المنهج الفرضي - الاستنباطي. ثمة نتيجة سيئة الحظ تترتب عن هذه الرؤية تعينت في التركيز على العلاقة الصورية بين النظريات والإقرارات التي تلزم عنها. وفق ذلك، ثمة عوز في الاهتمام بالعلاقات القائمة بين النظريات والممارسات العملية، الشاهدية والتجريبية، التي تنبثق تلك النظريات عنها، رغم أن اختبار النظرية عمليا يعد أكثر تركيبا مما يقترحه النهج الفرضي - الاستنباطي.

أي.أوهـ.

*بيكون.

E. Nagel, *The Structure of Science* (London, 1961).

*** الفرضية، نظرية.** طور الفلاسفة الوسيطون نظرية في نهاية القرن الثاني عشر لتحديد *المشار إليه من قبل الحد في مختلف السياقات القضوية. للحد فرضية شخصية حين يستخدم للحديث عما يدل عليه، مثال «أسد» في «إنها تطعم الأسد الآن»؛ وله فرضية مادية حين يستخدم بشكل ذاتي للحديث عن الكتابة أو النطق، كما في «أسد بها ثلاثة حروف»؛ وله فرضية صورية حين يقوم مقام مفهوم *كلي، كما في «الأسد نوع». يحدد أسلوب الفرضية الشخصية عدد الأشياء التي يستخدم الحد للحديث عنها: إما واحد بالضبط (الفرضية المتفردة) أو على الأقل واحد (الفرضية المحددة)؛ في الحالة الأخيرة، إما كل الحالات عينية (الفرضية التوزيعية) أو متعددة (الفرضية غير التوزيعية). استخدمت نظرية الفرضية لتصنيف العلاقات الاستدلالية وتفسيرها ضمن الجمل، وقد كانت جزءا مهما من النظريات الوسيطة في *الصدق، *التكميم، *الاستلزام المحكم، و*الأغلوطة.

ب.ك.

*المنطق، تاريخ.

Peter King, *Jean Buridan's Logic: The Treatise on Supposition and the Tratise on Consequences, Synthese Historical Library*, xxvii (Dordecht, 1985).

*** الفراغ.** كان هذا المصطلح (اليوناني *kenon* واللاتيني *vacuum*) مصطلحا في الفن في فلسفة الطبيعة القديمة، وقد استخدم للإشارة حصرا للمكان أو الامتداد الخالي. غير أن بعض الفلاسفة (خصوصا أرسطو وربما أفلاطون) ينكرون الفكرة بوصفها متناقضة. آخرون (الرواقيون) ينوطون بها دورا هامشيا في الأنطولوجيا: إنها تمكّنهم من افتراض كون محدود، حيث يوفر الفراغ الخارجي ظرفا محددا. يشكل الفراغ عند ذريي وأبيقوري القرن الخامس مكونا أساسيا في الأنطولوجيا. لقد استخدموا الفكرة لتوكيد إمكان كون

يشتمل على أشياء كثيرة يطرأ عليها التغير: يؤثر الفراغ في الفصل بين الأشياء، وفي التمييز بين وضع فعلي عن تاليه غير الموجود. أيضا استخدمت المناسبة التفسيرية لهذه الأنطولوجيا، خصوصا عند الأبيقوريين، في إبراز المترتبات الأخلاقية لنزعتهم المادية. بحسبان أن البديل الوحيد للشيء الموجود هو المكان الخالي، استبعد إمكان البقاء في شكل *نفس لامادية.

جي.د.ج.إي.

*الذرية؛ الأبيقورية.

ثمة مسح شامل ثاقب للفراغ والمفاهيم المتعلقة في فلسفة الطبيعة القديمة في:

R.R.K. Sorabji, *Time, Creation and the Continuum* (London, 1983).

* **المفرغة، الدائرة.** برهان يفترض نتيجته بوصفها مقدمة (*المصادرة على المطلوب)، أو تعريف تعبير عبر نفسه. يجادل رسل بأن ثمة مفارقات في أسس الرياضيات - مثال مفارقة فئة كل الفئات التي لا تنتمي لنفسها - ترتهن بنوع من الدائرية المفرغة، تخترق مبدأ «ما يتضمن كل المجموعة محتم ألا يكون عنصرا فيها».

م.سي.

*المفرغة، مبدأ الدائرة.

* **المفرغة، مبدأ الدائرة.** ناصره في البداية بوانكاريه عام 1906 بوصفه تشخيصا لتناقضات تواجه المنطقانية. مفاد الفكرة الأساسية أن هناك دائرة مفرغة إذا قمنا، في تعريف موضوع من نوع ما، بالتكميم على مواضيع من النوع نفسه. التعاريف التي تختص بهذه الخاصية تسمى «لاحملية»، والأخرى «حملية». (مثال ذلك، فئة كل الأعداد الطبيعية تعرّف عادة بأنها أصغر فئة تشتمل على الصفر وتشتمل على تال كل ما تتضمنه. غير أن هذا التعريف لاحملي، لأن «أصغر» فئة من هذا القبيل تعني الفئة التي هي فئة جزئية من كل مثل تلك الفئات). يزعم رسل أنه أسس نظريته في *الأنماط على هذا المبدأ، غير أنه يمكن بالكاد تبين هذا الزعم. لاحظ جودل أنه من وجهة نظر أفلاطونية لا تثريب ضرورة على التعاريف اللاحملية، رغم أنه يتوجب أن تكون موضع شك أنصار التصورية، الذين يرون أن المواضيع المجردة لا توجد إلا نتيجة تشكيلاتنا.

د.ب.

*الحملية، النظريات؛ البنائية؛ اللاحملي، التعريف.

K. Godel, "Russell's Mathematical Logic", in P.A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Bertrand Russell* (Evanston, Ill., 1944).

B. Russell, "Mathematical Logic as Based on the Theory of Types", in R.C. Marsh (ed.), *Logic and Knowledge* (London, 1956).

* **فرفوريوس (حوالى 232-حوالى 305).** فرفوريوس مالكوس، فيلسوف يوناني، محرر أعمال أفلوطين. نشأ في تاير، ودرس في أثينا منذ عام 263 على يد أفلوطين في روما. بقي حوالى عشرين من كتبه العديدة، أو أجزاء منها، منها *Against the Christian* (أجزاء)، *Lives of Pythagoras and Plotinus*، شروحات على هوميروس، وعلى كتاب أفلاطون *Timaeus* (أجزاء)، وكتاب أرسطو *Categories*، وكتاب بطليموس *Harmonica*، فضلا عن مقدمة قصيرة *(Eisagoge)* لكتاب أرسطو سالف الذكر ما لبث أن أصبحت كتابا تدريسيا أساسيا وظلت كذلك لفترة طويلة. ما يسمى بشجرة فرفوريوس تتبع نوعا ما (عادة الإنسان) من *(summum genus)* (جوهره) عبر علاماته الفاصلة (مثال أنه مادي) وتفضي إلى أجناس متفرعة متتابعة (مثال الجسم).

سي.أي.ك.

*الأفلطونية المحدثة؛ النوع والجنس.

A. Smith, *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition* (The Hague, 1974).

* **المفارقات.** ثمة مداخل متعددة منفصلة في هذا العمل تختص بمفارقات بعينها. هل ثمة ملمح مشترك يشير إليه هذا المصطلح؟ جزء من هذا الملمح سوف يتعين في فكرة التعارض.

وفق إحدى التأويلات، «المفارقة» «إقرار يعارض رأيا سائدا». هكذا نجد من بين المفاراقات السقراطية ملاحظة أنه لا أحد يرتكب الفعل الشائن وهو يدري ما يقوم به، الأمر الذي يتعارض مع الرأي السائد الذي يقر أن الناس يقومون بأشياء يعلمون أنه يتوجب عليهم تنكبها. هنا تعرض «المفارقة» تحديا فلسفيا جادا للرأي السائد.

وفق استخدام مختلف، تتميز «المفارقة» *بالمتناقضة، التي لا تسري على إقرار يعارض بل على التعارض نفسه، حيث هو تعارض بين ما يعد (أو عدّ) حقائق أساسية. مثال ذلك، يقر كانت أن كل متناقضة إنما تنشأ بين مبادئ أساسية مقحمة في الاستدلال بخصوص الزمان والمكان. من هذه المبادئ يمكن طرح برهان جيد على وجوب أن يكون العالم متناهيا، لكنها تفضي بالقدر نفسه إلى برهان جيد على أنه يستحيل

على العالم أن يكون متناهيا، وأنه محتم أن يكون لامتناهيا.

تشير «المتناقضة» إلى ملمح مختلف عن ذلك الذي تشير إليه «المفارقة» وفق استخدامها الأول، غير أن «المفارقة» غالبا ما تستخدم وفق تلك الدلالة أيضا. عادة ما نجد الفيلسوف يسمى الحالة بالمفارقة في حين يسميها آخر بالمتناقضة. بقدر ما يكون عدم تعارض المبادئ المعطاة رأيا سائدا، فإن إقرار أنها تتعارض سوف يكون مناوئا لذلك الرأي ومفارقيا بالمعنى الأول. لكن هذا لا يرد هذا الاستخدام الأخير إلى الأول. إنهما يشيران إلى ملمحين مختلفين.

ثمة استخدام ثالث تشير بموجبه «المفارقة» إلى تعارض في معايير التصنيف. يمكن أن تعد الظاهرة مفارقية حين تستعصي على التصنيف لا بسبب عوز معلومات عنها، ولكن لأن المعلومات تظهر تعارضا في معايير التصنيف لم تسبق ملاحظته. «النوم المفارقي» (نوم REM) يتسم بملامح ظن لفترة أنها تميز حالة الصحو. أيضا تتضمن مفارقات فيزياء الكم ظواهر الضوء التي تعرض في آن خصائص موجية وجزيئية. إذا اعتبرت المعايير مبادئ أساسية، يمكن رد هذا التأويل إلى قراءة «المتناقضة». غير أن ملمح تضمن إشكالية تصنيفية جديرة بالعناية.

قد يُبقي استخدام مصطلح «مفارقة» على ما يسمى مفارقيا والمقصود من تسميته كذلك هو وضعه غير الواضح. إن هذا لا يرجع فحسب إلى أن عدم الوضوح الناجم عن عدم تحديد أي الدلالات الثلاث السابقة هو المقصود. قد يكون هناك خلاف حول ما يحدث التعارض فيما بينه. مثال ذلك، يقال أحيانا إن متناقضة كانت تستدعي رفض قانون الوسط المرفوع: العالم ليس متناهيا وليس لامتناهيا. آخرون سوف يجادلون بأنه ليس من الضروري إطلاقا الرد على هذه الطريقة. مفاد فكرة كانت أنه ليس هناك عالم بوصفه كلا مكتملاً. يمكن التعبير عن هذا بالقول إن كلا من الزعم بأن العالم المكتمل متناه والزعم بأن العالم المكتمل ليس متناهيا باطل لأنه ليس ثمة عالم من هذا القبيل أصلا. هذا يتسق تماما مع القانون الذي يقر أنه بالنسبة لكل قضية، محتم أن تصدق أو يصدق سلبها. سلب «العالم بوصفه كلا مكتملاً متناه» ليس «العالم بوصفه كلا مكتملاً لامتناهيا»، بل «إما أنه ليس هناك شيء يتصف بأنه عالم يشكل كلا مكتملاً، أو أن هناك مثل هذا الشيء لكنه ليس متناهيا». ثمة بديل آخر يتعين في التشكيك في جودة أحد برهاني كانت أو كليهما على طرفي متناقضته، دون التشكيل في المبادئ المنطقية العامة.

لدينا هنا اختلاف حول هوية القوانين الأساسية التي يحدث التعارض بينها بحيث تكوّن مجموعة متناقضة. وبالطبع، أنى ما تعارضت مجموعة من المزاعم، فإن إضافة أية مزاعم أخرى سوف يفضي إلى مجموعة أكبر تظل في حال تعارض. «س وليس س» مجموعة متعارضة، وإضافة أي زعم آخر، ص، سوف يفضي إلى «س وليس س وص» التي تظل في حال تعارض. قد لا تكون ص هي المسؤولة عن التعارض - أي أنها ليست طرفا فعليا في التعارض المنتمي إلى ترويسة المتعارض. يرغب الجانب المنطقي - التعديلي في اعتبار قانون الوسط المرفوع متعارضا في متناقضة كانت ومن ثم فإنه يعتبر رفضه سبيلا للخلاص من التعارض. في المقابل، يرفض الجانب المنطقي - التقليدي اعتبار ذلك الإمكان ويقوم بتحديد متعارضات أخرى لم ينتبه إليها. سوف يقر أنه في كل حالات التعارض المنطقي، نخلط حين نقوم بتوجيه اللوم إلى القوانين المنطقية، كونها أساسية لفكرة التعارض المنطقي. في غيار فهم حدسي على الأقل للقوانين المنطقية، سوف يستحيل ملاحظة وجود أي تعارض منطقي. إنها حقائق ضرورية لا غنى عنها في الاستدلال السليم تسمو على التعارضات التي تمكننا من تحديدها.

قد يرد أشياع التعديلية من الفلاسفة بأنه بالإمكان إحداث بعض التغييرات في المنطق دون فقد أساس تصنيف بعض مجاميع المزاعم بوصفها متسقة أو غير متسقة منطقيا. إنهم يستطيعون تحديد الكثير من المرشحات المبجلات «للأنساق المنطقية البديلة». غير أنه من المهم أن نسأل عما إذا كانت هذه البدائل تطرح بوصفها معايير تعارض قابلة للتطبيق العام دون أن تقع تحت طائلته. إن هذا لا يعني أنه من المقبول افتراض وجود مثل هذه المعايير وإغفال الرؤية التي تقر أن كل زعم منها كان قابل للتعديل، وأنه ليس هناك زعم بمنأى عن التعارض. غير أن أهمية حالات عزو «المفارقة» أو «المتناقضة» ترتهن غالبا بكيفية فهم فكرة «التعارض» المتضمنة في تلك العبارات.

يمكن توضيح هذا باعتبار إحدى أشهر المفارقات الفلسفية. ما يمكن تسميته «تنويعة» يتضمن الجملة س: «الجملة س ليست صادقة». من ضمن المبادئ المرشحة الجيدة لكي تكون مبدأ أساسيا بخصوص الصدق المبدأ الذي يقر أن الجملة تصدق إذا وفقط إذا كان ما تقوله حقيقة. (وهذا يشير إلى «كل ما تقوله». [«2+2= 4»

و«2+2= 5»] لا تعد صادقة لمجرد أنها تقر أن 2+2= 4.) هب إذن أننا افترضنا أن ما تقره الجملة س، كل ما تقره، مقر في الزعم بأن س ليست صادقة. إن هذا الزعم يصدق إذا لم تكن س صادقة، ولا يصدق إذا كانت س صادقة. لكن هذا يستلزم أن س صادقة إذا وفقط إذا لم تكن صادقة، وهذا تناقض.

والآن، ما المفارقة؟ ما الذي يتوجب اعتبارهما متعارضين هنا؟ سوف يعتبر عالم المنطق التقليدي المبادئ المنطقية محصنة من اللوم على إثارة المتاعب. فما المتعارضان إذن؟ تقر إحدى الإجابات المتسقة مع النهج التقليدي أنه من السائد والطبيعي أن نفترض أن ما تقره س يمكن إقراره ببساطة عبر اقتباس الجملة س، مباشرة أو بشكل غير مباشر. الزعم ببطلان هذا الافتراض يتعارض إذن مع رأي معدل وهو بهذا المعنى مفارقي - غير أنه تصادف أن صدق على الوضع رغم ذلك. افتراض العكس، أن كل ما تقره س هو أن الجملة س ليست صادقة، يفضي إلى تناقض وفق قواعد المنطق التقليدية.

لم تكن هذه الاستجابة الأكثر شهرة «للمفارقة». الأكثر سوادا أن يتخذ رد الفعل منحى تعديليا. غير أنه من الملائم أن نتساءل آنذاك: ما الذي يتوجب اعتباره المفارقة؟

يبيوليدس الميجاري، أحد شراح مفارقة الكاذب المبكرين، طرح فعلا صيغته في شكل إقرار - «إنني أكذب الآن». ولكن هل كان هذا إقرارا معارضا للرأي السائد؟ لقدر أراد التعريض بالعقلانية عبر تبيان أن معاييرها الأساسية في الاستدلال تفضي بذاتها إلى ما تنكره هذه المعايير - وهذا تناقض. التناقض المشتق قد يكون معارضا للعقل، لكنه مشتق أيضا وفق سننه.

لم يكن إقرار يبيوليدس ولا الجملة س مما يعارض الرأي السائد، بل كانت محاولة تحديد قيم هاتين الجملتين هي ما أثار التعارض. بقدر ما نستطيع اشتقاق تناقض من «اعترافنا الكامل» بما تقوله س وفق قواعد المنطق التقليدي، فإن لدينا تعارضا مرشحا لأن يكون «متناقضة». الاستجابات المعاصرة الأكثر شيوعا لهذه الإشكالية تعتبرها كذلك، متناقضة تستدعي فرض قيود على المبادئ المنطقية الكلاسيكية.

يقر أشهر القيود أنه ليس هناك شيء اسمه الصدق بشكل مطلق - بل هناك صدق في مستوى ما، حيث يشكل القول بأن زعما ليس صادقا على المستوى ن زعما على المستوى ن +1 لا تنطبق عليه عبارة «صادق على المستوى ن» بشكل يحتاز على معنى. لا تتأتى صياغة هذا عبر لغة طبيعية غير مقيدة دون إبطال لمفعولها. ب: «الجملة ب ليست صادقة على أي مستوى» سوف تثير إشكالية ما لم نضع قيودا على ما يسمح لنا قوله. هكذا يُنكر اقتدارنا على الحديث بطريقة تحتاز على معنى عن «الصدق - على - مستوى - أو - آخر». غير أن مثل هذا الإنكار مناف للعقل. إذا كان «الصدق بشكل مطلق» لا يحتاز على معنى فإن «لا شيء من قبيل الصدق بشكل مطلق» يعوزها المعنى، تماما كما أن «ليس هناك هراء» يعوزها المعنى. حقيقة أن الأولى لا يعوزها المعنى تقترح أنها ليست صادقة، أن استجابة نظرية المستويات تشترط إنكار حتى وجود مبادئ عامة عن الصدق تفضي إلى تناقض. لن تكون «القوانين الكلية» باطلة ولا متعارضة بل سوف تكون «هراء» - و«الهراء» ليس مرشحا لأن يشكل تناقضا منطقيا.

يمكن تفادي هذا النقد عبر اتخاذ موقف اسمي. لن ننكر وجود الصدق المطلق بل نقر إنه من المرجح أن يفضي الاستخدام التقليدي لكلمة «صادق»، دون إشارة صريحة أو مستترة إلى مستويات، بصاحبه إلى تناقضات. سوف تكون «القوانين الكلية» جملا بعينها من نوع اكتشفنا أنه لم يعد مفيدا، غير أنه يظل أمر تمييزه عن «الهراء» ميسورا.

غير أن هذا لا يفسر على نحو مرض لماذا يتوجب تنكب التناقضات المزعومة الخاصة «بالصدق» المجرد. تقر الإجابة التقليدية أنه يستحيل على نحو مطلق، على نحو كلي، في كل اللغات الممكنة، أن يصدق التناقض. إنه لا سبيل للسماح بهذا وفق النهج «الاسمي» بقدر ما لا يسمح به وفق النهج التعديلي. إنه يتم التخلي عن كلية المعايير المنطقية وفق هذا النهج، الأمر الذي يحرم «التناقضات» من أهمية الإشكالية.

ثمة نهج أكثر حداثة في مقاربة مفارقة الكاذب يعتبر معايير الصدق والبطلان نتيجة طبيعية. الحكم بأن المفارقة صادقة يستوفي معيار الحكم بأنها باطلة؛ يستوفي هذا الاكتشاف معيار اكتشاف أنها صادقة؛ وهكذا إلى ما لانهاية. في حين تحصل جمل أخرى على تحديد قيمة صدقية ثابتة، تتذبذب بعض الجمل التي تشير إلى ذاتها على نحو غير محدد. يمكن عوز تأويلات متنوعة لمثل هذه المعطيات، من ضمنها تحديد «قيم» مغايرة للزوجين صادق/باطل. يمكن لأنماط «التقويم» الناتجة عن قواعد متنوعة أن تشكل موضعا مهما لدراسة الرياضيات. الأمر يشبه قيام عالم نفساني بتصنيف أنماط الشخصية «المفارقية»، علاقات الحب -

الكره، التفاعلات الشخصية الرابطة الثنائية أو المتعددة، الذين يعانون من الكآبة، الخ.، من منظور منعزل.

ليس بالمقدور اعتبار قوانين المنطق قابلة للتطبيق دون إغفال الشمولية التي تعد ضرورية لهويتها. إذا اكتشفنا أن زعما ما صادق، ثم وجدنا أنه باطل، ثم صادق، وهكذ على نحو مستمر، فإما أن نصف هذه «الاكتشافات» بأنها مخطئة، أو بأنها لا تتعلق بالزعم نفسه.

غير أن مناهض الرؤية التقليدية قد لا يستطيع أن يعنى بكيفية تطبيق القوانين الكلاسيكية. ربما جعلته المفارقات والمتناقضات يتخلى عن الاعتقاد بوجود أية رؤية ملزمة نظريا أو أية مبادئ أساسية تتعارض مع نوع منطقي مميز يتوجب على التفكير السليم حلها. بمقدوره أن يتفق مع التقليديين على أنه في غياب المبادئ المنطقية الشاملة والضرورية على نحو مطلق ليست هناك قاعدة لتحديد الاستجابة الصحيحة للمفارقة أو المتناقضة، لكنه قد يستنتج من ذلك حكما مغايرا. قد تشبه استجابة من يقلقهم أمر المفارقة استجابة المحلل النفساني الذي يحاول تخفيف الضغوط النفسية التي تواجه مريضه ليس بالإجابة عن أسئلته، بل بتغيير موقفه منها.

يوضح هذا النزاع حول ذات هوية النزاع وطبيعته كيف أننا قد نواجه في حالة المفارقة صعوبة بالغة في إنجاز اتفاق حول الوصف الصحيح للإشكالية. قد لا يتضح ما إذا كان الزعم يتنزل منزلة تجعل إنكاره ذا مغزى، أو ما إذا كان «القانون» أساسيا حقيقة. يتسق تماما مع المنطق التقليدي أن نعتبر الاختلاف في الرأي اختلافا صحيا بل حتى رغيبة. غير أن الذين يودون فضلا عن ذلك ألا يتقيدوا بفكرة أنه يتوجب على أحد أطراف التناقض أن يكون مخطئا لن يرضوا بذلك. إن حالات المفارقة تثير أسئلة عامة تتعلق بالمنهج والمبدأ، وهذا هو أحد الأسباب التي جعلت هذا الموضوع مهما للفلسفة.

جي.سي.

John Buridan, *Sophism on Meaning and Truth*, tr.Theodore Kermit (New York,1966).

James Cargile, *Paradoxes* (Cambridge, 1979).

Robert L. Martin (ed.), *Recent Essays on Truth and the Lier Paradoxes* (Oxford, 1984).

W.V. Quine, The Ways of Paradoxes (New York, 1966).

Bertrand Russell, "Mathematical Logic as Based on the Theory of Types', in *Logic and Knowledge* (London, 1956).

*** المفارقات المنطقية.** يرى ف. ب. رامزي أن «التناقضات المعروفة الخاصة بنظرية المجموعات... تنتمي إلى فئتين متمايزتين». تشتمل الفئة الأولى على «حدود منطقية ورياضية فحسب» وقد سميت من قبل الكثيرين «بالمفارقات المنطقية»، في حين لا يتسنى صياغة الفئة الثانية بالإشارة فحسب إلى حدود منطقية، «وهي تشير إلى فكر، لغة، أو رموز ليست صورية بل امبيريقية». يرى رامزي أيضا أن «مفارقات الفئة الثانية «قد لا تكون راجعة إلى منطق أو رياضيات خاطئة بل إلى أفكار خاطئة تتعلق بالفكر أواللغة»، وفي هذه الحالة «فإنها ليست متعلقة بالرياضيات أو المنطق، إذا كنا نعني «بالمنطق» نسقا رمزيا، رغم أنها سوف تكون متعلقة بطبيعة الحال بالمنطق بمعنى تحليل الفكر. الذين يذهبون مذهب رامزي يسمون الفئة الثانية «المفارقات الدلالية».

كل أمثلة رامزي، باستثناء مثال واحد، مستقاة من *Principia Mathematica*، حيث أوردها تحت عنوان «تناقضات أزعجت المنطق الرياضي». الأمثلة التي يسميها «منطقية» هي مفارقة رسل، مفارقة بيورالي - فورتي، ومفارقة العلاقة القائمة بين «علاقتين حيث لا تتعلق الواحدة منهما بعلاقتها مع الأخرى». الامثلة التي تسمى «بالدلالية» (من قبيل ما يقبل هذا التمييز) هي مفارقة الكاذب، مفارقة بيري، مفارقة كونج الخاصة بأصغر عدد ترتيبي غير قابل للتعريف، مفارقة رتشارد، ومفارقة جريلنج (وهذه هي المفارقة التي لم تأت *Principia Mathematica* على ذكرها).

يتوجب اعتبار تمييز رامزي مثيرا للجدل. دلالتاه البديلتان «لمنطق» - «نسق رمزي»، و«تحليل الفكر» - لا تستبعد الأنساق الرمزية غير المنطقية أو علم النفس، وعلى أي حال فإن الواحدة منهما لا تستبعد الأخرى. إن حق مفاهيم الإشارة أو التعريف أو الصدق في الانتماء إلى المنطق لا يقل عن حق مفهوم الفئة. بيّن أن هذا هو مقصد مؤلفا *Principia Mathematica* إذ حاولا السماح لتلك الحدود بأن ترد في لغتهما المثالية في حين وضعا في الوقت نفسه قواعد تحول دون إمكان اشتقاق التناقضات المصاغة عبر مثل هذه الحدود ضمن نسقهما.

ينشأ باعث لتمييز رامزي عن حقيقة أن ***Principia Mathematica*** تعرض، بغية السماح للحدود «الدلالية» وتجنب التناقضات، ما يعرف بنظرية الأنماط «المتشعبة» (في مقابل «البسيطة»). في النظرية البسيطة، يعد كل من «س جنرال» و«يختص س بكل خصائص الجنرال

العظيم» من النمط 1، الذي هو نمط أعلى بدرجة واحدة من نمط الأشياء (الأفراد) التي ينطبقان عليها. غير أن الدالة الأخيرة مركبة عبر تكميم الدالة «س خاصية للجنرال العظيم» التي تعد وفق النظرية البسيطة من النمط 2. هذه الحقيقة الخاصة بالاشتقاق حقيقة مهمة نسب لتناول *Principia Mathematica* للمفارقات «الدلالية». الدوال لا ترتب ببساطة عبر ترتيب حدودها بل بترتيب حدود «المصفوفات» التي تشتق منها الدوال. (المصفوفات، على وجه التقريب، هي ما يتبقى حين تحذف المكممات من الصياغة.) الهرمية المشتعبة للتراتيب هي أساس قاعدة تشترط أنه لا يسمح للقضية ذات الترتيب ن إلا بالمتغيرات الظاهرة ذات الترتيب ن+1. هذه قاعدة أكثر تقييدا من قاعدة النمط البسيط التي تقر أن الدالة القضوية ذات النمط ن تحدد فئة عناصرها من النمط ن ـ 1. القاعدة البسيطة تجعل «خاصية للفرد أ» ممثلة لخاصية من النمط 2 حالاتها العينية خصائص لـ أ من النمط 2. غير أن القاعدة المتشعبة لا تجيز تلك العبارة وتعطينا عوضا عن ذلك هرمية لامتناهية من الخصائص: «خصائص لـ أ من الرتبة الأولى»، «خصائص لـ أ من الرتبة الثانية»، وهكذا. هذا مقيد إلى حد يستبعد تعريف أقل حد أعلى لفئة الأعداد الحقيقية. تتعين استجابة *Principia* في «مبدأ القابلية للإنقاص» التي تضمن أنه بالنسبة لكل دالة لـ أ من هذا القبيل في الهرمية اللامتناهية، ثمة دالة تنتمي للترتيب الأول تتكافأ معها ماصدقيا.

يجادل رامزي بأن هذا المبدأ مناف للعقل وغير ضروري إذا كانت Principia مقتصرة على حدود نظرية الفئات وهذا هو كل ما هو مطلوب منها نسبة إلى مهمتها الأساسية الخاصة بتأسيس الرياضيات. لقد كانت هذه فكرة شائعة، أما الآن فإن نظرية الأنماط البسيطة هي التي تشكل الموضع الأرجح لنقاش منظّري الفئات. لا تثريب على ذلك، لكنه سوف يكون من سوء الحظ اعتبار النجاح في تبسيط نظرية في الفئات أساسا شاملا للتمييز بين «المنطقي» و«الدلالي».

جي.سي.

F.P. Ramsy, "The Foundations of Mathematics", in *The Foundations of Mathematics and Other Logical Essays*, ed. R.B. Braithwaite (London, 1945).

Bertrand Russell and Alfred North Whitehead, "Introduction to the Second Edition", in *Principia Mathematica* (Cambridge, 1962).

*** الفرنسية، الفلسفة.** رغم أن الارتيابية الأدبية عند فرانسوا رابليه (1494-1553) وميشيل مونتاني (1533-1592) تعبر عن فكر يعد جزئيا فلسفيا، فإن ديكارت هو أول الفلاسفة الفرنسيين، إذ لم يحاول أحد قبله حل الإشكاليات الفلسفية بطريقة منظومية وكتب النتائج التي خلص إليها بالفرنسية. ثمة من يعتبر محقا أن الفلسفة الفرنسية منذ عهد ديكارت سلسلة من محاولات الدفاع عن *الديكارتية وتقويضها، غير أنه من الأفضل اعتبارها تتأرجح بين التفاؤلية والتشاؤمية بخصوص قدرات العقل. قد نجادل بأن تمييز بسكال الشهير بين خطأين، إنكار العقل وعدم تجويز ما عداه، لا يسري بطريقة مناسبة على أي شيء قدر مايسري على الفلسفة الفرنسية خلال قرونها الأربعة.

في القرن السابع عشر تعرضت التفاؤلية الديكارتية بخصوص الدور الميتافيزيقي الذي يقوم به العقل إلى نوعين من الانتقادات: واحد ميتافيزيقي ولاهوتي والآخر امبيريقي. لقد أقر بليس بسكال أن المعرفة الميتافيزيقية واللاهوتية التي يزعم اكتسابها عبر ممارسة العقل ناقصة أساسا، وأن ثمة حاجة إلى القيام بقفزة إيمانية غير عقلانية. في المقابل، أقر بيير جاسندي (1592-1655) ضد ديكارت المبدأ الامبيريقي الذي يؤكد أن ممارسة الحس أفضل مرشد لطبيعة الواقع وأن الدور الصحيح المنوط بالعقل إنما يقتصر على الاستدلال من اكتشافات الخبرة الحسية.

رغم أن *تنويرية القرن الثامن عشر كانت تكن احتراما امبيريقيا للعلوم الطبيعية وعلم الأنثروبولوجية الاجتماعية الذي شهد آنذاك فترة ازدهار (كما يستبان مثلا في أعمال فولتير، هولباخ، لا متر، مونتسكو، وكونديلاك)، فإنها تشكل عودة إلى التفاؤلية بخصوص قدرات العقل، ليس توظيفه ميتافيزيقيا هذه المرة، بل عبر إناطة دور طبائعي وإنساني. إن *Encyclopedie* التي أنجزها ديديرو وآلمبرت إنما تركن على المبدأ التفاؤلي الذي يقر أنه ليس هناك جانب في الواقع يحتجب عن البحث البشري. استخدام الحواس ضروري بذاته، وكذا شأن استخدام العقل، واستخدامهما معا كاف لتحقيق المعرفة التامة.

ليس هناك مبدأ فلسفي مفرد يجمع عليه «المتفلسفون»، لكن معظمهم يجمع بين الإلحاد ومعاداة الإكليريكية مع احترام العلم، ويحض على تبني سياسات ليبرالية تنصح بملكية دستورية على غرار النموذج الإنجليزي (عوضا عن الجمهورانية)، ضد الملكية المطلقة السائدة في معظم الدول الأوربية. أيضا، يعنى معظمهم بالتعليم غير الديني الذي يجمع بين الفنون والعلوم.

عند روسو ومين دي بيران، لاقت التنويرية نوعين من الاستجابات ضد ـ العقلانية. رغم أن مفهوم روسو في الإرادة العامة، التي يفترض أن تصالح بين حرية الفرد والمجتمع السياسي، يتسق مع نقد المتفلسفين لمطلقية النظام الفرنسي القديم، فإن هجومه الأخلاقي والابستمولوجي على العلوم ومصادرته على الله، الحرية، وخلود الروح تشكل استجابة روحية وميتافيزيقية ضد الإنسية التنويرية. أيضا نجد عند مين دي بيران، عبر توكيده الطبيعة الروحية للخبرة الباطنة، تفاؤلية بخصوص قدرات العقل على حل الإشكاليات الميتافيزيقية.

*وضعية نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ضد ميتافيزيقية وضد لاهوتية أساسا في توكيدها أن أية إشكالية قابلة من حيث المبدأ لأن تحل باستخدام مناهج العلوم الطبيعية أو الرياضيات (وهذه رؤية دافع عنها كانت صراحة). غير أن الأسس الامبيريقية لوضعية الفرنسية تعرضت لنقد شبه كانتي على يد بونكاريه. إنه يجادل باستحالة اشتقاق العلم من مجرد اكتشافات الخبرة الحسية، فهي تشكل أيضا عقليا عبر فرض مجموعة من الأعراف القبلية على تلك الاكتشافات.

رغم أن بونكاريه يقترح التوليف بين العقلانية والامبيريقية، يعد برجسون، منذ عهد ديكارت، المفكر الفرنسي المبرز الوحيد الذي قام بشكل جاد بدمج العملي وغير العقلاني في فلسفته. رغم أن التدفق الذاتي الحي لـ «*duree reelle*» («الديمومة الحقيقية») غير قابل للتفسير العلمي، فإنه هو الذي يجعل المعرفة بأسرها (ومن ثم كل العلم) ممكنة. حققت فلسفة برجسون رواجا في فرنسا بعد الحرب العالمية الأولى يقارن بالرواج الذي حققته فلسفة سارتر بعد الحرب الثانية. لقد تم تجاهله الآن، رغم أن فلسفته تتميز بميزة نادرة: حمل كل من العلم والواقع الذاتي للخبرة المعاشة محمل الجد.

بعد برجسون، سيطرت على الفلسفة الفرنسية خمس حركات: *الفينومينولوجية، *الوجودية، الماركسية، *البنيوية، و*مابعد البنيوية. ثمة ثلاثة عوامل تصعّب من عملية فهم هذه الحركات: ما تنتجه الفلسفة في فرنسا يساء تأويله من قبل القراء الأنجلوسكسونيين؛ كل «حركة» في الفلسفة تشكل جزئيا من الخارج عبر المعايير التي تحدد ماهية الفيلسوف؛ كل فيلسوف فرنسي حديث مؤثر لم يكن فيلسوفا فحسب، بل كان شيئا آخر.

نموذجيا، الفينومينولوجيا هي الوصف الخالي من الافتراضات لمحتوى الخبرة، دون أي التزام أنطولوجي مسبق بموضوعية الواقع أو الخصائص السببية التي يختص بها ذلك المحتوى. إنها تستهدف في آن الغاية شبه الكانتية المتعلقة بوصف الشروط الترانسدالية للمعرفة والغاية شبه الديكارتية المتعلقة بتوفير تبرير نهائي للمعرفة في وصف محتوى الوعي أو «الظواهر». «المعرفة» هنا تعني «كل المعرفة»، ومن ثم «كل المعارف الفلسفية والعلمية».

في فكر سارتر وميرلو ـ بونتي تُجرى على هذه الفينومينولوجيا «المحضة» أو الهوسرلية عملية تحويل هيجلية (وهذا أمر نجده عند هوسرل). وعلى وجه الخصوص، المبدأ الهوسرلي، الذي يقر أنه يمكن «تعليق» عالم الميول الطبيعية («الفهم المشترك» على وجه التقريب) لتسهيل عملية القيام بوصف فينومينولوجية للوعي، يُرفض ويستعاض عنه بفكرة «الوجود ـ في ـ العالم». الأنا الهوسرلية الترانسدالية (بوصفها أساسا للعالم) تستبعد على اعتبار أنها ليست متوفرة فينومينولوجيا ويستعاض عنها بفكرة الذاتية الجسمية (خصوصا في عمل سارتر *L'Etre et le neat* وعمل ميرلو ـ بونتي *Phenomenologie de la Perception*). غير أنه يمكن الجدال بأن فكرة الذات ـ الجسم موجودة في الكتاب الثاني من عمل هوسرل *Ideen zu einer Phanomenologie und phanomenologischen Philosophie*.

الوجودية محاولة لحل إشكاليات أساسية تتعلق بالخبرة البشرية، خصوصا: ماهية الوجود؛ الغاية من الوجود؛ مواجهة الموت؛ طبيعة القلق؛ عبء المسؤولية والحرية؛ ملاءمة الالتزامات الجنسية، السياسية، والدينية. الوجودية رد فعل ضد الميتافيزيقا وضد جوهرانية الفينومينولوجيا «المحضة». مفاد مبدؤها الأساسي هو أن للوجود أسبقية منطقية على الماهية وأن الماهية البشرية ليست محددة قبليا بل تخلق بحرية عبر الفعل الإنساني. إن فينومينولوجيا سارتر «الوجودية» لا تعرض فحسب في أعماله الفلسفية، بل في الروايات، المسرحيات، القصص القصيرة، والدعاية السياسية. أكثر الكتاب الوجوديين براعة سيمون دي بوفوار. إن كتابها *Le Deuxieme Sex* (1949) يناقش سؤال ماهية المرأة: تكوينها المقموع على يد الرجال وتكوينها التحرري الممكن على يد النساء.

من أكثر مشاريع الفلسفة الفرنسية التي أعقبت الحرب الثانية جرأة محاولة سارتر في *Critique de la raison dialectique* (1960) التوليف بين الوجودية والماركسية. هاتان فلسفتان متنافيتان ظاهريا، ففي حين

تؤكد الوجودية حرية الفرد، تشكل الماركسية نوعا من الحتمية الاجتماعية؛ الوجودية معنية بفحص باطن الوعي واللحظة الراهنة، لكن الماركسية مادية تستلزم نظرية في التاريخ؛ الماركسية تزعم تبوؤ منزلة علمية لاكتشافاتها، في حين تعمد الوجودية إلى إنكار ذلك على نفسها. ولكن بصرف النظر عن مدى نجاح التوليف المزعوم، فإن الفلسفة الفرنسية الحديثة قامت من خلال هذا الجهد بالخوض في حل إشكاليات فلسفية أصيلة.

منذ الستينيات، ظلت الفلسفة الفرنسية جزءا من عقيدة كانتية - محدثة ضد - ميتافيزيقية شاملة تعمل ضمنها معظم فلسفة أوربا والعالم الانجلوسكسوني. السمات المميزة في هذه البارادايم هي: استحالة حل الإشكاليات الميتافيزيقية (رغم أنه لا مناص من محاولة حلها)؛ الطبيعة اللغوية في المسائل الفلسفية المفترضة: التقليل إلى الحد الأدنى من أهمية الوعي، الذاتية، والحاضر؛ محاولة «إنهاء» الفلسفة والاستعاضة عن عملية حل الإشكاليات الفلسفية بشيء آخر: الثورة السياسية أو الإصلاح السياسي، فحص اللغة، كتابة تاريخ الفلسفة، النقد الأدبي، العلوم الطبيعية. العالم الأنثروبولوجي ليفي شتراوس، عالم النفس جاكو لاكان، البنيوي الماركسي لويس آلتوسير، والناقد الأدبي رونالد بارثيس، كلهم يعملون ضمن افتراضات كانتية بالمعنى الواسع.

أكثر الفلاسفة الفرنسيين تأثيرا في الوقت الراهن جاكو دريدا. رغم أنه يعتقد عادة أنه يقطع بطريقة جذرية مع الفلسفة السابقة، فإن هذا الحكم أبعد ما يكون عن الحقيقة. قد تكون استراتيجياته جديدة نسبة إلى النقد الأدبي، لكنها مألوفة عند كل من اطلع على أعمال كانت، هيجل، نيتشه، وهيدجر. كلهم يوظفون بمعان ودرجات مختلفة في نقد «الميتافيزيقا الغربية»، والتعديلات التي طرأت على ذلك النقد ظلت تشكل العقيدة الفلسفية في القرنين الأخيرين.

عادة ما تعد الفلسفة الحديثة جزءا من «الفلسفة القارية الحديثة»، في مقابل الفلسفة *«التحليلية» الأنجلوسكسونية. بيد أن هذا التمييز لا يتحمل الفحص الجغرافي والتاريخي والفلسفي، وعلى فلسفة المستقبل أن تضطلع بمهمة تبيان هذا الأمر. على ذلك، بينما ظل فلاسفة الدول الناطقة بالإنجليزية يعتقدون أنه يتوجب على الفلسفة (رغم أنها ليست علما) أن تتوق إلى إحكام العلوم الطبيعية ودقتها، يذهب فلاسفة فرنسا الحديثة إلى وجوب أن تكون الفلسفة أشبه بالفن، الأدب على وجه الخصوص. لقد عمل الاختلاف الأسلوبي البيّن الناجم عن هذا الأمر على تكريس وهم التشعيب بين «موروثين» فلسفيين كما عمل على تكريس خطأ الاعتقاد في وجود شيء متميز ومتطرف يسمى «الفلسفة الفرنسية».

س.ب.

*القارية، الفلسفة.

Naguib Balandi, *Les Constantes de la pensee francaise* (Paros, 1948).
Frederick Copleston, *A History of Philosophy* (London, 1946-75), esp. vol. ix (1975).
Lucien Levy-Bruhl, *A History of Modern Philosophy in France*, tr. G. Coblence (London, 1899).
J.G. Merquior, *From Prague to Paris* (London, 1986).
Herbert Sieglberg, *The Phenomenological Movement* (The Hague, 1960), ii.

*** فرونيسس** *.(phronesis)الحكمة العملية. في اليونانية العادية (غالبا ما ترادف كلمة sophia (توحي بدلالات الذكاء وصحة الحكم، خصوصا في السياقات العملية. في علم أخلاق أرسطو هي الامتياز الكامل في الفكر العملي، نظير *sophia* في المجال النظري، حيث تشكل المفهوم الصحيح للحياة الخيّرة والامتياز المقصود الضروري لتحقيق ذلك المفهوم عبر التخير (*prohairesis*).

سي.سي.و.ت.

R. Soorabji, "Aristotle on the Role of the Iintellect in Viirtue", *Proceedings of the Arisotelian Society* (repr. In A. Rorty (ed.), *Eessays on Aaristotle's Ethics* (Bberkeley, Calif., 1980).

*** فرويد، سيجموند (1856–1939)**. يوصف أحيانا بأن مكتشف *اللاوعي، لكنه لا يزعم ذلك. اللاوعي الذي لم يكتشفه هو الفكرة التي تقر أنه إذا تم بسط تفسيرات الحياة اليومية التي تركن إلى الدوافع، الرغبات، النزوات، الخ.، وتضمّن عادة أن للذات سلطة عليها، بحيث تسري على حالات لا يتم فيها تضمين ذلك، سوف يتسنى تفسير سلوكيات تعد محيرة. فكرة اللاوعي سابقة على فرويد. ما يميز اللاوعي الذي يعنى به هو أنه حين تفقد الذات السيطرة على أوضاعها الذهنية بسبب عملية يسميها «الكبت»، فإن هذه الأوضاع تصبح عرضة لتحولات تجعلها غير قابلة لأن تلحظ من قبل الذات وقد تنشأ عنها نتائج مَرضية. الاعتقاد بأنه حين يكون موقف الذات تجاه هذه المحتويات شبيها بموقفها من المحتويات القادرة على الوصول إليها فإنها تفقد قدراتها المسببة للأمراض، هو الذي أفضى إلى النهج العلاجي.

أضيفت المكونات بحيث تنتج الرؤية الفرويدية

المميزة بخصوص أصول الفعل - الجنسية والطفولة - ما يعطي تخمينات فرويد المتعلقة بأسباب المرض خاصيتها المتميزة يتعين أيضا في الإجراءات التشخيصية التي أسست عليها، خصوصا توظيف التأويل والتداعي الحر. حين تطبق هذه الإجراءات على الأحلام، الأخطاء، وسلوك المريض تجاه معالجته أثناء عملية التحليل («النقل»)، فإنها تكشف النقاب عن المواد المسببة المرض. لقد اتضح أن هذه المواد تعرض ضرورة جانبين - كونها ترجع إلى عهد الطفولة، وكونها تتعلق بحياة المرء الجنسية الطفولية.

في البداية أعتقد أن الوقائع المسببة للمرض تتعلق بالتحرش الجنسي («نظرية الإغواء») ، لكنه استعيض عنها لاحقا بنضال الطفل مع أمانيه المنحرفة والمتعلقة بسفاح القربى («العقدة الأوديبية» و«الانحراف متعدد الصور»). يتعلق الأمر الذي سهل من عملية الانتقال من نظرية الإغواء إلى لاحقتها، عقدة أوديب الطفولية، بكون فرويد، حين كان يقوم بتحليل نفسه، تذكر أنه استثير جنسيا حين كان طفلا برؤية أمه عارية. لقد أسهم هذا في إقناعه بأن المواد الجنسية التي جعلته يعزو غويات طفولية إلى مرضاه قد ترجع إلى مصدر آخر يتعين في فنتازياتهم السفاحية الطفولية المشوهة بطريقة تعمل على حماية نفسها. الحالة الشذوذية المتضمنة في تفسير الاضطرابات العصابية التي عانى منها مرضى معظمهم من النساء عبر إثارة اشتهاء أطفال ذكور لأمهاتهم لم تلفت الانتباه لبعض الوقت، لكنها أثارت في النهاية شكوكا في أن تخمينات فرويد المتعلقة بأسباب المرض كانت بعيدة عن الخبرة الإكلينيكية وأنها اعتمدت على انشغالات مسبقة غريبة الأطوار إلى حد لا يسمح به الموروث.

شكلت التطورات الأساسية في تنظير فرويد عقب الحرب العالمية الأولى الاستعاضة عن التقسيم الأصلي بين الوعي واللاوعي بتقسيم ثلاثي: الإد، الأنا، والأنا الأعلى (مع لازمة تقر أن بعض أجزاء الأنا لاواعية)؛ إعادة تفسير القلق على أنه سبب الكبت عوضا عن أن يكون نتاجه: اشتراط الغرائز المحافظة على ذواتها الليبدية، مع بسط مفهوم الليبدو بحيث يشتمل على نطاق غير محدد من ظواهر سبق استبعادها، وطرح غريزة الموت. يظل مسوغ هذه التعديلات موضع جدل، كما أن مترتباتها نسبة إلى الممارسة الطبية ليست بيّنة. لقد استبين أنه لا جدوى من المحاولات التي بذلت لتوضيح تخمينات فرويد الميتافيزيقية أو لتبيان اتساقها، وثمة اقتراح غالبا ما يطرح مفاده وجوب التخلي عنها.

مصادرة فرويد على غريزة الموت، الاندفاع شطر حالة قبل عضوية من السكينة، أثارت على نحو خاص الكثير من الشكوك. لقد طرحت عام 1922، ولعدة أسباب اتضح أنها غير مناسبة إلى حد أن انرست جونز اعتقد أنه من الضروري عزو استحداثها إلى باعث شخصي حدده ماكس شور في وفاة ابنة فرويد التي أحبها بسبب وباء الأنفلونزا الذي انتشر عام 1919. الإسهام النسبي الذي يعزى إلى تلك الفترة، وإلى رؤية شوبنهور التي تقر أن الموت غاية الحياة، ليس سوى مجال للتخمين. يخبرنا فرويد أنه أثير إبان زيارته لأمريكا بلافتة تقول «لماذا تعيش إذا كان بمقدورك أن تدفن مقابل عشرة دولارات؟» إن هذا يقترح قيام علاقة عاطفية مزاجية بمفهوم غريزة الموت ربما جعلته يتغاضى عن صعوباته النظرية.

بسط فرويد لمفهوم الليبدو بحيث يشتمل على «حب الآباء والأبناء، الصداقة، وحب الإنسانية جمعاء، التفاني من أجل الأشياء العينية والأفكار المجردة» يرتبط عند البعض بأوجه قصور. لم يتضح لماذا يتوجب كبت مثل هذه الاندفاعات، وكيف يتسنى لها، حال كبتها، إنتاج الظواهر العصابية التي أعطى تفصيلها المقتضب ظاهريا، قرين التنويه الجنسي، وفق معناه الشهواني المقيد، لتصورات فرويد الليبدية المبكرة لعملية تشكيل الأعراض، قدرته الإقناعية. يشعر بعض النقاد أن من حقهم عزو تشبث فرويد بالفهم الجنسي لليبدو إلى قسر شخصي معمق وأنه بمقدورهم أن يستشهدوا على عدم ترابط إقراره بأن معظم الناس يشعرون بالخزي من الفعل الجنسي ويترددون في القيام به مع توكيده المناقض على أن الإشباع الجنسي «أحد ... ذرى الحياة» و«أنه باستثناء القليل من المتشددين المنحرفين، يعلم الجميع هذا ويعيشون حيواتهم وفقه».

لم تكن استقامة فرويد إبان حياته موضع شك الكثيرين. غير أن العديد من الشراح والمعنيين بالمذكرات المعاصرين يطرحون صورة أقل تبجيلا لشخص سيطرت على أقواله غالبا الحاجات الخطابية التي تفرضها اللحظة الراهنة وتخلت عنه استقامته حين تتعرض مصالحه الحقيقية للتهديد.

ف.سي.

*النفسي، التحليل، الإشكاليات الفلسفية في؛ ريخ؛ اللاواعي والواعي، العقل.

R. Dalbiez, *The Method and Doctrine of Freud* (London, 1940).

Ernest Jones, *Freud: Life and Work* (New York, 1990).
M. MacMillan, *Freud Evaluated* (Amsterdam, 1990).
Max Schur, *Freud: Living and Dying* (New York, 1972).

*** فريجه، جوتلوب (1848–1925)**. مؤسس المنطق الرياضي الحديث. بوصفه عالم منطق وفيلسوف منطق يتنزل منزلة أرسطو، وبوصفه فيلسوف للرياضيات لا صنو له عبر تاريخ هذا الموضوع. بعد أن حصل على درجة الدكتوراه في الفلسفة في جوتنجن، درّس في جامعة جينا منذ عام 1874 إلى أن تقاعد عام 1918. إذا ما استثنينا نشاطه الفكري، عاش فريجه حياة عزلة خالية من الحوادث المهمة. لم يطلع الكثيرون على أعماله قبل رحيله، ولفترة طويلة ظل تأثيره في الفلسفة يمارس أساسا عبر ما كتبه الآخرون عنه.

كان له تأثير على الفلسفة التحليلية عبر رسل وعلى الفلسفة القارية عبر هوسرل. اعتبر غالبا فيلسوف الفلاسفة، لكن عبقريته هي التي مكنت من أعمال الكتاب الذي لفتوا انتباه العامة، مثال فتجنشتين وتشومسكي. يعد استحداثه المنطق الرياضي أحد الإسهامات الكبيرة في تطورات العديد من الفروع المعرفية التي أدت إلى اختراع الحاسوب.

بدأت حياته المنتجة عام 1879 عندما نشر كتيبا بعنوان *B egriffsschrift* الذي يمكن ترجمته بالتعبير «كتابة المفهوم». يعد هذا الكتيب تدشينا لعهد جديد في تاريخ المنطق، إذ إنه يطرح عبر ما يقرب من مائة صفحة حسابا جديدا يتبوأ منزلة مستديمة في لب المنطق الحديث. كتابة المفهوم التي عنونت الكتاب ترميز جديد صمم لتوضيح العلاقات المنطقية التي تخفيها اللغة العادية.

لعدة أجيال خلت، يبدأ المنهج التدريسي لمادة المنطق الصوري بدراسة *حساب القضايا. هذا فرع من المنطق يتناول الاستدلالات التي ترتهن بقوة السلب، الوصل، الفصل، الخ.، حين تطبق على جمل بأسرها. مفاد مبدئه الأساسي معاملة القيمة الصدقية (الصدق أو البطلان) الخاصة بالجملة المشتملة على روابط من قبل «إذا»، «أو»، على اعتبار أنها محددة كلية بقيم صدق الجمل المكوّنة التي تقوم الروابط بالربط بينها. يشتمل كتيب فريجه على الصيغ المنظمة الخمس الأولى في حساب القضايا: إنها تعرض بطريقة أكسوماتية حيث تشتق كل قوانين المنطق، باستخدام قواعد استدلالية بعينها، من عدد من المبادئ الأولية. رغم أناقة ترميزه، فإنه صعب على الطباعة، ولم يعد يستعمل، لكن العمليات التي يعبر عنها تظل أساسية في المنطق الرياضي.

أعظم إسهاماته في المنطق استحداثه لنظرية التكميم: نهج في الترميز والعرض المحكم لتلك الاستدلالات التي ترتهن سلامتها بتعبيرات من قبيل «كل»، «بعض»، «أي»، «لا شيء» أو «لا أحد». باستخدام ترميز جديد للتكميم، عرض فريجه *حساب محاميل من الرتبة الأولى أسس لكل التطورات المعاصرة في المنطق وقام بصورنة نظرية الاستدلال بطريقة أكثر أحكاما وعمومية من الطريقة القياسية التقليدية التي كانت تعد حتى عهد كانت كل المنطق. بعد فريجه، تمكن المنطق الصوري لأول مرة من التعامل مع براهين تتضمن جملا بها مكممات متعددة، مثال «لا أحد يعرف كل شيء» و«كل طلاب المدارس قادرون على تعلم أية لغة».

عبر مسار أعماله، طوّر فريجه فروعا أخرى في المنطق، اشتملت على حساب محاميل الرتبة الثانية وصيغة من *نظرية الفئات الساذجة. غير أنه لم يتقص ما يعرف باسم منطق المقاميات (ذلك الجزء من المنطق الذي يتعامل مع الضرورة، الإمكان، ومفاهيم متعلقة بهما) أو منطق الزمان (منطق الإقرارات الزمنية أو ذات الدلالة الزمنية المهمة). لقد درس هذان الفرعان من المنطق في العصور الوسطى، وأعيدت دراستهما في الفترة المعاصرة في ضوء ما استحدثه فريجه.

في *Begriffsschrift* وملحقاته، لم يكن فريجه معنيا بالمنطق بذاته، بل بتشكيل مفهوم كتابة المفهوم كي يساعده في تقويم فلسفة الرياضيات. (كان جدول أعماله الرياضي أساسا هو ما جعله غير معني نسبيا بفروع المنطق المتعلق بالاستدلال بخصوص العابر والمتغير.) السؤال الذي رام في المقام الأول الإجابة عنه هو: هل تركن الإثباتات في الحساب على المنطق البحت، كونها مؤسسة فحسب على قوانين عامة تسري على كل مجالات المعرفة، أم أنها تحتاج إلى دعم من الحقائق الامبيريقية؟ للإجابة عن هذا السؤال ألزم فريجه نفسه بمهمة تحديد «إلى أي مدى تبلغنا الاستنباطات المنطقية، مدعومة فحسب بقوانين الفكر، في مجال الحساب».

لكنه لم يقتصر على تبيان كيف نوظف المنطق بطريقة رياضية، بل اعتقد أنه بالمقدور إثبات أن الحساب نفسه فرع من المنطق بمعنى أنه يمكن تشكيله صوريا دون استخدام أية أفكار أو مبادئ غير منطقية. في *Grundlagen der Arithmetik* (1884)، حاول أول مرة إثبات هذا المبدأ، الذي عرف باسم «المنطقانية».

يبدأ هذا العمل بهجوم على أفكار أسلافه ومعاصريه (منهم كانت و جي.س. مل) المتعلقة بطبيعة الأعداد والحقيقة الرياضية. يقر كانت أن الرياضيات *قبلية تركيبية، وأن درايتنا بها ترتهن بالحدس. في المقابل، يرى مل أن الحقائق الرياضية تعميمات بعدية أمبيريقية تطبق بشكل واسع وتحظى بدعم واسع المدى. أما فريجه، فقد ذهب إلى أن حقائق الحساب ليست قبلية ولا بعدية. الحساب تحليلي، خلافا للهندسة ـ التي يتفق مع كانت على أنها مؤسسة على حدس خالص ـ ما يعني أنه يمكن تعريفه عبر حدود منطقية خالصة وإثباته من مبادئ منطقية خالصة.

يستعيض فريجه في نسقه عن فكرة العدد الحسابية بفكرة *الفئة: يمكن تعريف الأعداد الأصلية على أنها فئات فئات تتكون من عدد العناصر نفسه: العدد اثنان مثلا هو فئة الأزواج، والعدد ثلاثة هو فئة الثلاثيات. خلافا لما يبدو، لا يعد هذا التعرف دائريا، لأننا نستطيع أن نحدد معنى احتياز فئتين على عدد العناصر نفسه: مثال ذلك أن النادل قد يعرف أنه توجد سكاكين بقدر ما يوجد من صحون على الطاولة دون أن يعرف عدد أي منها، إذا لاحظ أن ثمة سكينا واحدا يمين كل صحن. تحتاز الفئتين على عدد العناصر نفسه إذا كان يمكن عقد مناظرة واحد ـ لواحد بينهما. نستطيع تعريف العدد صفر بطريقة منطقية صرفة بوصفه فئة كل الفئات ذات عدد العناصر الذي تحتازه فئة الأشياء التي لا تماهي نفسها.

للانتقال من تعريف العدد صفر إلى تعريف كل عدد من الأعداد الأصلية، توجب على فريجه أن يعرف فكرة «التالي» بالمعنى الذي تتالى وفقه الأعداد الأصلية في سلسلة الأعداد. إنه يعرف «ن يتلو مباشر م» بقوله «ثمة مفهوم ف، وثمة شيء س يندرج تحته، بحيث إن عدد الأشياء المختصة بـ ف هو ن، وأي عدد من الأشياء المختصة بـ ف المغاير لـ س هو م». عبر هذا التعريف يمكن تعريف سائر الأعداد (واحد، تالي الصفر، اثنان، تالي واحد، وهكذا) على طريقة تعريف الصفر دون استخدام أية فكرة سوى الأفكار المنطقية من قبيل الهوية، الفئة، تكافؤ الفئات.

في *Grundlagen* ثمة مبدآن يؤكد فريجه أهميتهما كثيرا. مفاد الأول أن كل عدد فردي موضوع قائم بذاته؛ ومفاد الثاني أن محتوى الإقرار الذي يعين عددا إقرار عن مفهوم. قد يبدو أول وهلة أن ثمة تعارضا بين هذين المبدأين، ولكن إذا عرفنا ما يعنيه فريجه من كلمة «مفهوم» و«موضوع»، سوف ندرك أن الواحد منهما يكمل الآخر. حين يقول إن العدد موضوع، فإنه لا يقترح أنه شيء ملموس مثل الشجرة أو المنضدة، وإنما ينكر أن العدد خاصية تنتمي إلى أي شيء، كما ينكر أنه شيء ذاتي، شيء ذهني أو خاصية من خصائص الشيء الذهني. المفاهيم عنده مستقلة عن الذهن، ولذا لا تناقض بين المبدأ القائل بأن الأعداد موضوعية والمبدأ الذي يقول إن الإقرارات العددية إقرارات عن مفاهيم.

يوضح فريجه هذا المبدأ الأخير بمثالين. «إذا قلت «يتبع فينوس 0 من الأقمار»، فإنه لا توجد ببساطة أية أقمار أو تكتلات من الأقمار يمكن إقرار أي شيء بخصوصها؛ ولكن ما يحدث أنه تم تعيين خاصية لمفهوم «قمر تابع لفينوس»، ألا وهي خاصية أنه لا يندرج شيء تحته. إذا قلت «عربة الملك تجرها أربعة خيول»، فإنني أعين العدد أربعة لمفهوم «حصان يجر عربة الملك»».

ولكن إذا كانت إقرارات العدد التي تكون من هذا القبيل، إقرارات عن مفاهيم، فما نوع الموضوع الذي يكونه العدد نفسه؟ يجيب فريجه أن العدد ماصدق مفهوم. العدد الذي ينتمي إلى المفهوم ف، هو ماصدق المفهوم «عدده مماثل للمفهوم ف». هذا يتكافأ مع القول إنه فئة كل الفئات التي تحتاز على العدد نفسه من العناصر التي تحتازها فئة الأشياء المختصة بالخاصية ف، كما سبق أن أوضحنا. لذا فإن نظرية فريجه التي تقول إن الأعداد مواضيع ترتهن بإمكان اعتبار الفئات مواضيع.

سوف نرى أن فلسفة فريجه في الرياضيات ترتبط بشكل وثيق بفهمه لمفاهيم مركزية متعددة في المنطق والفلسفة؛ الواقع أنه في *Begriffsschrift* و *Grundlagen* لم يقم فحسب بتأسيس المنطق الحديث، بل قام أيضا بتأسيس الفرع الفلسفي الحديث المتعلق بفلسفة المنطق. لقد قام بهذا عبر عقد تمييز حاسم بين المعالجة الفلسفية للمنطق وعلم النفس (الذي طالما خلط فلاسفة الموروث الامبيريقي بينه وبين المنطق) من جهة، والابستمولوجيا (التي خلط فلاسفة الموروث *الديكارتي بينها وبين المنطق). الراهن إنه بذلك إنما يواصل موروث يرجع إلى عمل أرسطو *De interpretatione*: غير أنه يقوم في Begriffsschrift و *Grundlagen* بفحص مفاهيم من قبيل الاسم، الجملة، المحمول بطريقة أوسع مدى وأكثر دقة.

*الدالة و*المتغير من بين أكثر الأدوات التي استحدثها نفعا، وبهما استعاض عن تحليل الجملة في اللغة العادية عبر الموضوع والمحمول. اعتبر مثال

الجملة «وليام هزم هارولد» ـ التي ربما تكون وصفا موجزا لمعركة هاستنج. يقر النحو التقليدي أن «وليام» هو الموضوع، و«هزم هارولد» هو المحمول. القول، على طريقة فريجه، إن «وليام» متغير، و«هزم هارولد» دالة، قد يبدو لأول وهلة مجرد توظيف لمصطلحات أخرى ـ الواقع أن فريجه كان على استعداد في جل حياته لتسمية تعبير مثل «هزم هارولد» محمولاً. لكن اعتبار المحمول دالة يتضمن تغيرا عميقا في فهم تكوين الجملة.

لترى ذلك، هب أننا استعضنا في تلك الجملة عن كلمة «هارولد» بكلمة «كانوت». بيّن أن هذا يغير معنى الجملة، بل إنه يجعلها باطلة. نستطيع أن نفكر في الجملة على هذا النحو، بحيث نعتبرها مكونة من مكون ثابت، «وليام هزم» ورمز «هارولد» قابل لأن يستعاض عنه برموز مشابهة أخرى ـ أسماء تسمي أناساً آخرين، تماما كما يسمي «هارولد» هارولد. إذا أفكرنا في الجملة على هذا النحو، سوف يسمي فريجه المكون الأول دالة، والثاني متغير: إنه يبسط المصطلح الرياضي الذي تعد 6 وفقه قيمة للدالة س×3 نسبة إلى المتغير2، ويعتبر 9 قيمة س×3 نسبة إلى المتغير 3. الجملة «وليام هزم هارولد» هي نتاج إكمال التعبير «وليام هزم» بالاسم «هارولد»، والجملة «وليام هزم كانوت» نتاج إكماله بالاسم «كانوت». بكلمات أخرى، وفق لغة *Begriffsschrift* «وليام هزم هارولد» هي قيمة الدالة «هزم وليام» نسبة إلى المتغير «هارولد»، و«وليام هزم كانوت» هي قيمة الدالة نفسها نسبة إلى المتغير «كانوت».

وبالطبع، فإن «وليام هزم هارولد» هي قيمة الدالة «قام بهزيمة هارولد» نسبة إلى حد الدالة «وليام». على هذا النحو، ليست 6 قيمة للدالة س×3 نسبة إلى المتغير 2 فحسب، بل أيضا قيمة الدالة س×2 نسبة إلى المتغير 3. عند فريجه، يمكن تحليل كل جملة إلى متغير ودالة بطريقة واحدة على الأقل، ولكن هناك الكثير من الجمل التي يمكن تحليلها بأكثر من طريقة.

يقر فريجه أنه يتوجب عقد تمييز مناظر في اللغة بين الدوال والمتغيرات؛ إنه التمييز بين المفاهيم والمواضيع، التي تعد المناظرات الأنطولوجية. المواضيع هي ما تقوم أسماء العلم بتسميتها، وهي تنتمي إلى أنواع كثيرة، ومتنوعة، مثل الكائنات البشرية والأعداد. المفاهيم أشياء تتسم بنقص أساسي، يناظر فراغية المحمول كما يفهمه فريجه (أي جملة حذف اسم علم منها). في حين يتحدث فلاسفة آخرون بطريقة غامضة عن دلالة التعبير، يطرح فريجه تمييزا بين *مُشار التعبير (الموضوع الذي يشير إليه، مثال كون كوكب الزهرة مشار «نجمة الصباح») و*معنى التعبير. («نجمة السماء» تختلف من حيث المعنى عن «نجمة الصباح» رغم أنه يشير، كما اكتشف علماء الفلك، إلى كوكب الزهرة.)

أنجز فريجة تلك النظريات في المنطق الفلسفي عبر سلسلة من المقالات في العقد الأخير من القرن التاسع عشر: «Funktion und Begriff» (الدالة والمفهوم، 1891)، «Begrif und Gegenstand» (المفهوم والموضوع، 1982)، «Sinn und Bedeutung» (المعنى والمشار إليه، 1982). أكثر تطبيق لتمييز فريجه بين المعنى والمشار إليه إثارة للجدل هو النظرية التي تقر أن مشار الجملة هو قيم صدقها (صادق، وباطل)، والمبدآن المرتبطان اللذان يقران أنه في اللغة المحترمة علميا يحتاز كل تعبير على مشار إليه ويتوجب على كل جملة أن تكون إما صادقة أو باطلة. لقد أفضى هذا المبدآن إلى العديد من الصعوبات.

في السنوات الأخيرة من عمره، بين عام 1918 والعام الذي توفي فيه، حاول فريجه كتابة بحث كامل في المنطق الفلسفي. لكنه لم يتمكن إلا من كتابة سلسلة من المقالات (1919-23) (*Logische Untersuchungen*)، حيث عاد لمناقشة العلاقة بين المنطق وعلم النفس الفلسفي أو فلسفة العقل، فناقش طبيعة الفكر والاستدلال. بيد أنه تم تجاوز الكثير من الأعمال المتعلقة بهذا الخصوص عبر الأعمال المتأخرة التي أنجزها فتجنشتين، وهو فيلسوف يقر أنه تأثر كثيرا بجدول الأعمال الذي طرحه فريجه وبناه الفكرية.

بلغت حياته العلمية مرحلة الأوج بصدور مجلدين من كتابه (1893-1903) *Die Grundesetze der Arithmetik*، حيث حاول طرح عرض صوري للتشكيل المنطقاني للحساب وفق المنطق الخالص ونظرية الفئات. لقد كان المقصود من هذا العمل تنفيذ ما خطط في كتبه السابقة عن فلسفة الرياضيات: إقرار فئة من المبادئ يستبان أنها حقائق في المنطق، وعرض فئة من القواعد الاستدلالية الصحيحة بشكل بيّن، ثم تقديم، الواحد تلو الآخر، اشتقاقات للحقائق القياسية في الحساب عبر تلك القواعد من تلك المبادئ.

غير أن المشروع الضخم أجهض قبل أن يكتمل. لقد صدر المجلد الأول عام 1893، لكن المجلد الثاني لم يصدر إلا عام 1903، وعندما كان قيد الطباعة، استلم فريجه رسالة من رسل تشير إلى أن المبدأ الخامس من المبادئ التي بدأ بها يجعل النسق بأسره متناقضا. هذا هو المبدأ الذي يمكّن، على حد تعبير

فريجه، «من الانتقال من المفهوم إلى ماصدقه»، وهو انتقال ضروري لإثبات أن الأعداد مواضيع منطقية. لقد سمح نسق فريجه، عبر هذا المبدأ، بتشكيل فئة كل الفئات التي ليست عناصر في نفسها. غير أن تشكيل مثل هذه الفئة، فيما أشار رسل، يفضي إلى مفارقة: إذا كانت عنصرا في نفسها، فهي ليست عنصرا في نفسها؛ وإذا لم تكن عنصرا في نفسها، فهي عنصر في نفسها. لكنه يستحيل على النسق الذي يفضي إلى مثل هذه المفارقة أن يكون صحيحا منطقيا.

لسبب وجيه أحس فريجه بالكآبة بسبب هذا الاكتشاف، رغم أنه حاول الإصلاح من شأن نسقه عبر إضعاف المبدأ الذي سبب الإشكالية. إننا نعرف الآن أنه لم يكن بمقدور مشروعه أن ينجز بنجاح. الطريق الذي يفضي من مبادئ المنطق إلى المبرهنات مسدود في منطقتين. أولا، كما بينت مفارقة رسل، نظرية الفئات الساذجة التي تشكل جزءا من أساس فريجه المنطقي متناقضة بذاتها، والعلاج الذي اقترحه فريجه أثبت أنه ليس فعالا. لذا فإنه يستحيل اشتقاق مبادئ الحساب من مبادئ منطقية بحتة على النحو الذي أمّل. ثانيا، تم الارتياب في مفهوم «مبادئ الحساب» نفسه بعد أن أثبت جودل في فترة لاحقة أنه يستحيل أكسمة الحساب بطريقة تامة ومتسقة. على ذلك، فإن المفاهيم والرؤى التي طورها فريجه في معرض دفاعه عن مبدئه المنطقاني تحتاز على فائدة مستديمة لم تتأثر بالهزيمة التي تلقاها مشروعه على أيدي رسل وجودل.

لقد وصف فتجنشتين لجيتش آخر لقاءاته بفريجه قائلا: «آخر مرة رأيت فيها فريجه، حين كنا في المحطة في انتظار القطار الذي سوف أستقله، سألته « ألا تجد أية صعوبة تواجه نظريتك التي تقر أن الأعداد مواضيع؟»، فأجاب «أحيانا أبدو أنني أجد صعوبة ما - لكنني لا ألبث حتى أفقدها».

أي.جي.ب.ك.

*المنطق، تاريخ؛ المنطق الحديث.

G.E.M. Anscomb and P. Geach, *Three Philosophers* (Oxford, 1961).

M. Dummett, *Frege: Philosophy of Language* (London, 1973).

———, *Frege: Philosophy of Mathematics* (London, 1991).

G.W. Frege, *Collected Papers on Mathematics, Logic and Philosophy*, ed. B. McGuiness (Oxford, 1984).

———, *Conceptual Notation and Related Articles*, ed. T.W. Bynum (Oxford, 1972).

———, *The Foundations of Arithmetic*, tr. J.L. Austin (Oxford, 1950).

C. Wright, *Frege's Conception of Numbers as Objects* (Aberdeen, 1983).

* **الفاسد، الاعتقاد.** هو مفهوم سارتر في *الكذب على الذات. الاعتقاد الفاسد عنده استحداث مقصود في نفس المرء لما يبدو في ظاهره اعتقادا يعرف أنه باطل. يقر سارتر أنه بمقدور المرء خداع نفسه بهذه الطريقة بسبب غموض في طبيعتنا، لأننا لسنا «في ذواتنا» ما نحن «من أجل غيرنا»، وهكذا. وفق رأيه، نستغل في حالة الاعتقاد الفاسد هذا الغموض بالتأمل في أنفسنا تنكبا لمواجهة حقائق مؤلمة عنها. يتخيل سارتر شاذا جنسيا ينكر شذوذه الجنسي عبر إقرار أنه ليس «في ذاته» شاذا جنسيا. هذا الغموض يمكنه من تفسير كل حالات التضليل دون المصادرة على نفس لا واعية تحكم النفس الواعية: تعكس هذه الظاهرة تعقد بنية المرء الانعكاسية، ولا تقر وجود نفس خفية.

ت.ر.ب.

.P. Sartre, *Being and Nothingness*, tr. H. Barnes (London, 1958), pt. I, ch. 2.

* **التفسير.** هو ما ينتج فهما لكيفية كون شيء ما أو لسبب كونه ما هو. في الفكر اليوناني القديم ظهر تدريجيا تمييز بين النظريات المفسرة والنظريات المتعلقة بطبيعة التفسير. هكذا نجد أنه في حين أن طاليس، امبيدوكلس، انكساجوراس، وغيرهم عرضوا تفسيرات للظواهر الطبيعية، فإن نظرية أفلاطون في المثل طرحت في آن تفسيرا منظوميا للأشياء وابستمولوجيا في التفسير يرتبط به. على ذلك، يبدو أن أرسطو هو أول مفكر يميز صراحة بين البحث في الأسباب التي جعلت أشياء تسبب أخرى والبحث في طبيعة السببية نفسها. وفق رؤيته، يكشف البحث الأخير عن أربعة أنواع مختلفة من العلل يمكن لتفسير الظاهرة المادية أن يستشهد بها. العلة الصورية هي التي ينتمي بفضلها الشيء إلى النمط الذي ينتمي إليه؛ والعلة المادية هي المادة بصرف النظر عن ماهيتها، التي تشكل عبر العلة الصورية؛ والعلة الفاعلة هي ما ينتج الشيء؛ والعلة الغائية هي القصد الذي أنتج الشيء من أجله.

اقتصرت الفلسفة الوسيطة في معظمها على محاكاة أفكار أرسطو في التفسير. الواقع أن مفهومه في العلة الغائية وفر أساسا مناسبا لغائية موجهة دينيا.

كان فرنسيس بيكون هو الذي اتخذ الخطوة الحاسمة في فصل *التفسير التيلولوجي عن التفسير العلمي. أيضا اعتبر بيكون الصورة المرتبطة بخصائص يمكن ملاحظتها قانونا يمكن وفقه أن تتعين تلك الخصائص أو يمكن جعلها تتعين، وضمن هرمية تلك

القوانين افترض أنه كلما كان التفسير الذي ينجزه القانون أكثر شمولية، كان القانون أكثر يقينية.

ذهب هيوم إلى أن القوانين السببية تقتصر على إقرار الثبات الذي يتبع به نوع من الظواهر الملاحظة نوعا آخر، وقد جادل بأن الشعور الذي ينتابنا بأن التتابع إنما يحدث ضرورة يتوجب تفسيره على أنه مجرد نتاج تداع ذهني بين فكرة الظاهرة التي حدثت أولا وفكرة الظاهرة التي لحقتها. بصرف النظر عن صحة مذهب هيوم، يبدو أن النموذج المهيمن في التفسير ضمن العلوم الطبيعية يشترط وجود قانون واحد على الأقل يستلزم منطقيا، حال اقترانه مع إقرار عن الحقائق المتعلقة، حدوث الظاهرة أو التواتر المراد تفسيره.

يجادل رسل أنه يتوجب على مثل هذه القوانين أن تحدد ليس فقط العملية السببية بل ارتباط متغير طبيعي بمتغير طبيعي آخر أو أكثر. ولكن أنى ما أردنا اشتقاق تقنية من معرفة علمية، سوف نحتاج إلى معرفة ما سبّب الأثر المرغوب، ولذا فإننا نحتاج إلى التمييز بين مختلف مستويات التفسير، فبينما يكون اختفاء العدوى من المريض قابلا لأن يفسر مثلا بالإشارة إلى حقنه بالمضادات الحيوية، يتوجب تفسير تلك العملية السببية عبر قوانين الكيمياء الحيوية الارتباطية. لاكتشاف هذا النوع من التفسيرات الأكثر عمقا وشمولية، غالبا ما نحتاج إلى استحداث مصطلحات جديدة. فضلا عن ذلك، يجب أن نلحظ أن بعض التفسيرات العلمية تستشهد باحتمالات إحصائية عوضا عن القوانين الحتمية.

ثمة أسئلة أخرى تثار خصوصا في العلوم الاجتماعية، بخصوص تفسير السلوك البشري. مثلا، يقر همبل أن نمط التفسير الذي يتوجب رومه في البحث التاريخي يتفق مع *نموذج القانون المستغرق الذي يسري على العلوم الطبيعية. في المقابل، يجادل كولنجوود بأن المؤرخ يقوم بفهم أفعال الآخرين عبر إعادة تفعيل أفكاره في خبرته. وعلى أي حال لا نستطيع أن نغفل حقيقة أن أفعال البشر العقلانية في حاجة إلى التفسير الغائي - أي عبر غاياتهم وما يعتبرونه وسائل ملائمة. ولكن حتى في تلك الحالات، ما يتعلق بالتفسير يسبق مؤقتا أو يتزامن مع ما يتوجب تفسيره. الفكرة الراهنة عن غايتنا، لا الرضا المستقبلي عنها، هي التي تقوم بتفسير ما نقوم به بغية تحقيق تلك الغايات: يتوجب علينا ألا نعتبر التفسير الغائي نوعا من التأثير الممارس على الحاضر من قبل المستقبل.

ل.جي.سي.

*السببية.

P. Achnistein, *The Nature of Explanation* (Oxford, 1983).

C.G. Hempel, *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science* (New York, 1965).

W.C. Salmon, *Statistical Explanation and Statistical Relevance* (London, 1971).

*** التفسيرية، النزعة.** كان جيمس كومان أول من طبق هذا المصطلح الذي يعتبر إلى حد ما غير فصيح على المذهب الذي يقر أن ما يفسر الاستدلال التوسعي - وبطريقة أكثر شمولية، تشكيل أي اعتقاد جديد - هو أن الخطوة الاعتقادية تزيد من ترابط التفسير منطقيا مع مجموع اعتقادات المرء. وعلى وجه الخصوص، يقر نصير النزعة التفسيرية أن بعض الاعتقادات مبررة من قبل *«الاستدلال على أفضل التفسيرات»، الاستدلال من المعطيات المتوفرة على الفرض المتوفر الذي يشكل أفضل تفسير لتك المعطيات، حيث تفهم كلمة «أفضل» من وجهة نظر براجماتية، أي وفق معايير من قبيل البساطة، القدرة التفسيرية، والخصب. ترجع التفسيرية أساسا لبيرس وديوي، وقد اتخذت سبلها عبر كواين وولفرد سلرز. غير أن هارمان في 'The Inference to the Best Explanation' (1965) هو أول من فصّل فيها ودافع عنها ضد نظريات ابستمولوجية منافسة حظيت بقدر أكبر من التكريس. منذ ذلك الحين، حصلت التفسيرية على دعم بول ثاجارد وليكان في *Judgement and Justification* (1988).

يتوجب أن نميز بين ثلاثة درجات على الأقل من التفسيرية، يمكن أن نسميها على التوالي «الضعيفة»، «القوية»، و«الضارية». تقر الأولى زعما متواضعا مفاده أنه بمقدور الاستدلال التفسيري أن يبرر ابستمولوجيا نتيجته. (يجادل باز فان فراسان، نانسي كارترايت، وإيان هاكنج في هذا الزعم). تضيف التفسيرية القوية أن الاستدلال التفسيري قادر على التبرير بطريقة أساسية، أي دون أن يكون مشتقا من شكل آخر من الاستدلال التوسعي، مثل نظرية الاحتمال، باعتباره أكثر أساسية. (يجادل في هذا كورنمان وكيث لهرر). أما التفسيرية الضارية فتضيف أنه ليس هناك شكل آخر من الاستدلال التوسعي يعد أساسيا (وهذا زعم يجادل في الجميع). قام هارمان أصلا بالدفاع عن التفسيرية الضارية، مغفلا التمييز بين تلك الدرجات الثلاث، وذلك بمحاولة عرض مختلف الأشكال السائدة للاستدلال الاستقرائي بوصفها حالات إضمارية لاستدلالات تفسيرية (انظر

أيضا الفصل التاسع من كتاب ليكان *Judgement and Justification*). رؤية هارمان التفسيرية الأكثر نضجا تجدها في كتابه *Change in View*.

و.ج.آي.

G. Harman, *Change in View* (Cambridge, Mass., 1986).

——, 'The Inference to the Best Explanation', *Philosophical Review* (1965).

W. Lycan, *Change in View* (Cambridge, 1988).

* **الفصل.** القضية (س أو ص)، حيث س و ص قضيتان، فصل. في الإنجليزية، لفظة (س أو ص) مشتركة، خصوصا بين الاستخدام الجامع (أي س أو ص أو الاثنان)، والاستخدام المانع (أي س أو ص وليس الاثنين معا). في *الحساب القضوي عادة ما ترمّز (س أو ص) بوصفها فصلا جامعا على النحو التالي (س V ص). هذه قضية صادقة ما لم تبطل س وص معا. ليست هناك علاقة أخرى بين محتوى س و ص متطلبة هنا. (*الدالة الصدقية). يمكن التعبير عن الفصل المانع على النحو التالي: (س V ص) . ـ (س . ص)). الاستدلال على ص من (س V ص) و ـ س، الذي يعرف بالقياس الفصلي، استدلال سليم في الحساب القضوي. غير أن هناك أنساقا منطقية بديلة في المنطق تنكر سلامته.

ر.ب.م.

*منطق التعلق؛ التشكيل.

W.V. Quine, *Methods of Logic*, 4th edn. (Cambridge, Mass., 1982).

* **الفضيلة.** كل المقاربات المنظومية في علم الأخلاق تقريبا لديها ما تقوله عن السجايا التي تعد فضائل وخاصية الفضيلة بوجه عام. عادة ما يعقد تمييز بين الفضائل الذهنية والفضائل الأخلاقية، ولكن ثمة فرق مهم أيضا بين موروث النظريات الأخلاقية التي تؤكد وتركز على الفضيلة ـ والتي يمكن تصنيفها معا «بعلم أخلاق الفضيلة» ـ ومقاربات علم الأخلاق التي لا تتيح المجال لتصورات الفضيلة (الفضائل) إلا صحبة، وبغية دعم، الشاغل الأساسي الخاص بصياغة مبادئ أو قواعد الأخلاق النهائية. عند هذه المقاربات، الفضائل والفضيلة هي فعليا المناظر الداخلي (لمجموعة من) المبادئ الأخلاقية ـ إنها تعادل نزوعات للامتثال أو اتباع ما تحض عليه القواعد (كما هو الحال أساسا مع *الكانتية) أو تعادل (كما عند *النفعية المباشرة) نزوعات تكرس الغايات المحددة في مبادئ حقوق الفعل.

في المقابل، تعمل مختلف أشكال علم أخلاق الفضيلة على التقليل من أهمية، وقد تنكر وجود، قواعد أو مبادئ أخلاقية سليمة، وتزعم أن الأخلاق يجب أن تفهم أساسا عبر سجايا داخلية، فضائل، لا سبيل للتعبير عنها عبر القواعد أو الأهداف. يعتبر علم أخلاق الفضيلة الأرسطي أمور الصواب والخطأ غير قابلة لأن توجز في قواعد، ويصف الفرد الفاضل بأنه شخص يدرك ويسلك تقريبا دون جهد وفق شروط أخلاقية متفردة نسبة إلى وضعه. أيضا رام فلاسفة معاصرون من أمثال اليزابيث أنسكومب، فيليبا فوت، روزالند هرسثوس، جون مكدويل، مارثا نوسباوم، إميلي روتري، مايكل ستوكر، ومايكل سلوت، تطوير صيغ أو جوانب من *الأرسطية تعتد بالوضع الراهن في النظرية الأخلاقية. ثمة أشكال أخرى من علم أخلاق الفضيلة ـ يمكن أن نجادل بأنها تلك التي دافع عنها مثلا أفلاطون وجيمس مارتينيو (عالم أخلاق بريطاني في القرن التاسع عشر) ـ تفكر في الشخص الفاضل لا بوصفه مدركا لما هو صائب أو نبيل على نحو مستقل، بل باعتبار أنه يحتاز على دوافع جديرة بالثناء على نحو مستقل أو أية أوضاع داخلية أخرى يجعل التعبير عنها في أفعاله هذه الأفعال صائبة أو جديرة بالثناء. عند أفلاطون، الفضيلة وضع داخلي، هي التجانس، الصحة، الجمال، أو قوة النفس المكونة من أجزاء أو جوانب متفاعلة، والفعل الصائب أو العادل هو الذي يعزز أو يدعم الفضيلة الداخلية. إن مثل هذه الرؤى تعتبر أخلاقية الأفعال ناجمة عن أخلاق أوضاع المرء الداخلية (بطريقة لا تقوم بها نظرية الأفعال الصائبة أو البنية المدركة موقفيا عند أرسطو)، كما أننا نجد مثل هذه الرؤية «المؤسسة على الفاعل» عند مارتنيو، الذي يقر وجود هرمية بدهية من الدوافع الأخلاقية (المهابة ثم الحنان على رأس الهرم) بحيث ترتهن صائبية الفعل بأي الدوافع المتضاربة تحدد أفعال المرء. في فترة أحدث، بدأ مايكل سلوت وجورج جارسيا على التوالي بتقصي صيغ محدثة من مقاربة أفلاطون الخاصة بالدعم ـ الداخلي وهرمية مارتنيو البدهية.

دعونا الآن نلتفت إلى نقاش فضائل فردية، تغيرت عبر العصور بطريقة متعددة مهمة. يقر علم أخلاق (الفضيلة) عند الأقدمين أربع فضائل أخلاقية أساسية: ضبط النفس، العدالة، الشجاعة، والحكمة (العملية)، لكن فلاسفة العصور الوسطة المسيحيين مالوا إلى إضافة ثلاث فضائل لاهوتية إلى تلك القائمة: الإيمان، الأمل، والإحسان أو الحب. في علم أخلاق

سقراط، أفلاطون، وأرسطو ظهر مبدأ وحدة الفضائل بوصفه تعليما مركزيا، حيث مفاد الفكرة (تقريبا) أن كل فضيلة تشترط أن يكون المرء منتبها للمزاعم التي قد تكون متضاربة وتركن إلى فضائل أخرى، بحيث يستحيل على المرء في نهاية المطاف الاحتياز على أية فضيلة دون الاحتياز عليها جميعها. غير أن هذا التعليم ليس سائد القبول عند المهتمين بالفضائل في الفترة الحديثة. ما قبل ويرجع إلى الأزمنة القديمة هو كون الفضائل نزوعات، عوضا عن أن تكون مهارات أو قدرات. القادر على ضبط شهوته لكنه لا يقوم بذلك لا يعد محتازا على فضيلة ضبط النفس أو الاعتدال. غير أنه كان هناك، خلال الألفية، خلاف قوي حول ما إذا كان التغلب على الغوايات أفضل وأكثر جدارة بالإعجاب من عوزها تماما. أيضا كان هناك في نقاش الفضيلة (الفضائل) خلاف حاد حول ما إذا كان الالتزام الضميري بالواجب مفضل أخلاقيا على الدوافع «الطبيعية» مثال الحنان أو الحب بوصفها أساسا للأفعال (يفضّل كانت قول إن الدوافع لا قيمة أخلاقية لها، غير أن جمعا كبيرا من الفلاسفة المعاصرين، من أمثال فيليبا فوت، مايكل ستوكر، لورانس بلم، وبرنارد وليامز، يرون خلاف ذلك).

في السنوات الأخيرة، أصبح موضوع الفضيلة والفضائل بأسره أكثر أهمية عند فلاسفة الأخلاق، وتزايد عدد الفلاسفة الذين يرون أن التركيز على الفضيلة قد يشكل أساسا تاما لتصور في الأخلاقيات وعلم الأخلاق قائم بذاته كلية.

م.س.

P. Foot, *Virtues and Vices* (Berkeley, Calif., 1978).
A. Rorty (ed.), *Essays on Aristitle's Ethics* (Berkeley, Calif., 1980).
M. Slote, *From Morality to Virtue* (Oxford, 1992).

* **الفضائل الرأيية**. تكسير الحواجز التقليدية بين الابستمولوجيا وعلم الأخلاق، حيث يؤكد بعض الفلاسفة الأدوار المركزية للفضيلة والشخصية في تقويم الحياة الرأيية (الاعتقاد، الارتياب، إلخ.). ثمة افترض بأن الأوضاع الرأيية طوعية بمعنى ضعيف على أقل تقدير. الشخص ذو الشخصية الرأيية الفاضلة يتنكب عادة رذيلة *الارتيابية والدوجماطيقية بينما يعرض فضائل من قبيل الحياد الفكري والشجاعة الفكرية. تنجم الأوضاع الرأيية (مثال الاعتقاد) الخاصة بمثل هذه الشخصية المتوازنة عن عملية مسؤولة بمعنى «المسؤولية» الذي نريد حين نتحدث عن مسؤولية والدية الأب.

ب.هـ.هـ.

*الطوعية الرأيية.

Jonathan L. Kvanving, ***The Intellectual Virtues and the*** *Life of Mind: On the Place of the Virtues in Contemprary Epistemology* (Savage, Md., 1992).

* **الفطرية، الأفكار**. هي *أفكار توجد في العقل دون أن تكون قد استمدت من خبرة سابقة. يرى أفلاطون أن كل أفكارنا فطرية، رغم أننا لا نفهمها بوضوح؛ التعليم تذكر لتلك الأفكار ونحن نطوّر فهما أوضح لها عبر عملية التساؤل والديالكتيك السقراطية. ثمة علاقة وثيقة بين رؤية الفيلسوف للأفكار الفطرية، *المعرفة القبلية، والحقائق الضرورية. عادة ما يقر العقلانيون أن العقل يحتاز على فئة من الأفكار الفطرية تشكل مصدر معرفة قبلية لتنويعة كبيرة من الحقائق الضرورية، في حين ينكر الامبيريقيون وجود أية أفكار فطرية وهم يقصرون المعرفة القبلية وفهمنا للحقائق الضرورية على *التحصيلات الحاصلة والقضايا المشتقة من *تعاريف اعتباطية للألفاظ.

ثمة اتفاق ضعيف حول الطبيعة الدقيقة للأفكار الفطرية سواء بين مناصريها أو المنقصين من قدرها. يسمح ديكارت بتنويعة كبيرة من الأفكار والمبادئ الفطرية، وهو يقترح أحيانا أن كل أفكارنا تعد عمليا فطرية، على الأقل من حيث الإمكان. أيضا فإنه يصف ملكتنا الفكرية بأنها فكرة فطرية، ويعتبر فكرة الله فطرية رغم أنه يجادل بضرورة أن يكون الله وضعها في عقولنا. عقل الوليد عند لوك صفحة بيضاء وكل أفكارنا إنما غرستها الخبرة في عقولنا. العقل عنده يحتاز على عدد من القدرات الموروثة، مثل التذكر والتخيل، لكن أفكارنا عن هذه القدرات ليست فطرية. أيضا أنكر وجود أية مبادئ فطرية في العقل لأنها (فضلا عن أسباب أخرى) سوف تكون أفكارا فطرية. يرد ليبنتز بقوله إن العقل أشبه بكتلة المرمر المتغضنة التي تحدد ما يمكن نحته عليها، منه بالصفحة البيضاء. وفق هذا المذهب، الأفكار الفطرية نزعات طبيعية في العقل وليست هناك ضرورة تستدعي وعينا بها أو أن تكون الحقائق الضرورية مؤسسة عليها؛ نحتاج إلى خبرة وفكر لتحديد أي من أفكارنا تعد فطرية. هكذا يقبل ليبنتز زعم لوك أن معظم تعليمنا يأتي من الخبرة، لكنه ينكر أن الأفكار والقضايا التي نتعلمها ليست فطرية. في النهاية يتفق ليبنتز مع أفلاطون على أن كل أفكارنا فطرية وأن كل التعليم في الواقع تقسير لأفكار كانت موجودة دائما في عقولنا.

يمكن أن نجادل بأن *مقولات كانت أفكار فطرية

وفق نموذج ليبنتزي. المقولات مفاهيم باطنية نسبة لطبيعة العقل وهي توفر إطارا قبليا لكل خبرتنا. ولأنها مفروضة على الخبرة من قبل عقولنا، فإن تلك الجوانب من الخبرة المشتقة من المقولات جوانب ضرورية من الخبرة ونستطيع أن نعرف قبليا أنها سوف تحدد كل خبرتنا.

ولأن الأفكار الفطرية توفر جوانب كلية من الفكر والخبرة البشريتين، فإن الجدل حول وجودها ظل محتدا في أنثروبولوجيا القرن العشرين. تشومسكي من ضمن مناصري الأفكار الفطرية، وقد صادر على وجود *نحو كلي فطري عند الكائنات البشري كي يفسر قدرتنا على تعلم اللغة وقدرتنا على التمييز بين عدد لا محدود من التعبيرات النحوية عن عدد لا محدود من التعبيرات غير النحوية في اللغة التي نتقنها. غير أنه تم تجاوز الجدل حول وجود الأفكار الفطرية بالجدل حول هوية أوجه المعرفة البشرية (إن كان ثمة أوجه من كذا قبيل) التي تعد فطرية والأوجه التي تعد متعلمة. ليس ثمة حسم واضح لهذه المسألة في الوقت الراهن.

هـ.آي.ب.

*الامبيريقية؛ الأفكار؛ العقلانية.

N. Chomsky, *Aspects of the Theory of Snntax* (Cambridge, Mass., 1965).

G.W. Leibniz, *New Essays on Human Understanding*, tr. and ed. P. Remnant and J. Bennett (Cambridge, 1985).

J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding, ed. P. Nidditch* (Oxford, 1984).

*** الفاعل (المقتدر).** الشخص (أو كائن آخر) القائم *بالفعل. ثمة تاريخ طويل يرتبط بالتفكير في خاصية كون الشيء فاعلا: (1) الاحتياز على قدرة الاختيار بين البدائل، (2) القدرة على القيام بما اختار القيام به. هكذا اعتبرت الفاعلية قوة سببية. يفترض مثل هذا التناول حين يناط «بالسببية ـ الفاعلية» دور بارز في توضيح مفهوم الفعل.

في الآونة الأخيرة، ارتبط مذهب في السببية ـ الفاعلية بتشزم، الذي يرى أنه ليس هناك مفهوم للسببية ـ الحدثية يناسب فهم فاعلية الكائنات البشرية. هجوم رايل على *الإرادة صرف انتباه الفلاسفة عن خبرة الفاعل. ولكن بصرف النظر عما أثبته رايل، يبدو أنه لا أحد يستطيع أن ينكر أن للفعل الجسدي جانبا يتعلق بصيغة المتكلم. في الآونة الأخيرة أيضا حاول بعض الكتاب تبيئة فينومينولوجيا الفاعل. توضح نظرية براين أوشجنسي ثنائية الجوانب أهمية الحصول على رؤية في الفعل يتم فيها دمج منظوري صيغة المخاطب والغائب ولكن دون المبالغة فيهما.

ثمة نطاق من المذاهب الفلسفية التي تقر أن لمفهوم الفاعل، الذي تكتسبه الكائنات البشرية عبر خبرتها بالفاعل، أسبقية (بمعنى أو آخر) على مفهوم *السببية. هكذا يزعم كولنجوود أن مفهوم السببية الأولي مستمد من مفهوم الفاعلية. في العالم قبل الحديث، عادة ما تفسر السببية حال غياب الفعل البشري بأنها فعل إلهي، أو فعل شيء تحتم طبيعته تحقيق غايات بعينها. أما ريد فيزعم أنه يتوجب الوصول إلى فكرة السبب والأثر في الطبيعة عبر القياس على العلاقة بين قوة نشطة (الفاعل البشري نوع منها) ونتائجها.

جي. هورن

Alan Donagan, *Choice: The Essential Element in Human Action* (London, 1987).

Brian O'Saughnessy, The Will, 2 vols. (Cambridge, 1980).

*** للفاعل، اخلاقيات منسبة.** تحظر مبادئ الأخلاق المنسبة إلى الفاعل من ارتكاب جريمة واحدة حتى لو أدى ذلك إلى سماحنا بارتكاب خمس جرائم، وهي تجوّز للمرء إنفاق دخله على أصدقائه بدلا من إعانة الجوعى. تتميز مثل هذه المبادئ بأنها تشترط أو تسمح للأفراد المختلفين بالسعي وراء أهداف نهائية متمايزة. قد تشترط ألا يقوم الفاعل نفسه بأفعال محظورة حتى لو كان قيامه به سوف يقلل من أداء مثل تلك الأفعال. أيضا قد تجوّز لكل فاعل بأن يكرس انتباهه لاهتماماته الخاصة بطريقة لا تتناسب مع قيمتها من وجهة نظر محايدة. كثير من أدبيات الفلسفة الأخلاقية المعاصرة معنية بمحتوى، تبرير، والعلاقات المتبادلة بين المبادئ المنسبة للفاعل. رغم أن هذه المبادئ تعد مركزية في الفكر الأخلاقي العادي، يبدو أنه من الصعب مواءمتها على الأقل مع نظرية أخلاقية سائدة .*العاقبية ـ إذ أنها تقر في الحالة المعيارية أنه يتوجب على كل فاعل أن يسعى وراء الهدف المشترك الخاص بترجيح أفضل نتاج منظورا إليه من منظور محايد.

أي.د.و.

T. Nagel, *The View From Nowhere* (New York, 1986), ch. 9.

S Scheffler (ed.), *Consequentialism and Its Crisis* (Oxford, 1988).

B. Williams, 'A Cririque of Utilitarianism', sect. 5 in J.J.C. Smart and B. Williams, *Utilitarianism: For and Against* (Cambridge, 1987).

*** الفعل.** أحيانا يعرّف الفعل بأنه قيام الشخص بشيء ما قصدا. تدين ظاهرة الفعل البشري بأهميتها لكل من

المسائل المتعلقة بوضع العامل من وجهة نظر ميتافيزيقية، والمسائل القانونية الخاصة بالحرية والمسؤولية. في الآونة الاخيرة، ذهب كثير من الفلاسفة إلى أنه يتوجب على أي تصور في الفعل (الظاهرة) أن يطرح عبر الأفعال (الحوادث). حين يعرّف الفعل على أنه قيام الشخص بشيء ما قصدا، تعد الأفعال نوعا من الحوادث، وتعد الحوادث فرديات يمكن وصفها بطرق مختلفة. وفق هذا التصور، تحريك جين لأصابعها على مفاتيح البيانو، بحيث ينبعث صوت عزف بالبيانو، هو عزف جين على البيانو. هذا يعني أنها تقوم بشيئين؛ تحرك أصابعها وتعزف على البيانو، رغم أنه ليس هناك إلا فعل واحد هنا. حين يقوم شخص بعمل ما، عادة ما يقوم بعدة أشياء «مرتبطة» يُنجز كل منها من قِبل عمل آخر أو عبر القيام بعمل آخر (الفعل الأساسي). وفق هذا التعريف، لا يرتهن قيام الشخص بفعل إلا بقيامه قصدا بواحد (على الأقل) من الأشياء التي قام بها. لذا فإن إيقاظ جين لجيرانها قد يكون فعلا، رغم أنها لم توقظهم قصدا. لو كان عزفها على البيانو فعلا، لكان إيقاظها جيرانها فعلا، ولكانت عزفت على البيانو قصدا.

حين ينضاف هذا التعريف إلى الفكرة التي تقر أن المرء إنما يقوم بأي شيء عبر تحريك جسمه، يتم إقرار الزعم بأن كل الأفعال حركات جسدية: كل فعل حدث يتعين في تحريك شخص لجسمه (كله أو بعضه).

غير أن هذا التعريف يظل موضع جدل، إذ ينكر بعض الفلاسفة (مثل جودمان) إمكان أن يكون قيام شخص بشيء ما مماثلا لقيامه بآخر؛ إنهم يقولون بوجوب أن يتم «تفريد» الحوادث «بشكل دقيق»، بحيث لا تكون كل الأفعال حركات جسدية، بل بعض منها فحسب. في المقابل، ينكر آخرون على نحو مطلق كون الأفعال حوادث، وهم إما ينكرون وجود حوادث فردية أو يسمحون بوجودها وينكرون كون الأفعال حوادث فردية.

سوف يسلّم حتى أنصار ذلك التعريف بأنه لا يغطي كل المجال المتعلق بعزو الأفعال إلى فاعل (مقتدر). (1) قد يقال إن شخصا ما قد قام بفعل رغم أنه ظل ساكنا، حيث يبدو أنه لا حدث قد وقع. في مثل هذه الحالة، يتضح بداهة أنه ليس ثمة فعل إلا إذا كان الشخص المعني قد قصد أن يبقى ساكنا. هكذا قد يظل الحكم بأن «القيام بشيء قصدا» معلمة الفعل حكما صحيحا. يمكن اعتبار التعريف الأصلي صحيحا في أساسه، غير أنه يتوجب التسليم بأنه لا يوجد دائما حدث حين تكون هناك حالة للفعل، وأنه ليس هناك رابط عام بين الفعل والحركة الجسدية. (2) قد يكون المرء مسؤولا عن القيام بشيء لم يقصد القيام به، كأن يشعل نارا نتيجة لرميه عقب سيجارته بطريقة لا مبالية. لتفسير مثل هذه الحالات، ثمة حاجة إلى أدوات أخرى تنضاف إلى لفظة «قصدا». غير أنه قد يكون بمقدور الإمعان في توضيح هذه اللفظة أن يميط اللثام عن نطاق من المفاهيم يمكن بدورها أن توضح مفهوما أشمل للفاعل (المقتدر).

قد يقال إن قيام شخص بشيء قصدا ينجم دوما عن اعتقاد في شيء ما ورغبة في شيء يشكلان معا احتيازه على أسباب لقيامه بما قام به. قد يشكل تعريف الأفعال إذن جزءا من رؤية تقر أن نوعا بعينه من التاريخ السببي ما يميز الأفعال عن سائر الحوادث. هذه رؤية تركن إلى استحسان فلسفي ساد في الخمسينيات والستينيات لكنه أصبح الآن يشكل موضع ثقة. ثمة صيغ متعددة لتلك الرؤية. وفق صياغة امبيريقية تقليدية، كل حدث فعل مسبب *بإرادة. في بعض الأوساط، أضيف إلى هذه الصيغة التقليدية مبدأ مفاده أن كل فعل هو حدث قام به شخص إبان *محاولة القيام بشي ما: المقترح هو أن احتياز المرء على سبب لقيامه بشيء ما يجعله يحاول القيام به، وحين تفضي محاولته فعلا إلى الأثر الذي يرغب، كما يحدث عادة، فإن قيامه بالشيء يكون قصديا.

عرض مبررات المرء يعني إقرار لماذا قام بما قام به، وهكذا تطرح فكرة نوع مميز من التفسير ـ تفسير الأفعال ـ حيث يعتبر الفعل ناجما عن احتياز صاحبه على مبرر(*المبررات والأسباب). أيضا تطرح فكرة نوع متميز من التفكير تنشأ عنه الأفعال ـ *العقل العملي، أو التروي، يرتهن بتحليله فهم *الاعتقاد، الرغبة، *التقويم (على أقل تقدير).

جي.هورن

*القصد والإقرار؛ العلية الذهنية؛ الأسباب والعلل.

D. Davidson, *Essays on Action and Events* (Oxford, 1980).

A.I. Goldman, *A Theory of Human Action* (Princeton, NJ., 1970).

J. Hornsby, *Actions* (London, 1980).

*** الفعل، الذهني.** (1) الأفعال الذهنية؛ أو، بتعبير أقل شيوعا، (2) *الحوادث الذهنية بوجه عام. تشتمل الحوادث الذهنية التي لا تعد أفعالا ذهنية على تذكر المرء فجأة أين ترك مفاتيحه وملاحظته أن السماء تمطر. الحالات النمطية للأفعال الذهنية تتضمن جمع الأرقام

في الذهن، تقليب الرأي في أمر ما، و(عند البعض) الاختيار والمحاولة. الفرق الدقيق بين الحوادث الذهنية التي تعتبر أفعالا وتلك التي لا تعد كذلك مسألة تثير جدلا طويلا (أحيانا تناقش تحت عنوان «الفعل في مقابل الانفعال»). أيضا فإن مسألة ما إذا كان هناك مفهوم مفرد في الفعل يتضمن كلا من الحوادث الذهنية والحوادث التي تشتمل بطريقة أساسية على حركة جسمية خارجية مسألة فيها نظر. قد تكون الفكرة الواعدة التي تقر أن الأفعال قابلة لأن تحلل إلى حوادث ذات «نوع مناسب» من التاريخ النفسي - السببي، مفتاح حل تينك المسألتين، طالما أن نوع التاريخ المناسب لا يشتمل بشكل أساسي على أفعال.

أي.ر.م.

*العقل الفعّال والعقل المنفعل؛ الأوضاع الذهنية؛ الإرادة.

B. O'Shaughnessy, *The Will; A Dual Aspect Theory* (Cambridge, 1980).

* **الفعل والإهمال.** مفاد التمييز الأخلاقي بين الفعل والإهمال الزعم بوجود فرق أخلاقي مهم بين القيام بفعل ما والإخفاق في القيام به، حتى حال إفضائهما إلى النتيجة نفسها. هكذا يقال إن هناك فرقا أخلاقيا بين الكذب وعدم قول الحق مثلا، وبين الإعاقة وعدم تقديم يد العون، وبين أن يقوم المرء *بقتل إنسان وأن يدعه يموت، رغم أن نتائج الفعل في كل حالة قد تماثل نتائج الإحجام عن القيام به.

لا ريب أن ثمة غموضا يكتنف التمييز. إن فهمه يصبح معقدا بسبب مفهوم الإهمال الذي يعد إلى حد ما غير ملائم. على وجه التقريب، قد يقال إنني أهملت إذا أخفقت في القيام بشيء يمكن على نحو معقول توقع قيامي به. قد لا يكون مثل هذا الإحجام موضع استهجان أخلاقي، فالأمر إنما يتوقف على الواجبات الملقاة على عاتقي والتوقعات الناشئة عنها.

على ذلك، بحسبان أن حقيقة كون الشيء إهمالا لا تحسم أية مسائل أخلاقية، من الخطأ أن نقوم بتأويل التمييز بين الفعل والإهمال بوصفه تفريقا مباشرا بين ما يتوجب عدم القيام به وما يجوز القيام به. لذا فإن مفاد الزعم لا يقر مثلا أن القتل محظور أخلاقيا في حين أن ترك المرء يموت جائز أخلاقيا. أيضا لا يبدو أننا نفيد من اعتبار التمييز مرتهنا بفرق في القصد، إذا يتضح أن قدرة كل من حالتي القتل وترك المرء يموت على إثارة مسائل أخلاقية مهمة إنما ترتهن بكونهما قصديتين، في مقابل أن تكونا قد حدثا عرضا. يبدو أن مفاد التمييز إقرار وجود فروق بدهية بين الاثنين من حيث الأهمية في المنطق الأخلاقي، بمعنى أن حالات الارتكاب الإيجابي تتطلب أسبابا أكثر قيمة أخلاقيا، وربما مختلفة نوعا، من تلك القادرة على تبرير الإهمال. هكذا يعتبر عدم القتل وعدم الكذب مثلا أكثر أساسية أخلاقيا من إنقاذ الأرواح وقول الحق، رغم أن الأخيرين يتعلقان بواجبات أخلاقية.

التمييز بين الفعل والإهمال، بوصفه ركيزة من ركائز *علم الأخلاق الواجبي، عرضة لانتقادات *النزعة العاقبية وأنصارها المعتادة. غير أن بعض تلك الانتقادات تعد مضلِّلة: غالبا ما يؤسس الرفض النفعي للتمييز على كونه يفضي مثلا إلى إنكار واجب إنقاذ الأرواح. على ذلك فإن المرء ليس ملزما بدحض التمييز لإقرار كون إنقاذ الأرواح واجبا أخلاقيا. إذا كنا نعتبر مسؤولين عن الأشياء التي لا نقوم بها بقدر ما نحن مسؤولين عن الأشياء التي نقوم بها، فلا حاجة بنا إلى إنكار ما يقره التمييز - وجود فرق بين الأساس الأخلاقي الذي يتوجب علينا التسليم به والأساس الأخلاقي الذي يتوجب علينا دوما مناوأته.

ب.و.

*المطلقية، الأخلاقية.

E. D'Arcy, *Human Acts* (Oxford, 1963).

* **الفعّال والمنفعل، العقل.** قدرتان تتعلقان بالفكر التصوري يرتبطان بفلسفة أرسطو. في كتابه De anima يميز أرسطو بين *العقل بوصفه قدرة على التفكير التصوري (العقل المنفعل)، وقدرة أخرى (العقل الفعّال) تقوم بتشكيل التصورات وتنشيط القدرة الكامنة الخاصة بالتفكير. منذ القدم ظل تأويل هذين المفهومين يشكل موضع جدل. اعتبر بعض الشرّاح العرب في العصور الوسطى العقل الفعّال عنصرا لا ماديا مفردا يرتبط به كل المفكرين؛ في حين ذهب فلاسفة وسيطيون آخرون إلى أن هذا يصدق على كلا العقلين. في المقابل يجادل الأكويني أن الاثنين مجرد قدرات يحتاز عليهما عقل كل مفكر. وفق هذا، يناظر هذا التمييز تمييزا سائدا في علم النفس المعرفي بين القدرة على تشكيل التصورات والقدرة على تطبيقها. أيضا فإنه يرتبط بالجدل القائم بين النزعتين الفطرية والتجريدية فيما يتعلق بمصدر *الأفكار.

جي. هال.

Z. Kuksewicz, 'The Potential and the Agent Intellect', in N. Kretzmann, A. Kenny, and J. Pinborg (eds.), *The Cambridge Medieval Philosophy* (Cambridge, 1982).

* **الانفعال والشعور.** تقر الرؤية الواضحة مبدئيا في

الانفعال أنه شيء ذهني مثل الإحساس، يمكن تصنيفه على نحو يقيني في الاحتياز عليه. غير أن ثمة تنويعات من «نظرية الإحساس» هذه، التي صاغها أصلا ديكارت، تفشل في تفسير كيف يتسنى لنا، لو أنه لا سبيل للاتصال بالانفعالات إلا عبر *الاستبطان، تعلم الحديث عنها بطريقة منظومية بدرجة أو أخرى وكيف نستطيع أن نفترض بطريقة ليست تأملية الدراية بانفعالات الآخرين ، في حين أننا نحتاج أحيانا إلى اكتشافها أو الاستدلال عليها. وفق رؤى فلسفية مختلفة، ليس ممكن فحسب أن يخطئ المرء بخصوص الانفعالات التي يشعر بها، بل إن الانفعال قد ينتابه دون أن يشعر به.

يجادل وليم جيمس على نحو مقنع أنه دون «أعراض جسمية» محسوسة سوف يكون الانفعال مجرد ملاحظة محايدة، ومن ثم ليس انفعالا إطلاقا. إنه يعتبر الانفعالات إحساسات باضطرابات فسيولوجية ناجمة عن إدراكات حسية (لحوادث خارجية) - يقال إنني حزين لأنني أبكي، غاضب لأنني أضرب، ولا يقال إنني أبكي لأنني حزين، أو أضرب لأنني غاضب. الواقع أن نظريته ونظريات غيره في الاضطراب الجسدي تنويعات في نظريات المشاعر موجهة ماديا ولذا فإنها تفشل في حل الإشكاليات الأساسية التي تواجهها.

إنها لا تنطبق إلا على الانفعالات الراهنة، لا الانفعالات النزوعية أو المستديمة، وهي حين تجعل الانفعال عملية لاإرادية (ذهنية أو مادية)، فإنها لا تحدد لها سوى علاقة امبيريقية عارضة بالعلل أو الظروف أو السلوكيات أو التعبيرات المرتبطة بها - كما لو أن الغضب، الغيرة، أو الشك يمكن أن تنتاب المرء بصرف النظر عن السياق. كل المرشحات غير المحتملة سوف تعد انفعالات، حتى أوضاع القلق المستثار من قبل تعاطي المخدرات، أو الاضطرابات التي يدركها المرء بطريقة محايدة ويعتبرها مجرد اضطرابات فسيولوجية. ليس ثمة تفسير يطرح لكوننا نعتبر الانفعالات غالبا مبررة أو غير مبررة، عقلانية أو لاعقلانية، واقعية أو ليست واقعية.

نظريات *السلوكية، كتلك التي يتبناها واطسون وسكنر، تقر في صياغتها المتشددة أن الانفعال ليس سوى أن ينهمك المرء، أو يكون عرضة لأن ينهمك في أنواع بعينها من السلوك. إن هذا التصور يتضمن على أقل تقدير الجانب العلني المشترك من الانفعال الذي تتغاضى عنه نظريات الشعور، رغم أن ذلك يتم على حساب إغفال ما تنجح تلك النظريات في أسره: كون الانفعال أيضا خاصا بطريقة مهمة (ويمكن كتمانه). تغفل النظريات السلوكية، شأن النظريات الجيمسية التي تأثرت بها، أن السلوكيات غير قابلة لأن تخطط بالتفصيل بحيث تتم مزاوجتها مع عينيات الانفعالات المركبة: قد يقوم الشخص الغاضب بسلوك ينتمي إلى طائفة من السلوكيات، وقد لا يقوم بأي منها، وعبر السلوك وحده يصعب التمييز بين السخط والنفور، أو تمييز أي منهما عن الإزعاج.

ثمة نوع رابع من نظريات الانفعال (يشتمل على نظرية أرسطو والأكويني اللتين استخف بهما ديكارت) يقر مركزية الإدراك المعرفي، الدافع، أو التقويم. تختلف هذه النظريات بخصوص مسألة ما إذا كانت الانفعالات نفسها إدراكات معرفية أم مسببة من قبلها، وفي حالة الدافعية، تسبب الإدراكات الحسية أو تشكل جزءا من العملية الدافعية - ما يجعلنا نفهم الأشياء بطرق بعينها ونسلك وفقها. إذا كانت هناك روابط ضرورية بين المعرفة والانفعال، يمكن اعتبار الانفعالات سبلا عقلانية في إدراك العالم حسيا والتفاعل معه، عوضا عن أن تكون إحساسات مادية أو نفسية عشوائية مغلقة على ذاتها. الافتراض الذي كان لأفلاطون فضل الريادة في طرحه، والذي يقر أن الانفعالات تشوه أو تبهم السبيل الحقة لرؤية العالم، لأنها تتعارض مع العقل، يمكن الاستعاضة عنه برؤية تقر أنها تكمل العقل وتفتح آفاق القيم الأخلاقية، الاستاطيقية، والدينية.

ضد هذا الربط بين الانفعال والمعرفة، يتوجب أن يقال إن الخوف يمكن أن يكون رهابا، وأن حدة الغضب، بل حتى حدوثه، قد يرتهن بمزاج من ينتابه قدر ما يرتهن بحقيقته الموضوعية. إن نظريات التحليل النفسي تجعل الانفعال مسألة استجابة لشيء في اللاوعي، لا لشيء في الواقع. وعلى نحو مماثل، اعتبر سارتر الانفعال طريقة «نحيا» بها العالم «كما لو أن العلاقات بين الأشياء لا تحكمها عمليات حتمية بل يحكمها السحر». إنه يذهب إلى حد اعتبار حتى الانفعال «العقلاني»، من قبيل الخوف الذي يحث على الهرب، «تحولا سحريا» - طريقة بديلة في استبعاد الشيء الذي يتهرب منه.

لسوء حظ نظريات الإدراك المعرفي، يبدو أن مسألة كون أنواع بعينها من الإدراك المعرفي (التي هي أساسا دماغية صرفة ومحايدة) تتضمن بطريقة جوهرية انفعالا (الذي هو أساسا شيء يتجاوز الإدراك المعرفي) إنما هي مسألة افتراضية وليست مسألة ضرورة منطقية. قد يكون لدي شخصين التقويم الحسي ذاته للموقف والاستجابة نفسها، رغم أنهما يستجيبان انفعاليا بطريقتين

مختلفتين. قد يلحظان مثلا أنهما قد خدعا ويشرعان في اتخاذ خطوات لتلافي هذا الأمر، وفي حين يكون أحدهما ساخطا، يكون الآخر في حال تسلية.

ينصح أحيانا بنظرية شاملة (دون أن تكون مفصلة) في الانفعال، نظرية تجمع بين الجوانب سالفة الذكر وتتنكب الأخطاء الناجمة عن كون كل منها تأخذ أكثر مما يجب بطريقة منعزلة.

جي.أو.ج.

W.P. Alston, 'Emotions', in P. Edwards (ed.), *Encyclopedia of Philosophy* (New York, 1967).

C. Calhoun and R. Solomon (eds.), *What is an Emotion?* (Oxford, 1984).

W. Lyons, Emotion (Cambridge, 1980).

*** الانفعالية، النظرية، في الأخلاق.** كون الاستجابات والأحكام الأخلاقية تحتاز على جانب انفعالي أمر لا تنكره أية نظرية في الأخلاق، ومن المنافي للعقل أن ينكره أحد. غير أن النظرية الانفعالية تجادل بأن العنصر الانفعالي هو الأساس النهائي في التقويم. يقوم *العقل بفحص الموقف المراد تقويمه، ويقوم بتمييز البدائل السلوكية المتاحة. لكن العقل خامل: إنه لا يستطيع توفير المكون الديناميكي الضروري بالقدر نفسه لبدء الفعل: *الانفعال وحده يستطيع إنجاز هذه المهمة. لغة الحكم الأخلاقي تعبر عن انفعال المتحدث وتثير انفعال المستمع.

فلسفة العقل والفعل التي تركن إليها هذه النظرية هي تلك التي صاغها هيوم بوضوح، وقد كان تأثيرها عظيما. لقد جذبت إليها العديد من فلاسفة القرن العشرين من ذوي النزوع الوضعي اللامعرفي. ثمة تمييز عقد بين التحليلات التي ماهت بين الحكم الأخلاقي و«تقرير» عن مشاعر المرء الداخلية (لكنه يجعل بذلك الاختلاف الأخلاقي مبهما)، والتحليلات التي اعتبرته أساسا استجابة انفعالية، تعبيرا غير قضوي يناظر التعجب (ومن هنا جاء لقب «نظرية بو هوريه!» [مرحى، وتبّا]). فضلا عن ذلك، زعم على نحو مغال أن الاعتقادات بخصوص سياق الفعل، والاختلاف حول المعتقدات، تقوم بدور جوهري في التفكر والمناظرة الأخلاقية. وفق صيغ أخرى، يتستر «الانفعال» في شكل «ميول» - «الاستحسان» و«الاستهجان» أساسا. تنزع التحليلات التي تتم وفق رؤى انفعالية صريحة نحو إفساح المجال (خصوصا بسبب تأثير ر.م. هير) للتصورات «المعيارية».

في أبسط صورها، تغفل النظرية الانفعالية (أو تنكر) الكثير من موضوعها. الأحكام الأخلاقية ليست في الواقع انفجارات منفصلة من الانفعالات، بل ثمة ارتباطات منطقية بينها. قد تكون الانفعالات استجابات لخصائص أخلاقية سلف تمييزها، وبشكل حاسم قد يحكم (بل يتوجب أن يحكم) على الانفعالات نفسها بأنها مناسبة أو منحرفة أخلاقيا. ليس بمقدور النظرية أن تميز تمييزا ملائما بين الاستدلال الأخلاقي والخطابة؛ كما أنها لا تستطيع طرح تصور مفهوم لكيف يتسنى لكائن مرتبط أخلاقيا ليست لديه مبدئيا أية استجابة محددة وواضحة للتحدي الأخلاقي الذي يواجهه أن يتحسس طريقه بطريقة مسؤولة إلى موقف أخلاقي.

يبرز ضمن نقاد النظرية العامة في الدافعية التي ترتهن بمثنوية العقل - الشعور أو الاعتقاد - الرغبة - النظرية التي تنبثق عنها الانفعالية وصيغ أخرى للامعرفية - بعض «الواقعيين الأخلاقيين» الذي ظهروا في نهاية القرن العشرين، من أمثال جوناثن دانسي في كتابه *Moral Reasons* (Oxford, 1993).

ر.و.هـ.

*الانفعالي والوصفين المعنى؛ المعيارية.

C.L. Stevenson, *Ethics and Language* (New Haven, Conn., 1944).

J.O. Urmson, *The Emotive Theory of Ethics* (London, 1968).

*** الانفعالي والوصفي، المعنى.** المعنى الانفعالي للألفاظ هو قدرتها على التعبير عن انفعالات المتكلم، وإثارة انفعالات المستمع. المعنى الوصفي هو الدور المعرفي للغة، في تحديد الاعتقاد والفهم. تحتاز تعبيرات الخطاب الأخلاقي على معنى انفعالي ووصفي معا - رغم أن هذين المكونين قادران على تنوع مستقل. خصوم *النظرية الانفعالية في الأخلاق لا يستطيعون بالكاد إنكار أي من هذا: لكنهم ينكرون فعلا أن المكون الانفعالي أكثر أساسية في الحكم الأخلاقي.

ر.و.هـ.

C.L. Stevenson, *Ethics and Language* (New Haven, Conn., 1944).

*** الأفكار.** هذه كينونات لا توجد إلا بوصفها محتويات عقل ما. يتوجب تمييز الأفكار بهذا المعنى عن أفكار أفلاطون أو *المثل، التي هي كينونات غير فيزيقية لكنها توجد بمعزل عن أي كائن واع. صورة المثل الأفلاطونية التي تحدث في عقل المرء سوف تكون فكرة بهذا المعنى. منذ القرن السابع عشر اعتبرت كل موضوعات الوعي أفكارا. مثال ذلك، نحن على وعي بأفكار حين نتخيل، نتذكر، نحلم، أو نفكر في مفهوم أو قضية. الأفكار ذاتية لأن الأفراد لا يعون سوى

أفكارهم الخاصة بهم. إذا قام شخصان بتخيل بيجاسوس أو بالتفكير في مبرهنة فيثاغورس، فإن كل منها يعي فكرة متميزة، رغم أن هاتين الفكرتين قد تتفقان من عدة أوجه. هذا يناظر كون تمثيلين للموناليزا موضوعين مختلفين رغم تماثل معظم خصائصهما، لكنه من المستحيل على أي شخص فحص أفكار شخص آخر.

التأمل في طبيعة خبرتنا الإدراكية جعل ديكارت ولوك وآخرين يجادلون بأننا حتى حين ندرك نكون على وعي مباشر بأفكار لا بأشياء مادية. مثال ذلك، لمس شيء ساخن، أو الاصطدام بجدار قد يجعل المرء يحس بالألم. سبب الألم هو التفاعل بين الشيء وجسم المدرك، لكن الألم لا يوجد إلا طالما كان المرء واعيا به. فضلا عن ذلك، فإن الألم ذاتي: لو اصطدم شخصان بالجدار نفسه سوف يختبر كل منهما ألما متميزا لا يوجد إلا في خبرته. لذا، أن تختبر الألم أن تختبر فكرة. لكن كل الخبرة الإدراكية إنما تنشأ بالطريقة نفسها التي ينشأ بها الألم. إننا نشعر بالحرارة أو الصلابة، نرى اللون أو الشكل، وما في حكم ذلك، لأن الأشياء تعمل سببيا على أدواتنا الحسية. الشيء الذي نكون على وعي مباشر به نتيجة لهذا التفاعل عبارة عن فكرة. إن هذا المبدأ يحصل على المزيد من الدعم حين نعتبر الطريقة التي يتغير بها الحجم، الشكل،ولون الشيء المادي (البرج البعيد مثلا) البادي، بتغير المسافة التي تفصلنا عنه وبتغير زاوية ملاحظتنا إياه. على افتراض أن البرج يظل على حاله، يستنتج أننا لا ندرك البرج مباشرة، بل ندرك أفكارا سبب تفاعلُ البرج مع أدواتنا الحسية وجودَها في العقل.

ما أن نقبل التعليم الذي يقر أننا لا نختبر سوى الأفكار، حتى تثار ثلاث إشكاليات فلسفية. أولا، هل الأفكار التي نختبر نسخ ملائمة للأشياء التي توجد بمعزل عن خبرتنا؟ في حال الإدراك، ثمة اتفاق عام على أن الألم لا يوجد بمعزل عن الخبرة والفلاسفة يجادلون بأن الأفكار الأخرى التي تسبب الأشياء الفيزيقية اختبارنا إياها قد لا تحدد خصائص تلك الأشياء. هكذا بحث الفلاسفة عن معايير لتحديد هوية أفكارنا الإدراكية التي تحدد خصائص أشياء في العالم الفيزيقي. ثانيا، الأفكار كينونات ذهنية لا تشترك، وفق تحليل ديكارت، مع الأشياء المادية في شيء. لذا فإنه لا يتضح كيف يكون بمقدور التفاعل الذي يحدث بين الشيء الفيزيقي والجسم البشري (الذي هو شيء مادي) أي ينتج أفكارا. ثالثا، إذا لم نكن ندرك مباشرة سوى أفكارنا، فكيف نعرف أي شيء يوجد سواها. أيضا فإن هذه الأسئلة تثار نسبة للأشياء غير المادية، مثل الله. بعد ديكارت، أصبح المذهب القائل إننا لا نعي سوى أفكارنا رائجا وأصبحت الإشكاليات الثلاث التي ذكرناها لتونا الإشكاليات المركزية في الابستمولوجيا والميتافيزيقا.

هـ.آي.ب.

*الفينومينولوجية؛ المفاهيم، المحتوى؛ الفطرية، الأفكار.

G. Berkeley, *The Principles of Human Knowledge*, in *Philosophical Works* (London, 1975).

R. Descartes, *Meditations on First Philosophy*, in *The Philosophical Works of Descartes*, ii, tr. J. Cottingham, R. Stoothoff, and D. Murdoch (Cambridge, 1984).

D.W. Hamlyn, *Sensation and Perception* (London, 1961).

* **أفكار العقل.** هذا تعبير لكانت يصف به نتاجات *العقل. في *Critique of Pure Reason*، يجادل كانت بأن هناك ثلاثة أفكار للعقل تناظر النفس، العالم، والله؛ وأن العقل البشري يقع في «وهم ترانسندنتالي» لا مفر منه يفترض عبره وجود أشياء غير مادية تناظر تلك الأفكار، لكنها تحتاز على ذلك على وظيفة تنظيمية مهمة في التوحيد المنظومي للخبرة.

ه.إي.أي.

Norman Kemp Smith, A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason, 2nd edn. rev. and enlarged (New York, 1962).

* **الأفكار الفطرية:** انظر الفطرية، الأفكار.

* **التفكير.** في صوره المختلفة ـ كما في *الاستدلال العقلي، الاعتقاد، التأمل، الحساب، التفكر ـ يبدو أن التفكير يحظى بعلاقة قوية مع الكلام، رغم أنه يصعب تحديد هذه العلاقة. غالبا، كما عند أفلاطون، ما يكون التفكير مسألة حوار داخلي يقوم به العقل مع نفسه. ليس فقط التفكير دون ألفاظ ممكن، كما يحدث حين نفكر كيف يمكن للحجرة أن تبدو حين نقوم بتغيير ترتيب أثاثها، بل إنه لا حاجة للاهتمام بالأمر المعني كي نفكر أن الأمر كان على تلك الشاكلة، كما يحدث حين نعثر في السلم، ونقول لقد فكرنا أن عدد الدرج أقل مما هو في الواقع.

هل التفكير في س مسألة أن ينزع المرء شطر قول س؟ إن هذا مغر عبر الركون إلى أساس الكلمات المقالة، لكنه لا يذهب بنا بعيدا. أولا، في حين أن التفكير في س لا يستدعي بأي حال ميولنا إلى قول س، في أفضل الأحوال يتوجب تقييد النزوع بشرط

مناسب، مثال «إذا سئلنا عن رأينا». حتى آنذاك ثمة افتراض أننا نتكلم بصدق، ويبدو أن هذا يعني قول ما نفكر فيه حقيقة. قد يكون التالي تعريف أفضل: أن تفكر في س هو أن تكون في وضع عقلي يمكن التعبير عنه بقول س بقصد قول الصدق. إن الشرط الأخير لا يقر «قصد التحدث بصدق»، الذي سوف يعيد طرح التفكير، بل «قصد قول شيء يكون في الواقع صحيحا».

يسمح هذا التعريف برباط مرن بين التفكير والكلام من جوانب عديدة. العاجزون فعلا عن التحدث لا تنكر قدرتهم على التفكير، بل إنه بالإمكان أن يقترح شخص ما شكلا من الكلام يعبر بطريقة أفضل عن فكر شخص آخر من طريقة الكلمات التي استخدمها. إنه يسمح أيضا بوجود مدى من القضايا المختلفة يمكن للمرء أن يوافق على أنها تعبر عن أفكاره. تسألني ما إذا كنت أعتقد أن النافذة قذرة. حقا، أرد، ولكن بمقدوري أيضاً أن أتفق معك لو أنك سألتني ما إذا كنت أعتقد في وجود لطخ على لوح زجاج النافذة، كون هذا مناسب على نحو مشابه للتعبير عما بدت لي به الأمور. المسألة ليست كما لو أن الصياغة المخمنة ملزمة بمناظرة الكلمات غير المنطوقة. إنني لا أفكر بكلمات. من منحى آخر، يتسق التعريف مع فكرة وجود حدود لمدى الأفكار الممكنة دون لغة. حين تعوزه المفرادات المناسبة، يندر أن يكون المرء في وضع عقلي يمكن التعبير عنه بالقول، باستخدام القصد المتعلق، إن صوفيا عاصمة بلغاريا.

هل تستطيع الحيوانات أن تفكر؟ لنا أن نقول عن القرد الذي يلوذ فرارا من ثعبان بأن يصعد شجرة إنه يعرف أنه سوف يكون آمنا هناك. نستطيع أن نقول هذا لأن القرد يسلك كما لو أن الخطر لم يعد محدقا به، بل ينظر للثعبان بطريقة لامبالية. ولكن في حين أننا قد نقتنع بقولنا إنه يعرف، قد نكون أقل رضا عن قولنا بأنه يعتقد [يفكر] أنه آمن. إن هذا يهدد بطلب من قدرات القرد الذهنية أكثر مما نحن على استعداد بقبوله. من منحى آخر، نحتاج إلى وصف للحالة التي تكون فيها معرفة بأن س ولكن لحقيقة أن س باطلة، وفي حين أن «يعتقد [يفكر] أن س» تعاني من كونها تقترح غموضا في المفاهيم، استجابة ذهنية داخلية، يشتط خيالنا حين نعوزها للحيوان، طالما أنه بالإمكان إقرار «يعرف س» وفق السلوك الملاحظ وحده، فإنه يمكن بسط الأمر نفسه على عزو التفكير إلى كائن ما.

ب.ب.ر.

*الاعتقاد؛ الإدراك المعرفي؛ التدبر؛ فهم لغة الفكر.

P.M.S. Hacker, *Wittgenstein: Meaning and ind* (Oxford, 1990).

H.H. Price, *Thinking and Experience* (London, 1953).

G. Rylr, *On Thinking* (Oxford, 1979).

* **الفكرية، الأسباب.** *نزوعات قضوية فعالة سببيا. ثمة نزاع حول استحقاقات كون الأسباب الفكرية فعالة سببيا. مثال ذلك، لا يشترط دونالد ديفدسون سوى تعلق الحدث بحدث آخر، وأن يتبع التطبيق الصحيح للمحمول الذهني الذي يعزو نزوعا قضويا التطبيق الصحيح للمحاميل المادية. آخرون يرون أن الحدث لا يكون سببا فكريا إلا إذا كان فعالا سببيا بفضل خصائصه *القصدية، كما يرون أن مقاربة ديفدسون تغفل هذا الشرط.

ب.جي.ب.ن.

*الذهني، التسبيب.

D. Davidson, "Thinking Causes", in J. Heil and a. Mele (eds.), *Mental Causation* (Oxford, 1993).

* **التفكيك.** الفيلسوف الفرنسي جاكو دريدا هو من قدمه إلى الفلسفة في نهاية الستينيات. يرتبط هذا المصطلح الآن أساسا، رغم إنكار مستحدثه، بمدرسة في النقد الأدبي. إنكار دريدا يشكل صعوبة كأداء في وجه أية محاولة لإيجاز فكره، وهذا يسري حتى على هذه المحاولة. إنه يخبرنا بأن التفكيك ليس أداة تحليلية ولا تركيبية؛ ليس منهجا ولا عملية، ليس فعلا تنجزه ذات على نص؛ عوضا عن ذلك، فإنه مصطلح يستعصي عن التعريف والترجمة. لجعل الموقف أكثر سوءا، يضيف دريدا أن «كل الجمل التي تكون من نوع «التفكيك هو س» أو «التفكيك ليس س» تخطئ بيت القصيد، ما يعني أنها باطلة على أقل تقدير». (رسالة إلى صديق ياباني). الملاحظات التوضيحية التالية، التي سوف أعرضها على كل حال، قد تكون تسوية خاصة لموضوعها.

يمكن تبيان التفكيك باعتبار تأثيرين أساسيين على دريدا: فلسفة هيدجر، و*البنيوية. يشير مصطلح دريدا قصدا إلى مشروع هيدجر الخاص بتقويض (*Destruktion*) تاريخ *الأنطولوجيا. في محاولته إعادة تقويم الفلسفة الغربية، يجادل هيدجر بأن زمنا بعينه - هو الحاضر - قد حظي باستمرار بالصدارة في تصورات طبيعة الوجود. لمعالجة هذه المحاباة يتوجب على الفلسفة إعادة اعتبار إشكالية الزمن. تفكيك دريدا، الذي هو أيضا استجابة «الميتافيزيقا الراهن»، يتميز باهتمامه

المركزي بمعالجة اللغة في الفكر الغربي. في فترته الكلاسيكية على الأقل (1967-72)، النصوص التي قام دريدا بتفكيكها تجد في اللغة موضوعها: محاورة فيدوراس لأفلاطون، كتاب روسو *Essays in the Origins of Languages*، وكتاب سوسير *Course in General Linguistics*، فضلا عن أعمال أخرى. يقترح دريدا أن فكرة الحاضر تكمن خلف اعتبار الكلام تقليديا أفضل من الكتابة. يقر الموروث أن الكلام تعبير مباشر عن الفكر أو *اللوجس، متزامن مع معناه، في حين أن الكتابة تدخل المشهد لاحقا بوصفها عوضا خطرا للكلام حيث لا تكون مقاصد المتحدث حاضرة، ومن ثم فإن من المرجح أن تتم خيانتها. تتعين استراتيجية دريدا في إثبات أن منطق النص الذي يكرس هذه الرؤية يشجع على دحض نفسه. (هذه هي الاستراتيجية - رد النص على نفسه - التي أصبحت علامة مميزة للنقد الأدبي التفكيكي). قراءة دريدا لسوسير مثلا تجادل بأن الخصائص التي يزعم أنها تميز الكتابة عن الكلام خصائص يتوجب على نظرية سوسير نفسها أن تلزمه بعزوها على نحو مكافئ للكلام: علامات الكلام، شأن علامات الكتابة، عشوائية، مادية، ومنسبة للنسق. أولية الأصوات إنما هي مؤسسة على وهم فلسفي محصن.

ورث دريدا من النظرية البنيوية فكرة وجوب تفسير المغزى عبر النسق الذي يحكمه والمعارضات التي يقوم النسق بتحريكها. تماما كما قام عالم الأنثربولوجيا البنيوي ليفي شتراوس بتوظيف التعارض بين النيئ والمطبوخ لتوضيح ممارسات ثقافية تتعلق بالطعام، فإن قراءات دريدا للنصوص الفلسفية تبدأ بتحديد التعارضات المفهومية الأساسية التي تم تأسيسها عليها: الكلام - الكتابة، الروح - الجسم، المفهوم - المحسوس، الحقيقي - المجازي، الطبيعي - الثقافي، الذكوري - الأنثوي. تجاوز دريدا للبنيوية يستبان في الخطوات التالية: أولا، كما رأينا، تعريض تلك التعارضات لنقد داخلي يشيع الاضطراب في أرجائها؛ ثم إثارة السؤال الكانتي الذي يستفسر عما يجعل تلك التعارضات ممكنة. يعتقد دريدا أن هذا السؤال يأخذ اللغة والفكرة إلى حدودهما. إنه يجيب باستحداث مجموعة من التعبيرات، المنطقية الجديدة، يعترف بعدم ملاءمتها وبكونها تدحض نفسها، ويترك للقارئ مهمة الكفاح معها. هكذا تُعرض علينا الكتابة البدائية، *differanc* [لإرجاء] النصي، الأثر - تعبيرات تبدو نهائية لكنها تفترض ضرورة بنى لغوية سبق تكريسها. على هذا النحو يشجب دريدا أمل البنيويين في رسم تخوم أنساق مغلقة على اعتبار أنه غير قابل للتحقق.

س.د.ر.

Robert Bernasconi (ed.), *Derrida and Difference* (Conventry, 1985).
Jonathan Culler, *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism* (Ithaca, 1982).
Jacques Derrida, 'Difference', in *Margins of Philosophy* (Chicago, 1982).
———, *'Letters to a Japanese Friend'*, in David Wood.

* **فلاستوس، جريجوري (1907-91).** أستاذ الفلسفة في برنستون وبركلي. عمل على توضيح الفلسفة اليونانية، خصوصا سقراط وأفلاطون، فجمع بين الأسلوب المنمق والإحكام، الفلسفي والفقه اللغوي. ناصر أيضا مذهبا متطرفا في *المساواة: يختلف الناس من حيث «السجايا»، ولكن كل منهم يحتاز على «القيمة الإنسانية الفردية» ذاتها؛ تتطلب *العدالة أن يعامل الناس وفق قيمتهم الإنسانية المتساوية لا وفق سجاياهم المتنوعة. غير أن هذه النزعة المساواتية حظيت بالإعجاب أكثر من حظوتها بالأتباع.

ن.سي.د.

Gregory Vlastos, "Justice and Equality", in Richard Brandt (ed.), *Social Justice* (Englewod Cliffs, NJ, 1962).
, *Pltonic Studies* (Princeton, NJ, 1981).
, *Socrates: Ironist and Moral Philosopher* (Cambridge, 1991).

* **الفلسفة.** معظم تعاريف الفلسفة قابلة إلى حد للجدل، خصوصا إذا تغرضت بأي شكل أن تكون مهمة وعميقة. يرجع هذا جزئيا إلى أن ما يسمى بالفلسفة تغير على نحو متطرف من حيث المدى عبر التاريخ، حيث عزلت عنها أبحاث كانت تشكل جزءا منها. أقصر تعريف، وهو تعريف جيد، أن الفلسفة تفكير في التفكير. من شأن هذا أن يشير إلى الخاصية ثانية الرتبة التي يختص بها الموضوع، بوصفه فكرا تأمليا في أنواع بعينها من التفكير - تشكيل العقائد، مزاعم المعرفة - حول العالم أو أجزاء كبيرة منه.

ثمة تعريف أكثر تفصيلا، وإن ظل على نحو لاريب فيه شاملا، يقر أن الفلسفة تفكير نقدي عقلانيا من نوع منظومي بدرجة أو أخرى حول طبيعة العالم العامة، (الميتافيزيقا أو نظرية الوجود)، تبرير المعتقد (الابستمولوجيا أو نظرية المعرفة)، وعيش الحياة (علم الأخلاق أو نظرية القيم). لكل من هذه العناصر الثلاثة نظير غير فلسفي، تتميز عنه بطريقتها العقلانية والنقدية الصريحة في القيام بشؤونه وبطبيعته المنظومية. لكل شخص تصور عام في طبيعة العالم الذي يعيش فيه وموضعه فيه. تستعيض *الميتافيزيقا عن الافتراضات

المسلّم بها دون برهنة المتضمنة في مثل هذا التصور بمجموعة من المعتقدات العقلانية والمنظمة المتعلقة بالعالم ككل. كل منا يشك أحيانا ويرتاب في المعتقدات، الخاصة به أو بغيره، بدرجة أو أخرى من النجاح وفي غياب نظرية فيما يقوم به. تروم *الابستمولوجيا الإفصاح على نحو صريح عبر الحجج عن قواعد تشكيل الاعتقاد الصحيحة. كل منا يحكم سلوكه عبر توجيهه شطر غايات يرغب فيها أو يبجلها. أما علم الأخلاق، أو *الفلسفة الأخلاقية، بمعناها الأكثر شمولية، فيروم الإفصاح بشكل منظومي عقلانيا، عن القواعد أو المبادئ المتضمنة. (في التطبيق تم بوجه عام قصر علم الأخلاق على السلوك من جانبه الأخلاقي بحيث تم إلى حد كبير إغفال الجزء الأكبر من أفعالنا التي نرشدها باعتبارات الحكمة والفعالية، كما لو أن هذه أساسية إلى حد يجعلها غير جديرة بالفحص العقلاني.)

أجزاء الفلسفة الأساسية مرتبطة بطرق مختلفة. ترشيد سلوكنا على نحو عقلاني يتطلب مفهوما عاما في العالم الذي يتم فيه هذا الترشيد وفي أنفسنا بوصفنا كائنات فاعلة فيه. الميتافيزيقا تفترض الابستمولوجيا، في إضفاء الشرعية على صور الاستدلال الخاصة التي تركن إليها ولضمان صحة الافتراضات الكبرى التي تقرها في بعض تنويعاتها بخصوص طبيعة الأشياء، من قبيل أنه لا شيء يأتي من لا شيء، وأن هناك تواترات في العالم وفي خبرتنا به، وأن الذهني لا يشغل حيزا مكانيا.

كان أقدم الفلاسفة، أسلاف سقراط، ميتافيزيقيين أساسا، حيث اهتموا بتحديد الخاصية الأساسية في الطبيعة ككل، منذ أول منطوق غامض قاله طاليس «الكل ماء». بارمنيدس هو أول ميتافيزيقي وصلت حججه إلينا. بسبب القرائن المعطاة من قبل مفارقات زينون الشهيرة، خلص إلى أن العالم لا يتحرك ويشغل كل المكان. السوفسطائيون، بتحديهم الارتيابي للافتراضات الأخلاقية التقليدية، هم أول من أسس علما للأخلاق، على نحو لافت عند سقراط. كتب أفلاطون وأرسطو بغزارة في الميتافيزيقا وعلم الأخلاق؛ وكتب أفلاطون في المعرفة؛ كما كتب أرسطو في المنطق (الاستنباطي)، أكثرأساليب تبرير الاعتقاد إحكاما، حيث طرح قواعده في شكل منظومي احتفظ بسلطته لأكثر من ألفي عام.

في فلسفة العصور الوسطى، خدمة للمسيحية، تم الركون بداية إلى ميتافيزيقا أفلاطون، ثم أرسطو، للدفاع عن المعتقدات الدينية. أما في عصر النهضة، فقد بعثت التأملات الميتافيزيقية الحرة ثانية، وفي آخر مراحلها، رجعت إلى الأبستمولوجيا مع بيكون وبطريقة أقوى مع ديكارت، للمصادقة على التطورات الجديدة في العلوم الطبيعية ومواءمتها قدر الإمكان مع الدين. جادل هيوم باستحالة هذه المواءمة، والأمر يسري على الميتافيزيقا بوجه عام. في الفلسفة القارية، مارس أسبينوزا وليبنتز ميتافيزيقا استنباطية على طريقة بارمينيدس وخلصوا إلى نتائج لا تقل إدهاشا. تزعزعت ثقة كانت، الذي تربى في هذا الموروث، بقراءته لهيوم، فنبذ الميتافيزيقا بتنويعاتها التقليدية، وعزا النظام المتمثل في العالم العلني لعمل تشكيلي يحدثه العقل على خبراته. أما أخلاف كانت الألمان، الذين استغلوا بعض تناقضاته، فقد بعثوا الفلسفة بمعناها العظيم. في بريطانيا سادت إمبيريقية لوك وهيوم، وظلت الابستمولوجيا الفرع الفلسفي المحوري حتى منتصف القرن الراهن.

للميتافيزيقا سبلها المتنوعة في طرح موضوعها المشكل، طبيعة العالم العامة، على نحو ليس واضحا تماما. الأول هو الخاص بالبرهنة العقلانية الصرفة. هنا يتم الخلاص إلى نتائج شاملة إلى حد لافت عبر تبيان تضمن إنكارها لتناقض ذاتي. من أوضح الامثلة البرهان الأنطولوجي على وجود الله. الله الموجود أكمل من الله المماثل في كل شيء سوى في كونه غير موجود. لذا فإن الله موجود ضرورة. أثبت ليبنتز أن الواقع في تشكيله النهائي ذهني، في حين وجد برادلي تناقضات في مجمل مفاهيم العلم والمعتقدات المشتركة الأساسية (العلاقة، الكثرة، الزمان، المكان، النفس، وهكذا)، فخلص إلى أن الواقع مفرد نسيج متماسك من الخبرة، وحدة روحية تستوعب فيها الطبيعة والفردية الشخصية.

ثمة إجراء ميتافيزيقي آخر يتعين في اشتقاق نتائج تتعلق بما يكمن خلف «الظاهر»، السطح المدرك حسيا من العالم، والواقع النهائي الذي يتجاوز الظاهر. من أوضح الأمثلة هنا البراهين على وجود الله التي تركن إلى حاجة العالم إلى علة أولى أو تركن إلى آثار تصميم عاقل في نظام العالم المدرك. الأهم من ذلك نسبة إلى تاريخ الفلسفة نظرية أفلاطون في المثل أو الكليات الموضوعية، ليس في الزمان والمكان بل في عالم خاص بها، وهي نظرية تروم تفسير تعرفنا على خصائص متواترة في تيار الظاهر توظف بوصفها مواضيع حقائق أبدية صادقة نجدها في المعرفة الرياضية.

هاجم هيوم الميتافيزيقا البرهانية وفق أسس ابستمولوجية. ليس بمقدور البرهان العقلاني الصرف

سوى إثبات حقائق صورية خاصة بالمنطق والرياضيات. إنكار إقرار متناقض لا يشكل صحة مادية لأية حقيقة، بل مجرد حقيقة لفظية، تعكس أعرافا تتعلق باستخدام الألفاظ. أما كانت فقد هاجم الميتافيزيقا الترانسندنتالية، حيث جادل بأن مفاهيم الجوهر والعلة التي نطبقها خارج حدود الخبرة لا تفضي إلى معرفة إلا حين تطبق على مادة الحس الخام. هاجم الوضعيون المنطقيون الميتافيزيقا الترانسندنتالية بحماس أشد باستخدام مبدأ التحقق، حيث زعموا أن إقراراتها خالية من المعنى كونها غير قابلة لأن تفحص من قبل الخبرة.

عارض كانت أيضا نوع الميتافيزيقا الذي لا يتجاوز مشاهد الظواهر بقدر ما يتجنبها بالاستقراء على نحو مستمر منها، كما في المبدأ القائل بأن العالم كبير إلى مالانهاية، وأنه وجد منذ الأزل، ويتكون من أجزاء متناهية الصغر، وما في حكم هذا. لقد زاوج إقرارات من هذا النوع بسوالبها وجادل، في تحد ظاهر للمنطق، بأن كل زوج يناقض ذاته. إن هذا النوع من الميتافيزيقا، الذي يتعامل مع كميات (في مقابل نوعيات في حالة الميتافيزيقا الترانسدنتالية) لا سبيل للوصول إليها مهدد بالاعتراضات نفسها، لو كانت صحيحة.

قاومت نظريات «مقولات الوجود» الصراع بين الميتافيزيقا وخصومها. ثنائية الذهني والمادي، التي كان ديكارت أكثر من عني بها، وإن سادت قبله، هي أكثر تلك المقولات ألفة. إنها تحتاز على جذور ابستمولوجية. أحدها هو التمييز بين نوعين من الخبرة: الحس والاستبطان. ثمة مقولة أخرى تتعين في عصمة معتقد المرء فيما يتعلق بعقله في مقابل عرضة كل المعتقدات الخاصة بالعالم الموضوعي المادي للخطأ. يجادل الماديون من أمثال هوبز بأن النشاط الذهني جسمي، ولكن على نطاق ضيق. أما المثاليون من أمثال باركلي (وبطريقة ما، الفينومينولوجيون من أمثال مل) فيجادلون بأن الأجسام المادية مركبات من الإحساسات، فكلاهما واقعي وهي إما أن تكون في عقل الله أو تكون افتراضية.

تشتمل منطقة الأفكار الأفلاطونية على مقولة مزعومة ثالثة، مقولة التجريدات، من قبيل الخصائص، العلاقات، الفئات، الأعداد، القضايا. أيضا اعتبرت القيم مقولة كي توفر موضوعا تصدق عليه أحكام القيمة.

قد لا تكون الأحدية مادية ولا مثالية، بل محايدة. الأجسام والعقول عند رسل، وليام جيمس، ماخ، وهيوم إلى حد، مكونة من ذات أنواع الإحساسات، الواقعية والممكنة، والصور التي تنسخها. يتجمع نوعا الإحساس لتشكيل الأجسام؛ في حين تكَون الإحساسات والصور العقول.

إضافة إلى أنواع الميتافيزيقا واسعة النطاق سالفة الذكر، التي تستهدف تصورا للعالم ككل، ثمة نوع ذو نطاق ضيق يعنى بفحص تفاصيل بنية العالم: الأفراد، خصائصهم، وعلاقاتهم ببعضهم البعض؛ حوادث التاريخ، ومن ثم التغير، الأوضاع المضجرة، والعمليات الأكثر اكتضاضا بالحوادث، أجزاء من ذلك التاريخ، الحقائق التي هي احتياز خصائص من قبل أفراد، وما شابه ذلك. يعتبر تعليم أرسطو في المقولات بحثا منظما (مقولاته تختلف إلى حد كبير عن المقولات آنفة الذكر). لقد استوعبت الآن إلى حد كبير في المنطق الفلسفي، على اعتبار أن سماته السائدة الخاصة ببنية العالم تناظر خصائص الخطاب (الفكر والكلام) الصورية التي تفترض بوصفها التمييزات الأساسية في المنطق الصوري.

السؤال الأساسي، وإن لم يكن الأكثر إثارة، في الابستمولوجيا هو السؤال المتعلق بتعريف المعرفة. يناقش أفلاطون هذا الأمر في *Theaetetus* ويخلص إلى نتيجة حاسمة مفادها أن المعرفة ليست مجرد اعتقاد صادق، رغم أنها تشمله. اقتراح أن العنصر المفقود هو التبرير يواجه صعوبات، ما لم، فيما يرى البعض، توقف المتراجعة اللامتناهية المثارة من قبله عبر إقرار أن بعض المعتقدات لا تبرر من قبل غيرها، بل من قبل الخبرة. غير أن بعض الفلاسفة يرون أن الإشكالية ليست مهمة كثيراً على اعتبار أن المعرفة نفسها ليست مهمة كثيرا. الأمر المهم هو الاعتقاد الصادق العقلاني أو المبرر. غير أنه اقترح على نحو مقنع أن العنصر الثالث المفقود في التعريف وجوب ألا يكون المعتقد الصادق عارضا أو أنه يتوجب أن يكون مسببا من قبل حقيقة تجعله صادقا.

تتضمن كل ابستمولوجيا تقريبا تمييزين أساسيين: الأول بين ما يسميه ليبنتز حقائق العقل وحقائق الواقع، والثاني بين ما يكتسب مباشرة وما يكتسب عبر الاستدلال. حقائق العقل صادقة ضرورة ويمكن اكتشافها قبليا، أي دون ركون إلى الإحساسات بل بالتفكير وحده. حقائق الواقع عارضة وتبريرها مؤسس على الخبرة. ثمة تداخل بين التمييزين. محتم على بعض حقائق العقل أن تكون مباشرة إذا توجب علي أي منها أن يكون مشتقا. هذه أساسا هي مبادئ المنطق والرياضيات الأولى. الرؤية التقليدية في حقائق الواقع غير المباشرة تقر أنها مشتقة، ولكن ليس عبر المنطق

الاستنباطي. إنها تتطلب الاستقراء، اشتقاق تعميمات غير مقيدة من عدد محدود من الحالات المفردة. غير أن ويل، بيرس، والأشد حماسا بوبر ينكرون أو على الأقل يهمشون الاستقراء. وفق رؤيتهم، تطرح الإقرارات العامة بداية بوصفها فروضا جديرة بالاختبار، ثم تفحص مترتباتها الاستنباطية الفردية؛ وهي ترفض إذا اتضح بطلان هذه المترتبات، ويحافظ عليها، بثقة متزايدة، بتزايد عدد الاختبارات التي تتخطاها. إن هذا يناظر الممارسة العلمية أكثر من مناظرة الرؤية التقليدية إياها، لكنه يظهر أنه يسمح للاستقراء بالدخول من الباب الخلفي.

اعتقد ليبنتز أن كل حقائق العقل مؤسسة على قانون التناقض لكنه لم يذهب، كما فعل هيوم ومعظم أشياع الامبيريقية من أخلافه، إلى حد الخلاص إلى أن هذا يجعلها تحليلية، بمعنى أنها لفظية تقتصر على تكرار ما سبق لها افتراضه. تتعين الإشكالية المحورية في الفلسفة عند كانت فيما إذا كانت والكيفية التي تكون بها المعتقدات في آن تركيبية، مهمة حقيقة في محتواها، وقبلية، قابلة لأن تكتشف بالعقل وحده، وقد خلص إلى إقرار وجود بعض هذه المعتقدات: في الحساب والهندسة و«افتراضات العلم الطبيعي» من قبيل ذلك الذي يقر وجود قدر ثابت دائم من المادة في الطبيعة وذلك الذي يقر أن لكل حدث سببا. بعد ذلك عزا صدق هذه المعتقدات المهمة الضروري إلى فرض العقل النظام على فوضى الخبرة التي يخضع لها. قليل هم الذين ذهبوا إلى الحد الذي ذهب إليه. يقر مل أن الحقائق الرياضية إمبيريقية حقيقة؛ هربرت سبنسر يرى أن ما يبدو حقيقة ضرورية معتقد إمبيريقي مدلل عليه على نحو جيد ورثناه من أسلافنا. في عهد أحدث، يجادل كواين بأنه لا فرق في النوع بين حقائق العقل وحقائق الواقع، وأن الخلاف إنما يكمن في درجة تصميمنا على التشبث بها في وجه أدلة مناوئة.

في أزمنة مختلفة، بما فيها الراهن، تم تحدي التمييز بين المباشر والمستدل عليه على يد فلاسفة لم يروا سبيلا للخروج من متاهة المعتقدات. أشياع نظرية الارتباط في المعرفة اقتفوا خطى المثاليين الهيجليين ووضعي فينا (إلى أن أراهم تارسكي السبيل للخروج من المتاهة). ترجع إحدى دعائم التمييز إلى المبدأ اليوناني الذي يقر أن إدراكنا الحسي للأشياء الموضوعية المادية ليس مباشرا، كونه عرضة للخطأ دوما كما يستبان من تعرضنا للوهم، ما يحتم اشتقاقه من المعرفة المفترض عصمتها التي نحتازها عن انطباعاتنا الحسية الشخصية. هل هذا اشتقاق سليم أو قابل على الأقل لأن يدافع عنه؟ وإذا لم يكن كذلك، أيتوجب علينا تعليق اعتقادنا بخصوص العالم المادي؟ وإذا كان كذلك، فأي نوع من الاستدلال هو؟هل هو استدلال على أشياء من النوع نفسه، إنطباعات فعلية وممكنة، أم على نوع مختلف يتجاوز الخبرة، أي مادة غير قابلة لأن تختبر؟ يتكرر نمط هذه الإشكالية وشكل حلولها الممكنة في حالات أخرى. كل شواهدنا على معتقدات الماضي راهنة، ذكرياتنا؛ كيف نجسّر الهوة، إذا كان لنا أن نجسرها؟ معتقداتنا عن العقول الأخرى مؤسسة على ما تفعله وتقوله أجسادهم. ثمة حل لم يسبق لنا ذكره يتعين مفاده في إنكار افتراض اقتصارنا على الشواهد المحددة. يبدو هذا اكثر إغراء في حالة الإدراك الحسي، حيث يتضمن المقترح أننا ندرك الأشياء المادية مباشرة، وإن كان ذلك يتم بطريقة معرضة للخطأ، وفي حالة معتقداتنا عن الماضي، حيث ذكرياتنا هي ببساطة اعتقاداتنا عن الماضي، وليست أدلة عليها؛ نقول إنه يبدو أكثر إغراء منه في حالة العقول الأخرى حيث يبدو أن ثمة حاجة إلى نوع من التلباثي. أهمية ومحورية أنواع الاعتقاد الثلاثة ليست بالكاد في حاجة لأي توكيد، ليس فقط نسبة إلى العلم والتاريخ وعلم النفس، بل لحياتنا المعرفية بأسرها.

ثمة سمة مثيرة في الابستمولوجيا تتعين في قدر الاهتمام الضئيل الذي يعطى لمصدر أعظم قدرا من عقائدنا، عنيت شهادات الآخرين: الوالدين، المعلمين، الكتب التدريسية، دور المعارف. ثمة إشكالية مهمة هنا. إذا عوّلنا عليها بخصوص المبادئ التي نفحص بها موثوقية ما نخبر به، فكيف يتسنى لنا إنجاز الاستقلالية المعرفية؟

*المنطق كما ذكرنا هو الأداة الأكثر قدرة وسطوة في تبرير المعتقدات، لكنه لم يعتبر إطلاقا جزءا من الابستمولوجيا. لقد استحدث بطريقة منظومية قبل أن تتمكن الابستمولوجيا من تكريس نفسها فرعا محددا. لقد بدأ وظل ترتيبا منظما لقواعد الاستدلال التي تنطبق على كل أنواع الفكر والكلام. لكنه هجع إلى حد كبير في مرقده منذ زمن أرسطو حتى منتصف القرن التاسع عشر. عقب ذلك توسع نطاقه، حيث ضمّن منطق أرسطو بطريقة معدّلة إلى حد، وأصبح وفق إحدى الرؤى فرعا من الرياضيات. اعتبرت عناصره دوما توطئة أساسية لدراسة الفلسفة، وقد ظل شأنه على هذا النحو إلى يومنا هذا. إنه ليس جزءا على وجه الضبط من الفلسفة، رغم أن التأمل النقدي في افتراضاته، المنطق

الفلسفي، يعد بدون شكل كذلك.

ثمة عدد كبير وغير محدد من الفروع الفلسفية المتخصصة، فلسفات هذا أو ذاك - العقل، اللغة، الرياضيات، العلم (الطبيعي والاجتماعي)، التاريخ، الدين، القانون، التربية، وحتى الرياضة والجنس. وفي حين أن الفرع المتخصص، كما في حال العلم والتاريخ، شكل من أشكال البحث عن المعرفة، فإن الفلسفة المناظرة ابستمولوجية في أساسها. ميتافيزيقا الطبيعة فكرة صممت لإلجام العلماء؛ رغم أن إشكالية الكينونات النظرية من قبيل الجزيئات الأساسية يمكن تماما أن تكون من اختصاصاتها. فلسفة التاريخ التأملية أو الميتافيزيقية، تفسير المخططات أو الأنماط العامة (دورية أو تقدمية) لمجمل الحوادث التاريخية، تعامل بدورها بارتياب. الأسس العقلانية التي تبرر هذه الريبة موضع فلسفة التاريخ الابستمولوجية النقدية.

تبدأ *فلسفة العقل، كما تمارس الآن، من إشكالية ابستمولوجية تتعين في كيفية الدراية بما يعتمل في عقول الآخرين. لكنها أصبحت ميتافيزيقية. يمكن طرح الإشكالية القدمية المتعلقة بالهوية الشخصية إما عبر الصياغة «كيف نعرف أن الشخص الذي يوجد الآن هو ذات الشخص الذي وجد في وقت سابق؟» أو «ما الذي يعنيه نسبة لشخص موجود الآن أن يتماهى مع شخص وجد من قبل؟». إذا كان للهوية الشخصية، هويتنا وهويات الآخرين، أن تكون في المتناول وقابلة لأن تعرف، يتوجب أن تكون إجابة السؤالين واحدة تقريبا.

غالبا ما يعتقد أن *فلسفة العلم تشمل مواضيع مهمة نسبة للتفكير ما قبل العلمي. أحدها طبيعة السببية والقضية المرتبطة بها التي تتعين في تمييز الرابط القانوني عن مجرد التجاور العارض. الآخر تبرير الاستقراء وتأويل الاحتمال، أو أنواع الاحتمال، الذي يهبه الاستقراء لنتائجه. العلاقات السببية، المعتقدات العامة، والمعتقدات التي ليست أكثر من محتملة جوانب لا غنى عنها للتفكير العادي المألوف.

القسم الثالث والأخير من أقسام الفلسفة الرئيسة هو علم الأخلاق، أو نظرية القيم، الفحص النقدي عقلانيا لتفكيرنا في عيش الحياة. الفعل، في مقابل السلوك، نتاج خيار، مقارنة للبدائل، يتم في ضوء مرغوبية نتائجه وإمكان أو سهولة القيام به. ثمة نوعان إذن من المعتقدات متضمنة في الفعل: معتقدات عادية واقعية مباشرة تتعلق بما هو متضمن في في القيام بشيء ما ونتائجه المتوقعة، ومعتقدات عن قيمة تلك النتائج وربما التقليل من قيمة ما نخاطر به من أجلها.

الراهن أن نوع علم الأخلاق الذي هيمن في العهد اللاحق لليونان هو الفعل الأخلاقي، بمعناه الضيق نسبيا. قد يكون هذا نتيجة للحماس الديني. لقد بدأت المسيحية بوصفها ديانة تؤمن بالعصر الألفي السعيد، لا تبالي بالمشاغل الدنيوية ومنشغلة بالخلاص، جزئيا بسبب الاعتقاد في عوز العالم واللحم البشري للقيمة، وبشكل أكبر بسبب الاعتقاد بأن العالم لن يطول مقامه على أي حال. بصرف النظر عن علة هذه الرؤية الضيقة، كانت لها آثارها السيئة. يتوجب على علم الأخلاق من حيث المبدأ أن يعنى بكل أنواع التدبر، التصرف المؤسس على تفكير معمق: التصرف الحكيم والتصرف المبني على المصلحة الشخصية اللذين يرومان على التوالي التقليل إلى الحد الأدنى من الخسائر والزيادة إلى الحد الأعلى من ربح الشخص المعني، التصرف المجدي بالمعنى الاصطلاحي، التصرف الاقتصادي، التصرف الصحي، الخ. الخيرية الأخلاقية والصحة الأخلاقية مجرد نوع واحد من الصحة. يمكن وصف المنطق والابستمولوجيا، بحسبان اهتمامهما بالتمييز بين الصحيح والخاطئ في الاستدلال والمعتقد، بأنهما علما أخلاق الاستدلال والمعتقد دون أي دلالة مجازية.

تأثير الدين على الأخلاق جعلها تعتبر وصايا الله للجنس البشري. ولأن هذا أفضى إلى إشكاليات المصداقية والتأويل، تم تبطين صوت الله، إما كنوع من الحس الأخلاقي، يدرك نوعية الفعل الأخلاقية وشخصيات الفاعلين، أو كنوع من العقل الأخلاقي، الذي يفهم الضرورة البدهية للمبادئ الأخلاقية. ثمة افتراضان مشكوك في أمرهما متضمنان في هذين النوعين من النزعات الحدسية. الأول أن الخصائص الأخلاقية الفذة غير المرتبطة منطقيا بأية خصائص طبيعية يمكن إدراكها في الفاعلين وأفعالهم. الثاني أن الأفعال، أو أنواعها، صحيحة أو خاطئة على نحو جوهري، بصرف النظر عن نتائجها أو النتائج التي يمكن أن تترتب عليها. كل من هذين الجانبين، إذا كانا حقا مميزين للأخلاق، يجعلان السلوك الأخلاقي نوعا مختلفا تماما من السلوك.

ينكر النفعيون كلية هذين الافتراضين المميزين كليهما. إنهم يشتقون صحة أو خطئية الفعل من خيرية أو شرورية ما يترتب عنه، وعلى النحو الأكثر معقولية من المترتبات التي يعقل للفاعل توقعها عوضا عن النتائج الفعلية. ثانيا، فإنهم يعتبرون الخيرية متعينة في المتعة أو السعادة، وعلى وجه أدق، في السعادة

العامة، القدر الأكبر من السعادة للقدر الأكبر من الناس. لقد كان بمقدور هذه الرؤية أن تكون أقرب للحس الأخلاقي غير التأملي لو أنها صيغت على نحو سلبي: الفعل مخطىء إذا سبّب أذى لآخر، مجاز إن لم يقم بذلك، وهو جدير بالثناء الأخلاقي إذا حال أو قلل من معاناة آخر.

رغم كل الخلافات القائمة بين الحدسيين والنفعيين، فإنهم يتفقون على وجود حقائق وأباطيل أخلاقية موضوعية. يضفي حجم الخلاف الأخلاقي وشدته لونا على مزاعم الشكاك الأخلاقيين، الذين يرون أن الأحكام الأخلاقية مجرد تعبيرات عما نحب ونكره وأن الخلاف حول القضايا الأخلاقية تعارض بين المشاعر لا يمكن حسمه بوسائل عقلانية. السؤال الأساسي في علم الأخلاق، بوصفه مجرد فلسفة أخلاقية، هو ما إذا كان لمعتقداتنا الأخلاقية أي قدر من الصحة الموضوعية، وإذا كان لها، فما نوعها. هل هي كما يرى الحدسيون معتقدات من نوع متفرد خاص، أم هل يمكن تبيان العلاقة المنطقية التي تربطها بسائر معتقداتنا؟ هل خصائص الفعل الأخلاقية كامنة فيه أم أنها ترتهن بنتائجه؟ فيم تكمن القيمة أو الخيرية الأخلاقية؟ هل تكمن في النزوع شطر القيام بالأفعال القويمة، أو، بشكل أضيق، النزوع شطر القيام بالأفعال القويمة لمجرد أنها قويمة؟ هل تفترض المسؤولية الأخلاقية حرية الإرادة بمعنى التحرر من كل تأثير سببي على الاختيار؟

ثمة شكلان مكرسان آخران من أشكال نظرية القيمة هما *فلسفة السياسة و*الاستاطيقا. الأولى تطبيق لعلم الأخلاق على نطاق المؤسسات الاجتماعية المنظمة، وهي كعلم الأخلاق بوجه عام تؤكد أكثر مما يجب على الأخلاقيات. مشكلتها الرئيسة هي أساس الإلزام الأخلاقي الذي يقع على المواطن كي يمتثل إلى الدولة وقوانينها، ومن الوجهة المقابلة، الأساس الخاص بالدولة كي تلزم مواطنيها بالانصياع إليها. هل يرتهن إلزام الانصياع بمحتوى القوانين أم بطريقة تكوين الدولة وحفاظها على نفسها؟

تعد القيمة الاستاطيقية متمايزة عن القيمة الأخلاقية رغم ظهور العناصر الأخلاقية في النقد - أحيانا بشكل متعلق، وأخرى بشكل إقحامي. كلمة «جمال» لا تعبر بدقة عن هذه القيمة. ثمة لغات أخرى تنجز ذلك على نحو أفضل Beau و schon تعنيان راق، خاصية الأعمال الفنية أوالطبيعية الجديرة بالتأمل المركز لذاتها، بصرف النظر عن استخدامها أو أية معلومات نجنيها من دراستها.

الأقسام الأكثر تكريسا في الفلسفة سبق ذكرها، غير أنه لا حد بيّن لمجال تطبيقها. أنى ما تكون هناك أفكار كبرى معنى غير محدد أو مثير للجدل بطريقة ما، بحيث يصعب دعم أو تفنيد الإقرارات الكبرى التي ترد فيها وتقوم بينها وبين معتقدات واضحة نسبيا لنا علاقات منطقية غير واضحة، ثمة فرصة وجدوى من التأمل الفلسفي.

أي.كيو.

*ملحق: خرائط الفلسفة؛ ملحق: زمني، جدول للفلسفة؛ الفلسفة،تأثير؛ الفلسفة، قيمة وجدوى؛ فلسفة، العالم والعالم السفلي؛ المزيفة، الفلسفة.

A.J. Ayer, *The Central Questions of Philosophy* (London, 1973).

Keith Campbell, *Metaphysics* (Encino, Calif., 1976).

Anthony O'Hear, *What Philosophy Is* (Harmondsworth, 1985).

W,V. Quine and J. Ullian, *The Web of Belief* (New York, 1970).

Bwertrand Russell, *The Problems of Philosophy* (Oxford, 1980).

*** الفلسفة، تاثير.** أكثر تأثير مباشر للفلسفة تعين في الهدي التأملي، وحضانة فروع فكرية أخرى: الفيزياء، والرياضيات منذ عهد اليونان، اللاهوت المسيحي منذ عهد أفلاطون، أفلوطين، وأرسطو، القانون منذ عهد هوبز وبنتام، الاقتصاد وعلم النفس منذ عهد لوك وهيوم والنفعيين، النقد منذ عهد أرسطو كانت. هذه علاقة حميمة إلى حد أنه لا يمكن وصفها بالتأثير، ولذا فإنها تناقش بشكل أكثر كمالا تحت عنوان *قيمة الفلسفة وجدواها.

تعين التأثير الأساسي للفلسفة على وجه الضبط في توكيد وإلى حد كبير إلهام عدد كبير من الحركات المهمة عبر تجسيد مواقف تجاه الإنسان والمجتمع، فضلا عن الطبيعة والكون المتعلقين بهما. أولها هي *الرواقية التي كانت مثلها في الشجاعة والكوزموبولوتونية والخدمة العامة تناسب الرؤية التقليدية عند الرومان وخدمتهم بوصفها الأيديولوجيا العاملة في إمبراطوريتهم العالمية.

كان تأثير فلسفات أفلاطون أعمق وأطول أثرا، وأكثر منها فلسفة أفلوطين في نسق اللاهوت المسيحي المركب والمفصّل الذي نقل عبره آباء الكنيسة نوعا بدائيا فكريا من اليهودية المارقة إلى إيمان فعّال عند العالم الغربي لخمسة عشرة قرنا. باستعادة أرسطو في الغرب في القرن الخامس عشر، تم إلى حد كبير تعديل

لاهوت أوغسطين الأفلاطوني المحدث على يد *المدرسية التوماوية، غير أنه بعث ثانية عبر الإصلاح البروتستانتي، الذي كان إلى حد كبير ضد فلسفي، رغم الدور الذي قام به في ظهوره رجال مارسوا الفلسفة: ويكلف، لوثر، كالفن، ومالنكثون.

نبذ العقلانية التوماوية على يد أوكام، وقصره المعرفة العقلانية على العالم الطبيعي القابل للحدس امبيريقيا، جعل أتباعه، خصوصا بوريدان وأورسم، يستبقون الإزدهار العلمي العظيم الذي شهده القرن السابع عشر بنظريات القصور الذاتي والمفهوم الرياضي للطبيعة. شكلت دراسة أفلاطون ثانية محور انشغال الشخصيات المهمة في عصر النهضة بالنفس البشرية. لفترة ما قام ديكارت، رغم أن نيوتن سوف يطيح به في نهاية المطاف، بدور مهيمن في ثورة القرن السابع عشر العلمية، التي شارك فيها شأنه شأن ليبنتز.

تطبيق النهج التجريبي في الاستدلال على مواضيع أخلاقية الذي مارسه هوبز وهيوم (ووصفه الأخير على هذا النحو) بدا في البداية فضائحيا إلى حد حال دون إعماله تأثيرا مباشرة كبيرا. لوك، الذي ضعفت امبيريقيته كما ضعفت مادية جاسندي باستدانتهما من ديكارت، هو الذي استحدث عمليا *الليبرالية. لقد أحدث أثرا كبيرا على *متفلسفي القرن الثامن عشر في فرنسا عبر فولتير. كلاهما مهد الطريق للثورة الفرنسية بانتقاده للملكية المطلقة وأداتها الأيديولوجية، الكنيسة. غير أن روسو هو الذي ألهم المرحلة اليعقوبية المتطرفة في الثورة. في الولايات المتحدة تم تبني لوك كلية وقد تشرف بأن اقتبست أقواله في إعلان الاستقلال. بوصفه أيديولوجي الثورة المجيدة عام 1688، لم يكن ينقصه الشرف في بلاده. لقد تم الركون إلى مبادئه من قبل حكومات ويجز التي هيمنت معظم سني القرن الثامن عشر في بريطانيا، إلى أن تولى جورج الثالث العرش عام 1760 ومن وقت لآخر حتى بداية حكم توري الطويل عام 1784.

كانت *الرومانسية تعوّل كثيرا على الفلسفة. توكيدها العواطف والتحرر (خصوصا تحرر الأرواح الخلاقة) إنما يركن إلى روسو، ومفهومها لنوع أسمى غير تحليلي للعقل أخذته من أخلاف كانت، فيخته وشلنج، وبشكل أكثر مباشرية اتضح هذا عند كولردج. فكرة هردر عن فردية الأشخاص مرتبطة بالرومانسية. تم توكيد القومية المتضمنة في هذا بطريقة أكثر عدوانية عند فيخته كما تم جعلها بيروقراطية على يد هيجل، مع بعض الاستعارات الهامشية من روسو وبرك. كانت الطريق قد مهدت للقومية المتفاقمة في القرن التاسع عشر وانهيار مطلقية الأسر الحاكمة.

في بريطانيا، حيث تم لأربعة قرون توكيد الهوية القومية، بعون من الجغرافيا، كان هناك تركيز على الإصلاح، وقد اشتد بسبب التحضر ونمو الصناعة. *نفعية بنتام وآل ملز نبذت ليبرالية الحقوق الطبيعية التي نادى بها لوك وعادت إلى التعاليم الأكثر خامية التي قال بها هوبز وهيوم. عوّل ماركس على هيجل، رغم أنه قلبه رأسا على عقب، حيث أسس التاريخ على حياة الإنسان المادية والاقتصادية عوضا عن تطور الروح. أما شوبنهور ونيتشه فقد أنكرا التفاؤلية العقلانية التي قال بها رجالات التنوير، حيث قبلا على التوالي تمجيد الإرادة وتمهيد الطريق لكل أنواع السبل ضد العقلانية في الاعتقاد والممارسة.

في أرض الحداثية اليباب نشأت طائفة من الأنساق المعتقدية لم تعن بها الفلسفة كثيرا، مثال الأديان الشرقية في روما الامبريالية: *الفاشية، العري، *النباتية، الباراسيكولوجي، النزعة البيئية. أما *النسوية فقد انفصلت عن شكلها الليبرالي الخجول الذي عرفته في القرن التاسع عشر، صحبة حركات مناظرة لتحرير ممارسي الجنسية المثلية والحيوانات. تحول علم النفس التحليلي من ملاحظة فرويد المتجهمة لارتكان الحضارة على التحكم في الغريزة إلى تعاليم نشوانة تقول بالتحرر الكامل للنزوات. كل هذه الحركات، إن لم تكن استلهمت، قد شجعت من قبل فلسفات من قبيل *الوجودية وما بعد البنيوية التي تقر بعشوائية الخيار التي لا مناص منها، موت الإنسان، والتضليل الذاتي الكامن في كل أنواع العقلانية. قام الفلاسفة التحليليون متحدثو الإنجليزية، خصوصا رسل وبوبر، الذين اشتهروا في الأوساط غير الفلسفية، بدعم برنامج التنوير الذي تعرض لهزات عنيفة، حيث جادلا باستمرارية تحرير المؤسسات المقيدة: التربية، الزواج، الملكية، والدولة.

أي.كيو.

*للفيلسوف أن يعظ؛ الزائفة، الفلسفة؛ الماركسية، الفلسفة؛ الأفلاطونية؛ التوماوية.

*** الفلسفة، تاريخ مراكز وأقسام.** *الفلسفة مشروع تشاركي خلافا للنشاط التأملي الذي يمارسه الحكماء والذي يزدهر فيما يعتقد غالبا في ظروف انعزالية أو حتى تنسكية. لكن نوع التشارك هنا ليس تعاونيا كما هو حال فريق الجراحين بل تنافسيا، مسألة برهنة نقدية. يفترض أن يقوم البرهان بالإقناع، ونجاحه رهن بالتغلب على البرهان المضاد. يقتصر الحكماء على إصدار

الأحكام لزوارهم في خلواتهم. لذا يوجد الفلاسفة إلى حد كبير في شكل جماعات، وهذا ما يقترحه وجود عدد كبير من الأعمال الفلسفية المصاغة في شكل حوارات: مثلا معظم أعمال أفلاطون، كتاب سكوتس اريوجينا *De Divisione Naturae*، بعض أعمال باركلي وكتاب هيوم *Dialogues on Natural Religion.*

أول ثلاثة فلاسفة معترف بهم ـ طاليس، انكسماندر وانكسمانيس ـ وكلهم جاءوا من ملتيس، مدينة يونانية مزدهرة في أيونيا، على الشاطئ الغربي من تركيا الحاضرة، سيطر عليها الفرس عام 494 ق.م. ولد فيثاغورس في ساموس، الجزيرة المجاورة، لكنه انتقل ـ ربما بسبب كرهه للطاغية بوليكرتس، وربما خوفا من الفرس ـ إلى كروتون جنوب إيطاليا، حيث أسس مدرسة منضبطة. بارمنيدس وأتباعه أتوا من إيليا في الساق السفلي من إيطاليا، عوضا عن موضع نزول قدمها كما هو حال كروتون. انكساجوراس أيوني آخر، أول من جلب الفلسفة إلى أثينا، حيث عاش نحو ثلاثين سنة نحو القرن الخامس قبل الميلاد. منذ ذلك الحين، وحتى أغلق الأمبراطور جستنيان مدارس أثينا الفلسفية، ظلت أثينا مركز الفلسفة، تستجلب الناس من أجزاء أخرى من العالم اليوناني ثم الروماني، مثل أرسطو المقدوني، فضلا عن إنتاج فلاسفة منها بذاتها، أعظمهم كان أفلاطون. تولى أركسيلاوس وكارنيدس في أوقات مختلفة رئاسة *الأكاديمية. أما زينون فهو من سيتيوم في قبرص، وأبيقور من ساموس، وهما مؤسسا الرواقية والأبيقورية، وقد استقرا في أثينا.

بعد انهيار أثينا سياسيا في نهاية القرن الخامس قبل الميلاد، تطورت مدينتان عظيمتان ثقافيا احتضنتا الفلسفة. في الإسكندرية، التي اشتهرت بالعلم والرياضيات أكثر من اشتهارها بالفلسفة، كان هناك انيسديموس، فيلو جوديوس، ومنظما التعاليم المسحية العظيمان كليمنت وأورجين. تعلم أفلوطين هناك، لكنه استقر في روما. اتسم الفلاسفة الرومان الأصليون بخاصية أدبية رائجة: ليوكريتوس، شيشرون، سينيكا، ابيكتيوس، والإمبراطور ماركوس أورليوس. عاش ترتيليان في قرطاجة، وعاش القديس أوغسطين بالقرب منها، وإن فصل بينهما قرنان، وهذا يجعل من قرطاج بالكاد مركزا فلسفيا. ولكن على اعتبار أن أوغسطين لم يتركها إلى أن بلغ الثامنة والعشرين من عمره، لا بد أنها احتازت على ثقافة فلسفية ما. كان بوثيوس، آخر الفلاسفة القدماء أو أول الوسيطين، ينحدر من عائلة رومانية قديمة وقد عاش في إيطاليا إلى أن نفّذ حكم الإعدام فيه على يد ثيودريك ملك اوستروجث.

بين وفاة بوثيوس عام 525 والحياة العلمية النشطة التي عاشها القديس آنسلم في النصف الثاني من القرن الحادي عشر، لم يكن بالكاد ثمة وجود للفسفة خارج العالم العربي وربما كان الأفلاطوني الإيرلندي المحدث جون سكوت اريوجينا بحد علمنا الشخصية الوحيدة المهمة في هذه القرون الخمسة. استدعي إلى محكمة تشارلز الأصلع الفرانكية بسبب سمعة حظيت بها الحضارة المسيحية الإيرلندية إلى أن دمرها الفايكنج. تعقيد أعماله الفلسفية وتركيبها ودرايته باليونانية تلقي ضوءا، وإن لم يكن كافيا، على وضع الثقافة الإيرلندية في ذلك الوقت.

تطور التعليم تدريجيا، أولا في مدارسة أحادية مثل مدارس يورك، فلودا، والقديس جال. من أهمها مدرسة بيك، فينورماندي، حيث قام لانفرانك بتدريس آنسلم. كلاهما كان إيطاليا وكلاهما أصبح رئيسا للأساقفة في كانتربري. بحلول القرن الثاني عشر، إبان وفاة آنسلم، أصبحت باريس المركز الفلسفي الرئيسي. أول شخصية مهمة هو وليام تشامبو من المدرسة الكاتدرائية، وأهم منه أبيلارد الشخصية الذكية القوية، الذي جلب الكثير من التلاميذ للمدينة. أعقبه بيتر لومبارد، الذي قام بتجميع *Sentences* التي شعر كثير من الفلاسفة الوسيطيين بضرورة التعليق عليها، كما أعقبه الفيكتوريون. بحلول عام 1215 أصبحت المدارس الكاتدرائية في باريس متحدة إلى حد مكّنها من تشكيل جامعة. كانت هناك جامعات قبل ذلك الوقت، أهمها جامعة ساليرنو وبولونيا، لكنهما تخصصتا في الطب والقانون على التوالي وكانتا تداران من قبل طلبتهما.

يصف راشدال ملامح بداية جامعة في باريس نحو عام 1170. بحلول القرن الثالث عشر اكتملت وقدرت لها الهيمنة الفلسفية. الإنجليزي ألكسندر هيليز، تلميذه القديس بونافنتورا، الألماني ألبرتوس ماجنوس، القديس توما الأكويني، روجر بيكون، دنس سكوت، وليام أوكام، وحتى المتصوف الألماني في القرن الرابع عشر ميستر اكهرات، كلهم درسوا أو درّسوا هناك، وغالبا ما قاموا بالاثنين معا. أما أكسفورد، حيث ضمن الفرنسيسكيون هيمنة تناظر تلك التي مارسها الدومنيكيون في باريس، فقد بدأت مباشرة عقب باريس، لكنها لم تحل محلها حتى القرن الرابع عشر. كان روجر بيكون تلميذا للفيلسوف الأكسفوردي روبرت جروسيتست أول رئيس للجامعة، ومنذ عهده حتى الموت الأسود عام 1384 ظلت أكسفورد مقر جمع من

الفلاسفة المنتجين. أولهم أهمية هو دينس سكوتس، الذي شارك المختلف عنه كثيرا وليام أوكام الاعتقاد في أهمية العقل في المجال فوق الطبيعي. هذا يشكل الأكويني، الذي تبنى وغالى في التعبير عن رؤية مضادة، معلمة تميز أكسفورد عن باريس.

بعد منتصف القرن الرابع عشر، ساءت حالة أكسفورد بوصفها مركزا فلسفيا. هرطقة ويكلف، أقدر فلاسفتها في ذلك القرن، بما جلبته من اضطهاد اكليريكي، أكملت ما بدأه الموت الأسود. بقي الموروث الأوكامي في باريس مع جون بيوريديان، آلبرت ساكسوني، نيكول دي أورسم، واللاأدري المشاكس نيكلوس اوتريكورت. مع جيرسون، المتوفى عام 1429، الذي استخدم اسمية أوكام في دعم نتائج صوفية، انتهى عصر الفلسفة الباريسة العظيم الأول.

أول مركز للأنسية الأفلاطونية المحدثة في عصر النهضة هو أكاديمية فلورنسا، التي أسست في منتصف القرن الخامس عشر على يد كوسيمو دي ميديسي، بتحريض من جيمستوس بليثو البيزنطي وتلميذه كاردينال بيساريون، وقد كان أكثر أعضائها موهبة هما فيشينو وبيكو ديلي ميراندولا. خلال النصف الأول من القرن السادس عشر، حلت بادو محل فلورنسا بوصفها المركز الفلسفي في إيطاليا بأرسطيبها الرشديين وخصمهم بومبونازي الذي درّس هناك لفترة. كان جاليلو أستاذا للرياضيات في بادو من عام 1592 حتى عام 1610. في أكسفورد بداية القرن السادس عشر كانت هناك جماعة نشطة من أنصار الإنسية الإنجليز الشبان، تجمعوا حول الزائر اراسموس، كوليت، توماس مور، وجرويسون. في معظم سنوات القرن السادس عشر لم تكن هناك مراكز فلسفية جديرة بالملاحظة. كانت العقول مشغولة بالنتائج العنيفة للإصلاح البروتستانتي.

منذ ذلك الحين حتى منتصف القرن الثامن عشر في ألمانيا واسكتلاندا ومنتصف القرن التاسع عشر في فرنسا وإنجلترا، كانت الجامعات خاملة إلى حد كبير. الفلاسفة المهمون كانوا رجالات أدب مستقلين. غير أنه كانت هناك تجمعات غير رسمية مهمة، أبرزها حلقة أبي مرسين، الذي قام بدور الوسيط بين ديكارت، باسكال، جاسندي، وهوبز، حيث استقطب الثلاثة الأخيرين لكتابة شروحات على كتاب الأول *Meditations*. كان كتاب لوك *Essay Concerning Human Understanding* نتاج حلقة نقاش عنيت بمسائل الأخلاق والدين السماوي، الذي ثبتت حاجته لأسس فلسفية. غير أن لوك عمل في معظم الأحوال لوحده، وكذا شأن اسبينوزا وباركلي وهيوم. في كيمبردج، في فترة متأخرة عن ذلك بعض الشيء، كانت هناك حلقة للأفلاطونيين بقيادة كدورث وهنري مور.

في النهاية حظي هيوم بالوضع الاجتماعي المميز الذي عرفته أدنبرة في القرن الثامن عشر كما حظي بصداقة آدم سمث. خلال حياته انتعشت الحياة الفكرية في الجامعات الاسكتلندية، فرغم أنه لم ينضم إليها، فقد ضمت إلى هيأة التدريس بها كلا من هتشسون، فيرجسون، آدم سمث، ريد ودوجلاس ستيوارت. وكذا حدث في جامعات ألمانيا. كان هناك عدد كبير منهم، دون أن تقدر لأحدهم الهيمنة بعد المجد القصير الذي عرفه هيجل في البداية. قد يكون هذا هو سبب، إن لم يكن نتيجة للخاصية الدوجماطيقية السلطوية المميزة للأستاذية الألمانية التي لا تسمح بالتبادل النقدي.

أكثر مراكز القرن الثامن عشر الفلسفية فتنة هو عالم *المتفلسفين في باريس، اللصيق بالعالم المادي عبر صالونات مادام هولباخ ومدام هلفيتوس. كان دي هولباخ وديدرو الأهم فلسفيا في تلك الجماعة. غير أن فولتير وروسو، بدرجات متفاوتة، مبعدين في معظم الأحوال ماديا وروحيا. قامت نوادي الشرب المجايلة في أدنبره بدور مماثل بطريقة أكثر هامشية فلسفيا. في إنجلترا شكلت الحلقة التي نشأت حول بنتام وبعث فيها الروح جيمس مل وتوجها جي.س. مل نوعا أكثر انضباطا من الصالونات.

اشتهر كانت بأنه أمضى كل حياته في سيبيريا كونجسبرج الروحية. كان فيخته وهيجل في جينا وبرلين (أمضى شلنج فترة في برلين، وكانت المدة التي قضاها شوبنهور فيها أقصر). أما شليرماخر فقد نشط في برلين طيلة الفترة الهيجلية. عقب منتصف القرن التاسع عشر بدا أن الفلاسفة الألمان قد توزعوا على جامعات ألمانيا. كان لوتز في جوتنجن، حيث أنهى هربرت سيرته العلمية، وكان كوهن وناتورب في ماربورج، وندلباند وركرت في هايدلبرج، يقودون مدارس الكانتية المحدثة. بعد أن تجول دلتاي وكاسيرير في أنحاء متفرقة، انتهى بهما المطاف في برلين. فندت كان في ليبزج، وبرنتانو في فينا. استمر التنظيم الأحادي للفلسفة حتى القرن الحالي، حيث كان هوسرل في جوتنجن ثم فريبورج في بريسجاو، حيث حل محله تلميذه هيدجر.

بحلول منتصف القرن التاسع عشر، حين كانت الفلسفة الألمانية حرفية كلية، كانت الفلسفة تخطو خطواتها الأولى شطر ذلك الاتجاه في بريطانيا وفرنسا.

استمر تركيز نظام الجامعات الفرنسية في باريس حتى الآن، حيث انتهى إليها تقريبا كل فيلسوف مهم عاجلا أم آجلا. في بريطانيا، حيث تلاشت الفلسفة الاسكتلندية بوفاة هاملتون عام 1856، استمرت تعاليمها بأسلوب خاص وحرفية في أكسفورد عبر ه.ل. مانسيل. عقب وفاته عام 1871 بقليل توسعت بسرعة مدرسة ت.ه. جرين وبرادلي وبوسانكويه الثالثة وانتشرت خلال البلاد باستثناء جزئي لكيمبردج (إذ كان هناك مثاليون أيضا، مكتاجرت، وورد، وسورلي مثلا). غير أن الأخيرة سرعان ما أفسحت الطريق بعد عام 1903للواقعيين رسل ومور ، اللذين أفسحاها بدورهما لفتجنشتين في الثلاثينيات (*فلسفة أكسفورد، *فلسفة كيمبردج.)

لم تكن جامعات أمريكا سوى مدارس ثانوية أو حلقات نقاش حتى قرب نهاية القرن التاسع عشر. قبل ذلك كانت منطقة بوسطن المركز الوحيد، حيث وجد امرسون وأنصار الترانسدنتالية. (*الترانسدانتالية). كانت هناك فترة عظيمة أو عصر ذهبي في هارفارد من عام 1890 حتى الحرب العالمية الأولى، في عهد جيمس، سانتيانا، ورويس، مع بيرس في الخلفية. ثمة عهد آخر، ما زال مستمرا، بدأ في نهاية الحرب العالمية الثانية. (*فلسفة هارفارد). ترأس ديوي قسما نشطا في كولمبيا، المعقل الرسمي بين الحربين للبراجماتية. في باركلي، برنستون، ومتشجان، هناك أقسام مهمة منذ الأربعينيات. خلال هذه الفترة تم التغلب على منظومة ألمانية من الأبطال المحليين المبعثرين من قبل مراكز أساسية قليلة، أهمها هارفارد.

أي.كيو.

*البراجماتية.

J.H. Newman, *Rise and Progress of Universities in Historical Sketches* (London, 1873), i.

*** الفلسفة: العالم والعالم السفلي.** الأفكار التي إما تخترق قوانين مهمة في الاستدلال العقلي أو تكون غير مألوفة تكون موضع ريبة بعض الفلاسفة، فيقومون بإحالتها إلى عالم فلسفي سفلي. تتعلق الأمثلة بالسحر الأسود والأبيض، باعثي الأنساق الخيميائية والسرية، نتاجات التحليل النفسي الفرعية، علم نفس سي.ج. ينج، أجزاء كبيرة من تفكير العصر الجديد، بعض أشكال النسوية، رؤى عامة تحيط بعلم التنجيم، أفكار غير واضحة يطرحها علماء (فكرة بوهر عن التكاملية، أو فكرة كون عن عدم القابلية للقياس وفق الوحدت نفسها)، وما شابه ذلك.

غير أن الحديث عن عالم *الفلسفة السفلي إنما يفترض وجود عالم للفلسفة، أي مجال محدد جيدا ومنظومي إلى حد من الخطاب و/أو النشاط. الراهن أن مثل هذه العوامل موجودة حقا. تحتاز كل مدرسة في الفلسفة لم تتعرض بعد للتفتت على الوحدة المتطلبة من قبل الافتراض. غير أنه يبدو من المشكوك فيه أن تتشارك كل المدارس في كل الأزمنة، أو حتى الطائفة الراهنة من أقسام الفلسفة في الجامعات الغربية في أفكار ومعايير أساسية إلى حد أنها تقدر على تحديد عالم وآخر سفلي يناظره.

ليست هناك دراسة شاملة للموضوع؛ ولكن هناك شواهد قوية ليست مؤسسة على دراسات تقوض كل أنواع الاطراد. ليس هناك فيلسوف بريطاني يحترم نفسه يحاول بعث الفكرة، الأساسية عند أوغسطين، التي تقر أن الفواصل الموسيقية المتناغمة تمثل الحقيقة على نحو لا يتسنى للعقل البشري بلوغه. لقد كان كتاب هردر *Ideen* غير مقبول عند كانت، وكذا كان كانت نسبة إلى كتاب نيتشه *Antichrist*، هيجل عند شوبنهور، كتاب فتنجشتين *Investigations* عند رسل، تارسكي نسبة إلى كتاب فتجنشتين *Investigations*، وكل الفلسفة التقليدية عند مؤسسي حلقة فينا وممارسي التفكيك. يعتقد الفلاسفة الأنجلوسكسونيون الآن أن كل هذه الآراء تنتمي إلى الفلسفة بمعناها الدقيق وهي محفوظة في تاريخها. بجعلها مقياسا للامتياز الفلسفي نحصل على «عالم سفلي» يخلو من المحتوى.

هذا على وجه الضبط ما يتوجب أن يكون. لقد بدأت الفلسفة في الغرب وفي كل مكان آخر بوصفها نقدا شاملا لرؤى أسبق (في حالة اليونان، نقد لرؤى الملامح الهومرية). التفريع التدريجي للبحث وجعله حرفة ترك الفلاسفة أمام خيارين: أن يصبحوا هم أنفسهم متخصصين أو أن يستمروا في التعامل والتعويل على كل الأفكار، الجهود، والإجراءات البشرية. في الحالة الأولى نحصل فعلا على عوالم سفلية ـ ولكن سوف تكون هناك عوالم سفلية تختلف باختلاف المدارس (في العلوم يحدث الشيء نفسه؛ لعلماء البيولوجيا الجزيئية عالم سفلي يختلف عن عالم علماء الكوزمولوجيا السفلي مثلا، وبالتوكيد أنه يختلف عن عالم بعض المدارس الاجتماعية السفلي). لذا فإن الفيلسوف المحترف النزيه سوف يقول «بوصفي وضعيا (مثلا) أنكر فكرة ينج القائلة باللاوعي الجمعي»، ولن يقول «ينج مناف للعقل فلسفيا». في الحالة الثانية، نتجاوز نطاق الفلسفة الأكاديمية إلى شكل من الحياة لا

يستبعد شيئا رغم أنه لا يتردد في طرح اقتراحات محددة في مناسبات محددة.

ب.ك.ف.

*الزائفة، الفلسفة.

* **الفلسفة، قيمة، وجدواها.** القيمة المباشرة للفلسفة وجدواها إما جوهرية أو تعليمية. جوهريا، تقوم الفلسفة أو تروم إرضاء الرغبة الفكرية في المعرفة أو الفهم الشامل. إننا نقارب العالم وتدبير أنفسنا ضمنه بمتفرقات من المعتقدات والتفضيلات والعادات السلوكية غير المرتبطة بدرجة أو أخرى، وغالبا ما تكون مكتسبة أو مفروضة علينا من قبل الآخرين. ثمة رغبة طبيعية، وإن لم تكن بحال عامة، شطر ترتيب هذه المواد بطريقة منظومية، وإيجاد كيفية ارتباط الأجزاء بعضها ببعض، وإنجاز استقلالية نظرية وعملية عبر غربلة نقدية وتطهير لمعتقدات وتفضيلات نجد أنفسنا مجهزين بها. أن يكون لديك نزوع فلسفي أن ترغب في جعل معتقداتك منظومية ومشرعة من قبلك عبر تأمل نقدي فيما دأبنا على التسليم به. إنها بحث عن مفهوم مؤسس عقلانيا للعالم ونسق من القيم وكشرط مسبق فهم لما نعرفه حقيقة أو لدينا أسباب مقنعة للاعتقاد فيه. هذه صورة مثالية، لا شك، لكنها تحدد القيمة الجوهرية والجدوى من الفلسفة عبر أهدافها، إن لم يكن عبر ما تنجزه.

تعليميا تتعين القيمة المباشرة من الفلسفة والجدوى منها في توكيدها على *البرهان أو *الاستدلال العقلي. وبطبيعة الحال، فإنه يتوجب العثور على هذين في دراسة أي فرع فكري، وهذا يكاد يلزم بالتعريف. غير أن نسبة البرهان إلى المعطيات المبرهن منها أعلى بكثير من أية دراسة أخرى، إذا ما استثنينا الرياضيات. معطيات الفلسفة أكثر عينية وتنوعا من معطيات الرياضيات. تبدأ الفلسفة من عناصر المعرفة المشتركة الأكثر شيوعا وأساسية: وجود أشياء مادية، حوادث ماضية، أناس أخرين، ومعرفتنا فيما يبدو بهذه الأشياء. إنها تسأل عما إذا كان ذلك كذلك وعما يتطلبه إمكان معرفتنا. وفق هذا، تستطيع الفلسفة الزعم بأنها تدريب جيد على العقلانية المنتقدة للذات ورفيق ذا قيمة لأية دراسة يقوم فيها الاستدلال العقلاني بدور مهم، دون أن ينعكس ذلك صراحة. بقدر ما تشتمل دراسة الفلسفة على دراسة تاريخها، تستطيع أن توفر بعض الألفة بالشكل العام للحركات الكبرى التي قام بها العقل عبر التاريخ. غالبا ما تقوم بذلك بطريقة رديئة عبر عزل الفلاسفة القدماء عن بعضهم البعض وعن بيئتهم الفكرية.

للفلسفة أيضا استخدامات غير مباشرة، أهمها حضانة ثم تحرير فروع فكرية أخرى (غالبا بنوع مألوف من المقاومة الأبوية ومحاولة الحفاظ). الفيزياء والرياضيات البحتة (في مقابل مجرد الركون إلى التجارة ومسح الأرض) مشتقتان من كوزمولوجيا اليونان الأقدمين. كان اللاهوت المسيحي، في مراحل متلاحقة، ابن فلسفات أفلاطون وأرسطو. علم النفس وعلم الاقتصاد تطورا عن فلسفات جماعانية ونفعية في العقل والفعل. الفقه الشرعي نشأ من أنواع مختلفة من الفلسفة السياسية (من الرواقيين، بيكون، وهوبز)، وكذا شأن العلوم السياسية. لقد قامت الفلسفة على أقل تقدير بدور في تحويل علم التاريخ من مجرد سرد زمني إلى سرد تفسيري وقد حاولت في بعض الأحيان طرح منظومة ما بعد تاريخية للتاريخ ككل. في العصر الحالي نجحت اللسانيات إلى حد كبير في الانسلاخ من حضانة الفلسفة الأمومية.

وأخيرا، رامت الفلسفة بمعنى متداول للكلمة إرضاء حاجات سائدة، نمطيا عبر ترشيد كيفية عيش الحياة (منذ سقراط، الرواقيين، والأبيقوريين، وبعدهم) أو، حين لا يكون ثمة مجال للترشيد، عبر حتمية الموت وسائر صدمات الحظ العاثر، في أغلب الأحيان بطريقة أكثر ضبطا من الدين (*الشعبية، الفلسفة).

أي.كيو.

*ألواح المدارس؛ كيس هواء الفلسفة؛ الإلهية، الفلسفة؛ عبد الطرق بالأصابع؛ تصفيق أجنحة الملائكة.

* **الفلسفة والحرب:** انظر الحرب و الفلسفة.

* **الفلسفة والأدب:** انظر الأدب والفلسفة.

* **الفلسفة والعلم.** كيف يتعلق العلم والفلسفة الواحد بالآخر؟

1. غالبا ما يزعم أن نهج الاستدلال العقلي الذي يتبناه العلم الحديث هو نهج الاستدلال العقلاني الذي يتوجب أن تتبناه الفلسفة في تعاملها مع بعض إشكالياتها على أقل تقدير. هكذا يقوم هيوم بإضافة عنوان فرعي لكتابه *Treatise of Human Nature* «محاولة لطرح النهج التجريبي الخاص بالاستدلال العقلي في المواضيع الأخلاقية»؛ كما لو أنه اعتبر فلسفته اللاأدرية إسهاما رائدا في ما نسميه اليوم بعلم النفس التجريبي. وعلى نحو مشابه، تقر رؤية كواين في كتابه *Ontological Relativity and Other Issues* (New York, 1969, pp. 82-3) أنه يتعين على الابستمولوجيا أن تعتبر «فصلا في علم النفس ومن ثم فصلا في العلم الطبيعي» كونها تدرس

«ظواهر طبيعية». وعلى نحو الخصوص، فإنها تدرس عنده موضوعا بشريا ماديا يستقبل كمدخل سلسلة من أنماط إشعاعية في ترددات متنوعة وتسلم كمخرج وصفا للعالم ثلاثي الأبعاد وتاريخه. غير أننا نحتاج إلى أن نسأل السؤال التالي: ما قدر الإجراءات المستخدمة من قبل علماء الفيزياء والكيميا والبيولوجيا، الخ. منذ عام 1600 ب.م. تقريبا يتوجب اعتباره جزءا من نهج العلم الطبيعي؟ إن كانت يصف نفسه، في مقدمة الطبعة الثانية من كتابه *Kritik der reinen Vernunft* (ترجمة ن. كمب سمث، لندن، 1929، ص. 21-3)، بأنه يروم «وضع الميتافيزيقا على درب العلم الواثق». لقد اعتقد أنه يستطيع عبر نهجه النقدي أن يجعل الميتافيزيقا تنجز ذات المستوى من اليقين المجمع عليه الذي يفترض أن أنجزته الرياضيات وعلم الفيزياء في زمنه. في الميتافيزيقا المعدلة لن يكون بالمقدور تشكيل أزواج من البراهين تبدو في آن صحيحة وتفضي إلى نتائج متناقضة. لكن هذا لن يجعل من المتيافيزيقا فرعا من فروع الرياضيات أو الفيزياء. وعلى نحو مماثل، ارتأى رسل، في كتابه *History of Western Philosophy* (London, 1946, pp. 862-4) أنه في ممارسة التحليل الفلسفي (كما في فلسفة الرياضيات عنده مثلا) يستخدم نهجا إجرائيا يشبه الاستدلال العلمي في قدرته على الوصول إلى نتائج مقبولة مجمع عليها لبعض الأسئلة، ما يمكّن من الحصول على مقارابات ناجحة لفهم كل مجال البحث. غير أن زعم رسل لم يكن بجرأة زعمي هيوم وكواين. وعلى وجه الخصوص، لم يشاركهما الرؤية القائلة إن مدى تشابه النهجين الفلسفي والعلمي يتضمن استخداما مشتركا لتجارب وملاحظات يتحكم فيها. أيضا نظّر بوبر في كتابه *Conjectures and Refutations* (London, 1963, pp. 198-200) بأنه يتوجب على الفلسفة كأي علم أن تبدأ بعزل المشكلة ثم بطرح فروض لحلها ونقدها. ولكن كيف يتوقع لنظرية ابستمولوجية من هذا النوع أن تكون قابلة للتكذيب امبيريقيا إذا كان الموضوع الذي يمكن أن يقوم بتكذيبها لا ينتمي للعالم الذهني أو المادي بل لما يسميه في كتابه *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach* (Oxford, 1972, pp. 107-9) "بالعالم الثالث... من المشاكل، النظريات والبراهين»؟ مرة أخرى نجد أن كونت، في كتابه *Course de philosophie positive* (Paris, 1930, i, 2-56)، يقر قانونا أساسيا للتطور الذهني مفاده مرور الجماعات والأفراد من «الوضع اللاهوتي أو الخيالي» إلى «الوضع الميتافيزيقي أو المجرد» ثم «الوضع العلمي أو الوضعي». من استخدام كونت للمصطلح «وضعي» في هذا السياق أصبحت *«الوضعية» اسما لأية نظرية فلسفية تحدد دورا فكريا مهيمنا للعلم الامبيريقي. غير أن رؤية كونت ترى أنه يتوجب على التفكير الميتافيزيقي أن يفسح الطريق للتفكير العلمي، ولم تر أنه يتوجب على التفكير الميتافيزيقي أن يكمن في نوع من التفكير العلمي. كثير من الفلاسفة أنكروا صراحة أو ضمنا مثل هذه البرادايم العلموية. لا ريب أنه لا سبيل سهل لمواءمة الموروث الارتيابي مع هذا المفهوم للفلسفة. إذا أنكرت إمكان المعرفة، فإنك ملزم بإنكار وجود أية بارادايم للمعرفة. إذا كان العلم الأصيل خارج نطاق سطوة البشر، فلا جدوى من حث الفلاسفة على تقليده. الراهن أنه عندما زعم سقراط أنه لا يعرف شيئا، باستثناء جهله، كان يسخر من معاصريه الذين زعموا أنهم يعرفون أكثر من ذلك. أيضا فإن الفلسفة لا تستطيع أن تتخذ موقفا غير محاب تجاه مبادئ العلوم وافتراضاتها إذا كانت علما: مثال ذلك، مفهوم مؤلف جمهورية أفلاطون، الكتاب السابع، للفلسفة - تحت اسم *الديالكتيك - بوصفها فرعا معماريا، لا يتيح لها مجال في أن تجعل من الهندسة والحساب أو أي علم آخر نموذجا لها. فضلا عن ذلك، ثمة موقف مضاد لمبدأ رسل القائل بوجوب أن تمارس الفلسفة على طريقة العلم، يقول بوجوب توكيد أهمية الفرق بين القضايا *التحليلية والقضايا *التركيبية، وهو موقف يتخذه بعض الفلاسفة التحليليين، كما يفعل أير في كتابه *Language, Truth and Logic* (London, 1946, pp. 33-70)، حيث تعد نتائج البحث الفلسفي تحليلية على نحو خاص، في حين أن نتائج الأبحاث الفيزيائية أو الكيميائية أو البيولوجية تركيبية. تفصح الأولى عن تضمينات معنى الكلمة أو العبارة، بينما تصف الأخيرة سمات الأشياء. وفي حين أن هناك حاجة دائما لأن تؤسس النتائج العلمية على استدلال سليم من مقدمات مناسبة، ثمة فلاسفة من أمثال صموئيل ألكسندر، ودريدا، يرومون نبذ كل محاولات الاستدلال الفلسفي. هكذا يزعم ألكسندر في مقاله "Some Explanations' في مجلة *Mind* (1931, p. 423) أنه «يمقت البراهين»، في حين يقول دريدا في مقاله "Limited Inc abc" الذي نشر في مجلة *Glyph* (1977, suppl. 56) أنه «يمج النقاش، التمييزات الدقيقة، والعقلنة».

2. قبالة هذا القدر الهائل من الخلافات، أفضل سبيل هو البحث عن أوجه الشبه بين الفلسفة وعلم طبيعي أو اجتماعي وأوجه الاختلاف بينهما. مثال ذلك،

يندر إنكار، حتى لو أن هذا يقرب من أن يكون مبتذلا، أن كلا من نوعي البحث يتضمن حل إشكاليات فكرية. في الحالات الفردية قد يتضمنان حل إشكاليات عملية أيضا، لكن هذا لا يشكل جانبا ضروريا. من منحى، معرفة العالم أسبابا عملية غالبا ما تشكل معرفة لكيفية إنتاجها. غير أن المعرفة العملية لا تصاحب المعرفة النظرية إذا كانت العملية المسببة انفجار إحدى النجوم. من منحى آخر، إذا قبل المرء بوصفه فيلسوفا نمطا مناسبا من تحليل *الهوية الشخصية، فقد يحتاز بذلك على القدرة على أن يكيف نفسه مع موت من يحب الظاهر. ربما يكون الناس حقيقة خالدون، بحث يوفر التأمل في التحليل الفلسفي المتعلق تقنية عزاء. غير أن آخرين يقبلون التحليل نفسه قد لا يكون قابلين للتعزية. التحليل المشكّل على نحو جيد للاستلزام المنطقي قد يعمل على تعزيز مهمة إقناع شخص ما بإقرار سلامة برهان قوي ودقيق. بيد أن آخرين قد يظلون عاجزين عن فهمه. مرة أخرى، يتوقع دوما من نتائج البحث العلمي أن تكون بشكل عام متسقة مع بعضها البعض، وكذا شأن نتائج البحث الفلسفي. في الحالين، تعد كل حالة تناقض خللا أو مكمن قصور، علامة للحاجة إلى بذل المزيد من الجهود. ربما يكون الأهم من كل ذلك هو وجوب ملاحظة تضمن كل من العلم والفلسفة لأنماط برهنة استقرائية واستنباطية. هكذا نجد من جهة أن ديكارت، في كتابه *Discourse de la method* (Leiden, 1637, part v) يروم استنباط وجود الله من مبادئ أولى يقينية بعينها، وأن رايل، في كتابه *The Concept of Mind* (London, 1949, p.8) يزعم بأنه يستخدم أساسا *براهين الخلف. من جهة أخرى، فإن حركة التفكير الفلسفي غالبا ما تكون استقرائية عوضا عن أن تكون استنباطية. يحدث هذا عندما يتم دعم سلامة بعض المبادئ العامة عبر الركون إلى حدس لا إرادي في نوع محدد من الحالات. مثال ذلك، يقر برنارد وليامز، في مقاله "Moral Luck" (Proceedings of *the Arisotilian Society*, 1976) أن «إجراءه بوجه عام يتعين في الدعوة لتأمل كيفية التفكير والشعور في موقف أقل عادية، في ضوء الركون إلى كيف ينزع كثير من الناس شطر التفكير في مواقف أخرى أكثر عادية». أيضا فإن كواين، مثلا في *Word and Objects* (Cambridge, Mass., 1960, pp. 157-61)، يدافع عن عداوته للمقاميات المنطقية، المواضيع القصدية، الشرطيات الافتراضية، باللجوء إلى الأحداس المنطقية التي تثيرها المنطوقات. في مقالة "Mind, Language and Reality" (*Philosophical Papers*, Cambridge, 1975, ii. 224)، يحدثنا بتنام عن قصة خيال علمي كي يثير حدسا عن استخدام كلمة «ماء» في كوكب شبيه بالأرض بغية دعم مبدأ مفاده أن معنى الحد العلمي ليس دالة لوضع المتكلم النفسي. غير أننا نجد أيضا جوانب اختلاف. في العلم، المعطيات التي تدعم النتائج الاستقرائية بيانات تنبثق، ولكن بطريقة لا إرادية، عن التجربة والملاحظة، وليس من الحدس أو الوعي الذهني. وعلى نحو مناظر، يتوقع أن يتوصل العلماء، بصرف النظر عن مجال علمهم، إلى إجماع، وتاريخ العلم الحديث حشد من أمثلة على مثل هذا الإجماع. فضلا عن ذلك، فإن هذا التوقع يتجسد في نماذج تصديق مؤسساتي مقبولة، أي نشر كتب تدريسة محترمة عالميا، في انتخاب أكاديمين رسميين، وما شابه ذلك. أيضا فإنه ما كان للعلم أن يحقق التقدم عبر العمل الجماعي، كما يحدث غالبا، ما لم يكن الإجماع هو المبدأ. ولكن، حين تتعارض نظريتان فلسفيتان، فإن هذا التعارض لا يعد ضرورة برهانا على أن إحداهما أو كلتيهما مخطئة. في هذا الخصوص ربما تكون الفلسفة أقرب للفن منها للعلم. صالة عرض الأعمال الفنية هي الأكثر خصبا لأنها تعرض لوحات تتبنى الأسلوب الواقعي قدر ما تعرض أخرى تتبنى الأسلوب الانطباعي. وعلى نحو مناظر، فإن ثقافتنا تفيد من التعارض بين الواقعية الفلسفية والمثالية الفلسفية، رغم أن النظريات الفلسفية تشكل بمساعدة اللغة والبرهان، لا بمساعدة القماش والألوان، وهي تبلّغ رؤية في القضايا الفكرية أو الاجتماعية لا البصرية. فضلا عن ذلك، غالبا ما يكون للفلسفة بعد معياري، وهذا ما يعوزه العلم. هكذا يقوم العلماء بوصف جانب من العالم، أو يقومون بتفسيره، أو إقرار ما يمكن القيام به حياله، في حين يقوم الفلاسفة غالبا بطرح مثل في الطريقة التي يتوجب أن يتم البحث الفكري عبرها، أو بتحديد متطلبات العقلانية، أو بتحديد الغايات الاجتماعية - الاقتصادية التي يتوجب أن تحث التشريع. تقريبا، في حين يستطيع العلم غالبا توفير دراية بالسبل، من واجب الفلاسفة مناقشة تخيّر الغايات النهائية.

3. رغم أهمية الفروق الراهنة بين الفلسفة والعلم، لكل تأثير فعال على الآخر. مثال ذلك، جاهزية الفيلسوف للارتياب في أي افتراض معتاد، أو لفحص أي تخمين مثير، تساعد أحيانا في فتح آفاق جديدة في البحث العلمي أو في إثارة ثورات أساسية في النظرية العلمية. النظريات الإمبيريقية في المعنى، مثال نظرية هيوم، حين طرحت عبر أعمال ماخ، أسهمت في

استحداث مناخ فكري مكّن أينشتين من اعتبار مفهوم التزامن المطلق خلوا من المعنى. تعد التحليلات الدال صدقية للاستلزام، مثال تحليل الرواقيين، أسلافا، عبر منطق بول الرياضي، لأنساق البوابات المنطقية الضرورية للحواسيب الرقمية. غير أن هناك أيضا إمكان أن يقوم الاهتمام بإشكاليات ميثودولوجية أو ابستمولوجية أحيانا بتغيير مسار العلماء، خصوصا الصغار وقليلي الخبرة، بحيث يكفّون عن الانشغال بقضايا علمية جوهرية. وبالعكس، تنزع التطورات الأساسية الجديدة في العلم إلى طرح إشكاليات جديدة على الفلاسفة. لقد أثار انتصار نظرية الكم في الفيزياء أحاجي للباحثين في بنية التفسير العلمي، حيث بدا أن الافتراضات الحتمية المألوفة لم تعد قابلة لأن يدافع عنها. أيضا، أثارت التقنية الطبية الجديدة الكثير من الإشكاليات الجديدة في علم الأخلاق الطبي تتعلق باستخدام آليات دعم الحياة، زرع الأعضاء، التجريب على المرضى، اختيار نوع الوليد، الخ. وفضلا عن الارتباطات المتبادلة بين تطورات علمية بعينها وأخرى فلسفية، تم الربط بين فكرة التطور العلمي العامة ـ أحيانا على نحو إيجابي وأحيانا سلبي ـ بمواقف فلسفية. يبحث النفعيون من أمثال جون ستيوارت مل في العلم عن تقنية للسعادة ولذا فإنهم يتوقون خصوصا إلى أن يتسنى للعلوم الاجتماعية أن تحاكي قدر الإمكان أسلوب العلوم الطبيعية ونهجها بحيث تنجز مستوى مقاربا من النجاح في التنبؤ والتفسير. ورغم أن *علم أخلاق الواجب لا يشترط عادة مساعدة العلم لتحقيق ما يعزو إليه قيمة، فإنه لا يرفض هذه المساعدة. من جهة أخرى، تبنى بعض الفلاسفة موقفا سلبيا تجاه العلم، أو تجاه جزء منه، وفق رؤيته السائدة. أحيانا يؤسس هذا الموقف على علم أعلى مرتبة يعد مهما، مثل الميتافيزيقا المجادل عنها فلسفيا أو بديل*للبيولوجيا الداروينية يقول بنظرية الخلق. أحيانا يؤسس ذلك الزعم على كون العلم نفسه مسؤولا عن التلوث البيئي الناتج عن مستخدميه. ليس ثمة مترتبة واحدة من مترتبات الابستمولوجيا البديلة أجمع عليها منكرو العلم التجريبي الحديث أو المستخفون به. يتوجب أن تقتفى مصادر التلوث البيئي عند أنشطة من يسيء استخدام المعرفة العلمية، لا في أنشطة مكتشفيها.

4. حتى لو تكن الفلسفة نوعا من العلم، ولا منافسا له، وحتى لو كانت مختلفة على نحو حاسم عن العلم نسبة إلى طبيعته، قد يكون من المناسب أن نعتبرها، كالعلم، نوعا من المعرفة ـ المعرفة الذاتية بالعقل. وفق ذلك، سوف نميز بين ثلاثة أنواع على الأقل من المعرفة. يعطينا العلم معرفة منظومية، مضمونة مؤسسيا، ويمكن استغلالها تقنيا، بتواترات واحتمالات في بيئتنا الطبيعية والاجتماعية. تخبرنا المعارف اليومية عن الجوانب المباشرة البينة من الحقائق التي تواجهنا. أما الفلسفة فتوفر لنا المبادئ والافتراضات الأساسية التي نفكر عقليا وفقها. إنها ذلك النوع من المعرفة المتوفرة حال اكتشاف مفارقة، ؛ حال طرح أو تفنيد شكل من أشكال *الارتيابية؛ حين يتم تقصي الارتباط المتبادل بين الجسم والعقل؛ حين توضح طبيعة الإثبات الرياضي؛ توضع أسس القيم الأخلاقية أو الاستاطيقية؛ حين يتقصي إمكان أن يكون العالم موضعا لتحكم إله كلي العلم والقدرة والخيرية، وما شابه ذلك.

في ضوء علاقة الفلسفة بالعلم، يمكن أن يجادل عن عدد من الاعتراضات. مفاد أولها أن المعتقد يتعلق بشؤون الواقع، كما في العلم والوعي اليومي، في حين أن الفلسفة تعنى غالبا بالقواعد، المبادئ السلوكية، القيم، أو الأفكار. غير أن المقدمة باطلة. المعتقدات ليست دوما متعلقة بشؤون الواقع. بمقدور المرء أن يزعم أنه يعتقد أن برهان *مودس بوننز سليم ضرورة أو أنه يتوجب علينا تعليم أبنائنا القراءة والكتابة قبل تجاوزهم السابعة.

ثمة اعتراض ممكن آخر يقر أنه إذا كانت الفلسفة، تختلف عن العلم في كونها لا تتغرض الإجماع، فإنها ليست نوعا من المعرفة. غير أن ثمة خلطا هنا. صحيح أنه من التناقض أن نقول عن شخص ما إنه يعرف س وأن آخر يعرف ليس س، لكنه من المقبول أن نقول عن شخص ما (سواء في العلم أو الخبرة اليومية أو الفلسفة) أنه يعتقد أنه يعرف س وعن آخر أنه يعتقد أنه يعرف ليس س ـ تماما كما أنه قد يعتقد رسام أو ناقد فني أنه يعرف أفضلية الواقعية وآخر أنه يعرف أفضلية الانطباعية. بكلمات أخرى، أن تروم المعرفة الفلسفية أن تروم الإجماع، بمعنى أن الفلاسفة يستخدمون البراهين لإقناع بعضهم البعض بصحة رؤاهم. غير أن الفيلسوف الحكيم لا يتوقع أن يتم الإجماع إطلاقا، باستثناء الإجماع المحلي والقصير الأجل. لذا فإنه لا يتوقع أن يتسنى لبراهينه على المسائل الفلسفية أن تكون مقنعة بدرجة إقناع العالم المقتدر بخصوص مسألة علمية.

ثالثا، قد يقال إنه ليس بمقدور الفلسفة أن تكون نوعا من المعرفة يتوجب تصنيفه على نحو تنسيقي مع المعرفة العلمية، لأن علم الأعصاب المتقدم إلى حد

كاف، مناظرة البرمجيات بالعتاد، قد توفر لنا معرفة مجمع عليها بالمبادئ والافتراضات الأساسية التي نستدل عقليا وفقها. بكلمات أخرى، سوف يقال إن المعرفة المفصّلة إلى حد كاف بمعمار الدماغ البشري المحكوم وراثيا سوف تميط اللثام عن بنية قدرتنا التفكيرية، ما يجعل الفلسفة مجرد تنويعة من تنويعات المعرفة العلمية.

لكن هذا يفترض وجود نسق محدد كلية ومبرمج وراثيا من المبادئ والافتراضات، لا يتيح مجالا لتنوع أساسي وفق الموروث الثقافي أو التخير الشخصي. لقد كان *للتطور أن يهب النوع البشري هبة بقائية أكثر قيمة لو كان النسق المبرمج وراثيا لا يشكل سوى إطار مرن يمكن ضمنه توفر تنويعات من أنماط الاستدلال العقلي البديلة، بحيث يتم تخيّر أو تشكيل نمط بعينه وفق الحاجات المدركة في الموقف. هكذا قد يغرينا افتراض مثلا أن تكون للبشر قدرة فطرية على تعلم العدّ الحسابي وفق المعيار العشري. غير أن اليونان والرومان الأقدمين، والأوربيين الوسيطيين الأوائل، لم يحتازوا على هذه القدرة، لأن حسابهم أعوزه الصفر.

كيف يتوجب ملء واستخدام المساحات الواسعة من الفضاء المفهومي، الذي ترك جانبه العصبي دون تحديد من قبل البرامج الوراثية؟ كثير من هذه المهمة العظيمة إنما ينجز عبر الجهد غير التأملي الذي يبذله العلماء أو البشر الأذكياء بالتعويل على إنجازات موروثة قام بها الأسلاف. غير أن المجال مفتوح لإسهام الفلاسفة، عبر التقصي النقدي والتأملي للبدائل. أيضا فإنه ليس بمقدور علم الأعصاب أن يضطلع بالمهمة، لأنه حتى لو تسنى للقائمين على ذلك العلم اكتشاف أنماط الاستدلال العقلي المفضّلة من قبل الفلاسفة، سوف تبقى لهم إنجاز مهمة نقد تلك الأنماط وتقويمها، أي أنهم سوف يحتاجون في جوانب مهمة إلى التصرف كفلاسفة.

ل.جي.سي.

*العلم، تاريخ فلسفة؛ العلم، إشكاليات فلسفة.

J. Burnet, *Greek Philosophy: Thales to Plato* (London, 1914).

E.A. Burt, *The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science* (London, 1932).

L.J. Cohen, *The Dialogue of Reason* (Oxford, 1986).

R.G. Collingwood, *An Essay on Metaphysics* (Oxford, 1940).

T. Nagel, *The View from Nowhere* (Oxford, 1986).

M. Schlick, *The Problems of Philosophy in their Interconnection* (Dordrecj, 1987).

* **الفلسفة وعلم النفس:** انظر علم النفس والفلسفة.

* **الفلسفة واللاهوت:** انظر اللاهوت و الفلسفة.

* **الفلسفة واللغة العادية:** انظر اللغة العادية و الفلسفة.

* **الفيلسوف - الملك.** أحد حكام الدولة المثالية في جمهورية أفلاطون (أفلاطون نفسه لا يستخدم هذا التعبير، لكنه يشير إلى الحكام بكلمة «الحراس» (*phulakes*). يقر المبدأ الأساسي في تنظيمه للدولة المثالية وجوب أن تكون الحكومة في أيدي القادرين على نحو متفرد، بفضل درايتهم بالخير، على تنظيم الدولة في صالح مواطنيها. الكتب الرئيسة في الجمهورية مكرسة لطرح تصور في النظام التربوي (وهو رياضي إلى حد كبير، لكنه متوج بالميتافيزيقا) الذي يفضي بالمعرفة إلى الخير.

سي.سي.و.ت.

C.D.C. Reeve, *Philosopher-Kings* (Princeton, NJ., 1988).

* **الفلاسفة، محاكمات:** انظر محاكمات الفلاسفة.

* **الفلاسفة والله:** انظر الله والفلاسفة.

* **الفلسفي، البحث؛ المقدمات والمبادئ الأولى.** ثمة جانب في الفلسفة سائد إلى حد أنه يستخدم أحيانا في تعريفها: نقد الافتراضات. بتقصيه لمختلف سبل الخلاص إلى المعرفة أو مقاربتها، يعتبر أفلاطون السبيل «الديالكتيكي» أفضل السبل. يبدو أن *الفلسفة تكمن أساسا في هذا، وطبيعتها إنما تفسر عبر مقابلتها بالرياضيات، حيث يسلّم بافتراضات لا يجادل بخصوصها ولا تخضع للفحص. غير أن التفكير العقلي في غياب الافتراضات مفهوم متناقض. *الاستدلال العقلي نقلة من معتقد قبول أو مفترض إلى معتقد آخر. حتى لو كانت المقدمات مجرد قضايا مفترضة جدلا كما يقال وليست مقبولة، ثمة قواعد استدلالية متطلبة (وغالبا ما نفترض أيضا بعض المقدمات المتضمنة) لدعم النتيجة المشتقة.

ثمة قدر من الفلسفة عرض في صورة استنباطية صرفة، تركن إلى مقدمات أكسوماتية، على غرار نموذج هندسة إقليدس الرائع. يضيف أسبينوزا إلى عنوان كتابه العظيم *Ethics* عنوانا فرعيا هو *Demonstrated in a Geometical Manner* (مثبتة بطريقة هندسية). كانت مبادؤه متعددة، فثمة سبعة منها في الكتاب الأول، خمسة في الثاني، وعدد مقارب في الثالث، تدعم في كل حالة بتعريفات. لم يعتقد أسبينوزا أن كل فلسفة تشكل على هذا النحو صحيحة، حتى لو كانت كل استدلالاتها سليمة. لقد أنتج نسخة من نسق ديكارت

على هذا النحو المحكم لكنه أقر أنه مخطئ في جوانب عديدة. يتوجب أن تكون المبادئ صادقة، وهذا يعني، بحسبان أنها لم تكن مشتقة، أنه يتوجب أن تكون بيّنة بذاتها.

الجدل على هكذا نحو سمة مشتركة بين الفلاسفة العقلانيين، ديكارت وأسبينوزا مثلا، ومكتاجرت في عصرنا. هكذا يطرح ديكارت «أنا أفكر، إذن أنا موجود» بوصفها مقدمة نهائية، لكنه يدافع عنها، مفترضا أن «أنا أفكر» تستلزم «أنا موجود» ومقرا أن إنكار «أنا أفكر» يوقعنا في تناقض ذاتي. بعد ذلك يخلص إلى أنه بحسبان أن مقدماته تختص بخاصية المصادقة الذاتية، كونها «واضحة ومتميزة»، فإن كل معتقد آخر يختص بتلك الخاصية نعرف يقينا أنه صادق، وهذا مبدأ وظّف في إضفاء الشرعية على عدد من القضايا الجوهرية. يزعم مكتاجرت أنه اشتق كل فلسفته من مبدأ يقر وجود شيء ما ومبدأ غامض يختص «بتحديد التطابق».

عادة ما يجادل الفلاسفة العقلانيون في المراحل الأولى من أعمالهم باستخدام إثباتات غير مباشرة أو برهان الخلف، حيث تثبت القضية عبر اشتقاق تناقض من نقيضها. لكن هذا يتطلب افتراض أن الاستدلال المتضمن سليم بسبب قوانين منطقية صحيحة وأن التناقض باطل ضرورة. ليس من الضروري أن يكون المبدأ الخاص بالتناقض والقوانين المنطقية المتعلقة أشياء من المرجح أن يشك كل منا في صحتها.

غير أنه يندر وجود مثل هؤلاء الميتافيزيقيين الاستنباطيين الخلّص. ليس محتما على العقلاني أن يكون عقلانيا باستمرار. من منحى أخر، التقليل إلى الحد الأدنى من الافتراضات سلوك نجده عند بعض الامبيريقيين، خصوصا من تلقى منهم تدريبا رياضيا أو كانت لهم توجهات رياضية. هكذا يعرض رسل الخطوط العريضة لإنجاز «الحد الأدنى من المفردات» لوصف العالم عبر رد تعريفي، وقد حقق هذا المشروع في كتاب كارناب *Logical Structure of the World*، حيث حددت العناصر الأساسية في نسق الوصف عبر ألفاظ الخبرة الحسية وعلاقة التشابه المتذكر. غير أن معظم الامبيريقيين ينتهجون سبيلا أقل إجهادا.

يبدو أن المبدأ الأول إطلاقا عند *العقلانية هو التالي: كل ما يكون إنكاره تناقضا صادق ضرورة. الأمبيريقيون لا ينكرون هذا، لكنهم يرون أنه في حين يحدد شكل تمثيلنا للعالم، فإنه لا يخبرنا بشيء عما يكونه العالم في واقعه. غير أنهم يتبنون بدورهم ويعطون أولية لمبادئ عظيمة أساسية.

يرى لوك وهيوم ومل أن كل أو معظم بنود المعرفة الأساسية (أو المعتقد المبرر) تحصل على شرعيتها من الخبرة الحسية (أو الاستبطان). يبدو أن هذا صحيح بوجه عام، ولكن هل هو بيّن بذاته؟ يتوجب التعامل مع أحكام الخبرة الأخلاقية والجمالية والدينية المزعومة، وكذا الحال مع تلك التعميمات المهمة، لكنها غير أمبيريقية في ظاهرها، من قبيل كل نوعية تكمن في مادة، كل حدث جزء من تاريخ الشيء، ولكل حادث سبب.

الراهن أن الإمبيريقيين الكلاسيكيين ملتزمون بمقتضى مفهومهم لطبيعة الفلسفة بوصفها دراسة إمبيريقية للجوانب المعرفية الخاصة بالطبيعة البشرية برؤية تقر أن المبدأ الإمبيريقي نفسه إمبيريقي. تبدو الإشكالية على السطح فيما يتعلق بمبدأ التحقق. لقد تساءل النقاد عن نوع حقيقة هذا المبدأ نفسه. هل هي حقيقة إمبيريقية، تحليلية، فهذا هو البديل الوحيد الذي يعترف به أنصاره، تصدق بفضل المعاني التي تعبر عنها ألفاظه؟ كلا الخيارين مرّ. إقرار أنه إمبيريقي يتركه ضعيفا وقابلا للتفنيد. إقرار أنه تحليلي يبدو معارضا لحقائق استخدامنا لكلمة «معنى». إن بوبر يعترف صراحة بأن معياره الشبيه تقريبا الخاص بالإبطالية، بوصفه وسيلة لا لتمييز ما يحتاز على معنى عن الهراء، بل لتمييز العلم عن الميتافيزيقا، إنما ينصح به بسبب المميزات الفكرية التي يحظى بها.

تدعم النتيجة غير الوثوقية والمقنعة بملاحظة سائدة مفادها أن نظرية المعرفة فرع معياري، «علم أخلاق الاعتقاد»، يطرح قواعد للقبول المشروع للمعتقدات. من شأن هذا أن يجعله هراء وفق المعنى الحرفي لمبدأ التحقق، لكننا قد نقول إن هذا من سوء حظ مبدأ التحقق. كثير من فلاسفة اليوم، متأسين ب كواين، يعودون إلى موقف الإمبيريقية الكلاسيكية بأن يعتبروا نظرية المعرفة الجزء المعرفي من علم النفس الإمبيريقي.

كثير من المبادئ التي لم تتعرض للفحص متضمنة في الأعمال الفلسفية على نحو أعمق من تلك التي سلف ذكرها. مفاد أحدها، وهو مبدأ مرّ بتاريخ بطويل مهم، أن الأعظم غير قابل لأن ينشأ أو ينتج عما هو أقل منه. هذا مبدأ يقره ديكارت ويعتبره أوضح من أن يحتاج إلى دفاع، وقد ركن إليه لوك لإثبات وجود الله. وظف أيضا في القرن التاسع عشر في نبذ نظرية دارون في التطور، لكن رؤية دارون استطاعت الانتصار عليه. ثمة مبدأ آخر طرح بوصفه دليلا قويا على ثنائية

العقل ـ الجسم ينكر مماهاة الحدث الذهني مع أي حدث دماغي مناظر على اعتبار أنه بالإمكان أن نتصور أو بالإمكان منطقيا أن يحدث أحدهما في غياب الآخر. إن جي.جيزسي. سمارت يشير إلى أن ثمة شيئا من قبيل الهوية العارضة، تماما كما أنه توجد سطعة برق وتفريغ شحنة كهربائية، أو، فيما يمكن أن نضيف، كرة بليارد ترى وأخرى تلمس.

يمكن طرح نظرية فلسفية بطريقة منظومية لا تناظر إطلاقا الطريقة التي تم عبرها الوصول إلى الأفكار التي تتضمنها. المقدمات والمبادئ الأولى إذن جزء من الخطابة العرضية للفلسفة أكثر منها جزءا من مادتها الحقيقية. غير أن العرض المنظومي يسهم بشكل فعال في جعل الفلسفة في متناول النقد العقلاني الذي تعول عليه.

أي.كيو.

*الإمبيريقية؛ التحقق، مبدأ.

W.W. Bartley, *Retreat to Commitment* (London, 1964).

E.J. Craige, *The Mind of God and the Works of Man* (Oxford, 1987).

J.A. Passmore, *Philosophical Reasoning* (London, 1961).

K.R. Popper, *The Open Society and its Enemies* (London, 1945), ch. 24.

*** الفلسفي، المنطق.** بالرغم من هذه التسمية، ليس المنطق الفلسفي نوعا من المنطق يتعين في منطق الفلسفة ـ الذي هو فحص أنساق المنطق وتطبيقاتها. رغم أنه يصعب تحديد موضوع المنطق الفلسفي بدقة، يمكن وصفه على نحو تقريبي بأنه تبيان فلسفي لمفاهيم لا غنى عنها للتحديد المناسب للفكر العقلاني ومحتوياته ـ مفاهيم من قبيل الإشارة، الحمل، الصدق، النفي، الضرورة، التعريف، والاستلزام. ثمة حاجة لمثل هذه المفاهيم لطرح تصورات ملائمة للأفكار ـ خصوصا كما يعبر عنها باللغة ـ والعلاقات القائمة بين الأفكار وبينها وبين أشياء وأوضاع العالم. غير أنه يتعين توكيد أن المنطق الفلسفي ليس معنيا بالفكرة بوصفها عملية سيكولوجية، بل بقدر ما تحتاز الأفكار على محتويات قابلة للتقويم بوصفها صادقة أو باطلة. الخلط بين هذه الاعتبارات ارتكاب لخطأ *النفسانية الذي حذرنا منه فريجه كثيرا.

ليس ثمة تقسيم لموضوعات المنطق الفلسفي مجمع عليه، لكنه يمكن تقسيمها بطريقة مناسبة إلى نظريات الإشارة، نظريات الصدق، تحليل القضايا المركبة، نظريات المقاميات (الضرورة والإمكان والمفاهيم المتعلقة)، ونظريات البرهان أو الاستدلال العقلاني. لا مناص من أن تتداخل هذه الموضوعات، لكننا نستطيع على وجه التقريب إقرار أن الموضوعات الأخيرة في القائمة تفترض المواضيع الأول بدرجة أكبر من افتراض الأولى لها. ترتيب المواضيع في القائمة إنما يعكس التطور من دراسة أجزاء *القضايا، عبر دراسة القضايا المركبة كلها، إلى دراسة العلاقات بين القضايا. (نستخدم لفظة «قضية» هنا للإشارة إلى المحتوى القابل لأن يقوم بوصفه صادقا أو باطلا ـ وهو شيء يمكن التعبير عنه بجملة تامة.)

تعنى نظرية *الإشارة بالعلاقات بين أجزاء الفكرة أو المقالة الفرع ـ قضوية أو فرع ـ جملية ومواضيعها فوق الذهنية أو فوق اللغوية ـ مثال *الأسماء والمسميات، والعلاقة بين المحاميل والأشياء التي تسري عليها. وفق بعض النظريات، يشير الاسم إلى شيء بعينه بفضل ارتباط الاسم بوصف ما يسري على نحو متفرد على ذلك الشيء. ثمة نظريات أخرى تقر أن الرابط بين الاسم والمسمى سببي في طبيعته (كلا النوعين من النظريات معني بمسائل تتعلق *بالهوية والتفريد). أما بالنسبة للمحاميل ـ حيث يمكن اعتبار المحمول ما يتبقى عقب حذف اسم أو أكثر من الجملة ـ فيعتقد بشكل متنوع أنها تحمل إشارة إلى *كليات، *مفاهيم، أو *فئات. هكذا يرى بعض علماء المنطق الفلسفي أن «... أحمر»، المشكّلة من حذف اسم من جملة من قبيل «المريخ أحمر»، تقوم مقام خاصية الحمرة، في حين يرى آخرون أنها تعبر عن مفهومنا للحمرة، بينما تقر طائفة ثالثة أنها تدل على فئة الأشياء الحمراء. غير أن نظريات الإشارة الأحدية ليست واعدة. حتى لو كانت بعض الأسماء تشير بطريقة الوصف، ثمة أسماء أخرى وتعبيرات اسمية شبيهة لا تقوم بذلك ـ مثل أسماء الإشارة والضمائر الشخصية. وحتى لو كانت بعض المحاميل تقوم مقام كليات، ثمة محاميل أخرى ـ مثال المحاميل السلبية والفصلية ـ يندر وجود من يقر بقيامها بذلك.

*الصدق والبطلان ـ إذا كانت خصائص أصلا ـ خصائص تسري على جمل أو قضايا بأسرها، ولا تسري على أجزائها القضوية أو الجملية. نظريات الصدق متعددة ومتنوعة، تتراوح بين نظرية *التطابق القوية والبدهية ـ التي تقر أن صدق الجملة أو القضية إنما يكمن في تطابقها مع *حقيقة فوق لغوية أو فوق ذهنية ـ ونظرية *التزيد في الطرف الآخر، التي تقر أن كل الحديث عن الصدق والبطلان قابل للحذف من حيث

المبدأ على أقل تقدير دون أي فقد في القدرات التعبيرية. هاتان النظريتان مثالان على التوالي للتصورات الجوهرية و*التقليصية في الصدق. من ضمن النظريات الجوهرية الأخرى نذكر نظرية *الترابط، النظرية *البراجماتية، والنظرية *الدلالية، في حين تشتمل النظريات التقليصية على النظرية النثرية والنظرية الأدائية (التي تعتبر الحمل الصدقي «... صادق» وسيلة للتعبير عن اتفاق المتكلمين.) وكما هو الحال نسبة إلى نظرية الإشارة، فإن المقاربة الأحدية للصدق، رغم بساطتها الفاتنة، قد لا تفي كل تطبيقات المفهوم حقها. هكذا يتضح أن نظرية التطابق، رغم معقوليتها فيما يتعلق بالحقائق البعدية أو الإمبيريقية، عاجزة عن التعامل مع *الحقائق التحليلية، حيث لا توجد «حقيقة» واضحة جدا يمكن أن «تطابقها» قضية صادقة من قبيل «كل شيء إما أن يكون أحمر أو غير أحمر». أيضا فإن النظرية الأدائية، رغم أنها مغرية بوصفها تصورا لاستخدام جمل من قبيل «هذا صادق» حين تقال استجابة لإقرار آخر، تواجه صعوبة في تفسير استخدام محمول الصدق في مقدم القضية الشرطية، حيث ليس هناك إقرار يقر أو يضمّن.

بصرف النظر عن نظرية أو نظريات الصدق التي يفضلها عالم المنطق الفلسفي، فإنه يحتاج في مرحلة ما إلى مواجهة مسائل تتعلق بقيمة الصدق، مثال لماذا نتغرض الصدق عوضا عن الباطل؟، و*المفارقات التي يمكن أن يثيرها مفهوم الصدق (مثال *مفارقة الكاذب). محتم خلال هذه الأبحاث أن تخضع للتدقيق بعض المبادئ الأساسية التي يعتقد أنها تحكم مفهوم الصدق، من قبيل مبدأ *مثنوية القيمة (الذي يقر أن الجملة التقريرية إما أن تصدق أو تبطل). يفترض على نحو سائد أن إنكار هذا المبدأ في أي خطاب إنما يدل على مفهوم *ضد واقعي لموضوع هذا الخطاب.

يمكن *للقضية أو *الجملة أن تكون بسيطة (ذرية) أو مركبة. تربط الجملة البسيطة عادة بين اسم مفرد ومحمول أحادي، مثال «كوكب المريخ أحمر» (الجملة العلائقية تتضمن أكثر من اسم، كما في «كوكب المريخ أصغر من كوكب الزهرة»، لكن مثل هذه الجملة تظل بسيطة). تتعين إحدى سبل تشكيل الجمل المركبة في تعديل أو الربط بين جمل بسيطة، كأن نقوم بنفي «كوكب المريخ أحمر»، بحيث نحصل على «كوكب المريخ ليس أحمر»، أو بوصلها مع «كوكب الزهرة أبيض»، بحيث نحصل على «كوكب المريخ أحمر وكوكب الزهرة أبيض». يعنى علماء المنطق الفلسفي كثيرا بدراسة العوامل و*الروابط الجملية، مثال «ليس»، «و»، «أو»، و«إذا». في حالات كثيرة يمكن اعتبار هذه الروابط *دال صدقية، ما يعني أن قيم صدق الجمل المركبة باستخدامها محددة كلية بقيم صدق الجمل المكونة لها (كما في «كوكب المريخ ليس أحمر» فقط إذا كان «كوكب المريخ أحمر» ليست صادقة). غير أن زعم الدال الصدقية، خصوصا في حالة الرابط الشرطي «إذا»، أقل إقناعا. هكذا أصبح تحليل *الجمل الشرطية موضوعا أساسيا في المنطق الفلسفي، حيث تقر بعض النظريات أنها تتضمن مفاهيم مقامية، في حين تفضل نظريات أخرى تحليلات احتمالية.

ثمة سبل أخرى لتشكيل جمل مركبة مغايرة لعملية ربط جمل أبسط، أهمها تلك التي تتم عبر استخدام *المكممات) ـ وهي تعبيرات من قبيل «شيء ما»، «لا أحد»، «كل كوكب»، و«معظم الطلاب». يشكل تحليل مثل هذه التعبيرات وتأويلها مجالا مهما آخر من مجالات المنطق الفلسفي. كمثال على مسألة مهمة تثار في هذا السياق، نذكر مسألة الكيفية التي يتوجب وفقها فهم *القضايا الجزئية ـ مثال «كوكب المريخ موجود» و«ثمة كواكب». وفق إحدى المقاربات، يمكن تحليل الأخيرة على اعتبار أنها تعني «شيء ما هو كوكب»، والأولى على اعتبار أنها تعني «شيء ما يتماهى مع كوكب المريخ» (وكلاهما يشتمل على مكمم). ولكن ليس ثمة إجماع على هذا الرأي. هناك مسألة أخرى ترتبط بدور المكمم وتتعلق بكيفية تأويل *الأوصاف المحددة ـ وهي تعبيرات تتخذ الشكل «الكذا والكذا». هل يتوجب اعتبارها تعبيرات إشارية (أو شبه أسماء) أو تكميمية في فحواها، كما يرى رسل.

الموضوع الرابع في قائمتنا هو نظريات *المقامية، أي التصورات الخاصة بمفاهيم من قبيل *الضرورة والإمكان، العارضية، صحبة مفاهيم متعلقة من قبيل مفهوم التحليلية. ثمة تمييز سائد بين ضرورة *de re وضرورة *de dicto، حيث تتعلق الأولى بالأشياء وخصائصها والثانية بالقضايا أو الجمل. هكذا يغلب أن يقال إن الحقيقة التي يفترض أنها *تحليلية (مثال «كل العزاب غير متزوجين») تشكل ضرورة *de dicto*، بمعنى أن ما تقره مستحيل بمقتضى معناها. لاحظ أن هذا لا يستلزم أن كل من تصادف أن يكون أعزب عاجز عن الزواج، رغم أنه إذا تزوج لن يعود وصفه «بالعازب» صحيحا. لذا فإنه لا توجد ضرورة *de re* نسبة إلى أي رجل في أن يكون أعزب. في المقابل

يمكن أن نجادل بوجود ضرورة *de re* نسبة لكل رجل في أن يحتاز على جسد من لحم وعظم، لأن خاصية الاحتياز على مثل هذا الجسد أمر جوهري يلزم عن كونه بشرا.

بخصوص مسألة تحليل القضايا المقامية، هناك اختلاف في الآراء. ثمة من يعتبر المفاهيم المقامية أساسية لا تقبل الرد، وثمة من يرى أنها قابلة لأن تفسر عبر حدود أخرى - مثال *العوالم الممكنة، باعتبارها «شواكل كان يمكن للعالم أن يكون عليها». (رغم أن هذا يظهر دائريا، فكلمة «ممكنة» والتعبير «كان يمكن» تعبيران مقاميان، إلا أنه يمكن الجدل بإمكان الخلاص من هذه الدارية البادية.) مثال ذلك أن الزعم بأن كل إنسان يحتاز ضرورة على جسد من لحم وعظم قد يفسر على اعتبار أنه يتكافأ مع القول عن كل إنسان إنه يحتاز على جسد من لحم وعظم في كل عالم ممكن يوجد فيه. غير أنه يتوجب علينا دوما الحذر من اللبس حين نتحدث عن الضرورة، فهي تطرح في شكول متنوعة كثيرة - *الضرورة المنطقية، الضرورة الميتافيزيقية، الضرورة المعرفية، و*الضروة الناموسية، على سبيل المثال.

تثير التعبيرات المقامية إشكاليات خاصة بقدر ما يبدو غالبا أنها تستحدث سياقات ليست ماصدقية أو «معتمة» (*الماصدقية)، أي سياقات يتعذر فيها أحيانا الاستعاضة عن حد بآخر يحتاز على المشار إليه نفسه دون التأثير في قيم صدق الجملة المقامية ككل التي يرد فيها الحد. مثال ذلك، يبدو أن الاستعاضة عن «عدد الكواكب» بكلمة «تسعة» في الجملة «ضرورة، تسعة أكبر من سبعة» تغير قيمة صدقها بحيث تجعلها باطلة، رغم أن هذين التعبيرين يشيران إلى الشيء نفسه. (لا يحدث هذا التغيير حال إسقاط التعبير المقامي «ضرورة» من الجملة.) كيفية التعامل مع مثل هذه الظاهرة - التي تثار أيضا فيما يتعلق بما يسمى *المواقف القضوية، مثال الاعتقاد - تشكل مجالا آخر من مجالات المنطق الفلسفي يحظى بدراسة واسعة.

وأخيرا نأتي إلى اسئلة تتعلق بالعلاقات بين القضايا أو الجمل، مثال علاقة *الاستلزام المنطقي، الافتراض، و*التدليل (أو الدعم الاحتمالي). تشكل مثل هذه العلاقات موضوع النظرية العامة في *البرهان العقلاني أو *الاستدلال، سواء أكان *استنباطيا أو *استقرائيا. تعتبر بعض النظريات الاستلزام المنطقي قابلا لأن يحل عبر مفهوم الضرورة المنطقية المقامي - حيث نقر أن القضية س تستلزم منطقيا القضية ص فقط إذا كان وصل س مع نفي ص مستحيل منطقيا. غير أن هذه الرؤية تفضي إلى نتيجة غريبة مفادها أن التناقض يستلزم منطقيا كل قضية، ولذا فإنها ترفض من قبل فيلسوف يقول بوجوب قيام «رابط تعلقي» بين القضية وأية قضية يزعم أنها مستلزمة من قبلها (*منطق التعلق). يصعب تمييز مفهوم الافتراض، رغم أن الفلاسفة غالبا ما يركنون إليه، عن مفهوم الاستلزام المنطقي، ولكن ثمة رؤية تقر أن س تفترض ص فقط إذا أخفقت س في أن تكون صادقة أو باطلة ما لم تكن ص صادقة. مثال ذلك قد يقال إن «ملك فرنسا الحالي أصلع» تفترض بهذا المعنى أن لفرنسا حاليا ملكا ذكرا. (يتضح أن هذه المقاربة تشترط وضع قيود على مبدأ مثنوية القيمة). أما بالنسبة لمفهوم التدليل، بوصفه علاقة بين قضايا تجوّز شكلا من أشكال الاستدلال غير الإثباتي (مثل الاستدلال على صدق *تعميم امبيريقي من صدق إقرارات ملاحظية تتفق معه)، فيفترض على نحو سائد أنه قابل للتفسير عبر نظرية *الاحتمال - رغم أن كيفية تحليل مفهوم الاحتمال على وجه الضبط تظل موضع جدل مستمر.

لا تكتمل نظرية البرهان أو الاستدلال ما لم يكن هناك تصور لمختلف *الأغاليط و*المفارقات التي تعرقل محاولتنا الاستدلال من مقدمات على نتائج. يتوجب على البرهان «الجيد» أن يحافظ أقله على الصدق، بحيث لا ينقلنا من مقدمات صادقة إلى نتيجة باطلة. الأغلوطة برهان أو شكل من أشكال البرهان يخفق في هذا الخصوص، مثال البرهان الذي ينتقل من «إذا كان جون فقيرا، فهو نزيه»، و«جون نزيه» إلى «جون فقير، (*أغلوطة إثبات التالي»)، وذلك على اعتبار إمكان صدق المقدمتين وبطلان النتيجة. (إذا تحرينا الدقة، فإن هذا يحدد فحسب أغاليط الاستدلال الاستنباطي). أما المفارقة فتنشأ حين يبدو أن مقدمات يظهر صدقها تفضي عبر ما يبدو برهانا سليما إلى نتيجة يتضح بطلانها، وهذا موقف يتطلب إما إنكار بعض المقدمات أو العثور على خلل في الاستدلال المستخدم. مثال ذلك مفارقة *الكثيب (مفارقة قياس مركب مفصول النتائج): حبة رمل واحدة لا تشكل كثيبا، وإضافته إلى أي عدد من الحبات لا يشكل كثيبا لا يجعل منه كثيبا. يبدو أن هذا يستلزم أنه لا عدد من حبات الرمل مهما كبر يشكل كثيبا. هذا نموذج لعدد كبير من المفارقات المرتبطة *بإبهام كثير من مفاهيمنا وتعبيراتنا، وهذا موضوع حظي باهتمام علماء المنطق الفلسفي في الآونة الأخيرة. مرة أخرى، هذا مجال يتعرض فيه مبدأ مثنوية

القيمة للنقد.

رغم أنه يتوجب ألا نخلط بين علم المنطق الفلسفي وفلسفة المنطق، فإن الأخيرة ملزمة بأن تستجيب لاعتبارات حملها الأول محمل الجد. في سياق تقويم ملاءمة وإمكان تطبيق أي نسق في المنطق الصوري، يتوجب أن نسأل عما إذا كانت *المبادئ و*القواعد المستخدمة قادرة حال تأويلها كما ينبغي على الإفصاح عن بنية الفكرة العقلانية المتعلقة بمجال مختار بعينه - وهذا يستلزم أنه ليس بمقدور المناطقة تحديد ما يشكل *العقلانية، فهذا أمر يتوجب أن ينعكس في مبادئ الاستدلال التي يتبناها القائمون بتشكيل الأنساق المنطقية.

إي.جي.ل.

A.C. Grayling, *An Inntroduvtion to Phhilosophcal Logic* (London, 1990).

L. Linsky (ed.), *Reference and Mmodality* (Oxford, 1971).

J.L. Maackie, *Truh, Prrobability and Paradox* (Oxford, 1973).

A.W. Moore (ed.), *Meaning and Reference* (Oxford,19993).

W.V. Quine, *Philosophy of Logic* (Englewood Cliffs, NJ., 1970).

P.F. Srawson (ed.), *Philosophical Logic* (Oxford, 1967).

* **الفلسفية، الأنثروبولوجية:** انظر الأنثروبولوجيا الفلسفية.

* **الفلسفية، الرواية:** انظر الرواية الفلسفية.

* **الفلسفية، المجلات:** انظرمجلات الفلسفة.

* **الفلسفية، المعاجم ودور المعارف:** انظر المعاجم ودور المعارف الفلسفية.

* **الفلسفية، أخلاقيات الممارسة.** للمارسة الفلسفي متطلبات أخلاقية صارمة؛ النزاهة والإنصاف مع الخصوم في الحجج؛ القدرة على التجاوز عن شكوكية مطولة بخصوص قضايا جادة؛ قوة الشخصية بحيث يغير المرء رأيه في معتقدات أساسية، والأخذ بالبراهين عوضا عما يميل إليه المرء إنفعاليا؛ استقلالية الفكر عوضا عن الجاهزية في تقليد الصرعات الفلسفية السائدة.

يتطلب احترام القراء والمستمعين أخلاقيا أن يتجنب الفيلسوف الإقناع غير العقلاني، الاستخفاف والمداهنة، التلاعب بهم بحيث يحظى بموافقتهم. يجب أن تبين الفلسفة أننا نستطيع أن نختلف على نحو ممعق بخصوص أساسيات دون التخلي عن المعقولية المشتركة. يتطلب هذا أيضا أن يعرض الفيلسوف بنية برهانه بالوضوح الممكن بحيث يشجع نقده ولا يعمل على إعاقته. وضوح الأسلوب وبساطته، التقليل إلى الحد الادنى من التعبيرات الاصطلاحية، الإحجام عن الأدوات الصورية حين تفي اللغة الجارية بالغرض، تعبر أيضا عن عناية بإمكان الفهم وجعل الحجج والأدلة وحدها تقوم بفعل الإقناع. الأسلوب الممل والغامض قد يحجب مواطن خلل في البرهان. الأسلوب المدعي قد يعمل خفية على نزع فتيل التقويم النقدي، بحيث يستعاض عن سلطة الحجة الجيدة بالسلطة الشخصية للفيلسوف بوصفه حكيما.

تحتاز الفلسفة على مسؤولية جادة نسبة للغة. إنها أحد أهم رعاتها - فهي ملزمة بمناوءة التعبيرات الاصطلاحية التي تأسر أو تربك التفكير. اللغة المجانية التي تعوزها الدقة تعوزها الحساسية شطر تمييزات بين البراهين الوجيهة والمنافية للعقل، وبين الحجج الجيدة والحجج الرديئة - في أي مجال، حتى في مجال الأخلاق الشخصية والسياسية. إجداب موارد اللغة يهدد بإجداب الخبرة البشرية، ما يحرمنا من الكلمات التي نحتاج للإفصاح عن تنويعاتها.

هل يستلزم توكيد اللغة وتعهدها أن الفلسفة فرع من الأدب؟ بسبل مهمة الفلسفة هي الأدب. بيد أن التقارب يذهب إلى أبعد مما يجب حين يدع الفيلسوف العرض الخيالي الحي لجانب من العالم يعطيه مظهر البيان الذاتي، ويشتت الانتباه النقدي عن حقيقة أن المقولات لم يتم اشتقاقها وأن التبرير المستدل عليه قد خضع للتعبير عن «الرؤية» شبه الشعرية.

تحتاج الفلسفة إذن إلى الإحساس بعدم عصمتها عن الخطأ. ليس من الحكمة أن يتوق الفيلسوف للقيام بدور الخبير أو السلطة؛ فهذا يعمل على إضعاف الحرص النقدي المحتاج دوما من قبل القراء والمستمعين.

ر.و.هـ.

*الزائفة، الفلسفة.

Max Black (ed.), *The Morality of Scholarship* (Ithaca, NY., 967).

* **الفيلسوف حجر.** مادة مخمنة بل متخيلة قادرة على تحويل المعادن القاعدية إلى ذهب. كان اكتشافها وتحضيرها مهمة للكيميائيين لم تأت أكلها منذ عهد مفكري الصين والهند، مرورا بالعرب الوسيطيين، وانتهاء بشخصيات متنوعة شبيهة بفاوست ظهرت في عهد النهضة من قبيل باراسيلوس. حجر الفيلسوف تنويعة صلبة لسائل أكسيد الحياة. أفضت ملاحقة علماء

الكيمياء لها إلى اكتساب الكثير من المعارف الكيميائية، بل إنها أدت إلى تأسيس علم الكيمياء نفسه.

أي.كيو.

*** للفيلسوف أن يعظ.**

للكاتب الساخر أن يضحك، وللفيلسوف أن يعظ،

لكن العقل نفسه سوف يحترم المحاباة والعادات التي قدستها خبرة الجنس البشري.

(Edward Gibbon, *Memoirs of My Life*, ch. 1)

ربما كان المؤرخ جيبون متأثرا بهيوم، الذي يعترف بأنه عاجز، رغم ريبته، عن تجنب «تيار الطبيعة» الذي يجرفه عنوة شطر الاعتقاد في ذات الأشياء التي يعترف بالشك فيها، مثال *العالم الخارجي. غير أن هيوم يحدث نقلة إضافية. الأمر ليس مجرد قيام العادة والخبرة «بالتآمر» لجعلنا نرى كل شيء على نحو بعينه، لكن العقل نفسه «ليس سوى غريزة عجيبة وغير قابلة للفهم» تنشأ عنهما.

جي.أوج.

*** المتفلسفون** (Phiosophe). كلمة فرنسية وجدت سبيلها إلى الإنجليزية، تشير إلى أي عضو في أية جماعة متنوعة لكنها مرتبطة ارتباطا مرنا تتكون من العلماء والكتاب ورجال الدولة و«رجال الشؤون» العملية، الذين تشكل كتاباتهم وأنشطتهم *حركة تنوير القرن الثامن عشر في أوربا وأمريكا (مثال فولتير، هيوم، فرانكلن، بفون، دايديرو). جمع المتفلسفين في شكل جماعة بسبب دعمهم النشط لتطوير العلوم الطبيعية، وتحدياتهم المثابرة (والجسورة غالبا) للتأثير السائد للمواريث والخرافات والمحاباة التي عفا عليها عنها الزمن، ورغبتهم المشتركة في تسهيل نمو وانتشار مؤسسات سياسية أكثر ليبرالية وإنسانية. كل هذه الاهتمامات تعد عندهم مجرد جوانب مختلفة لمهمة فكرية مفردة؛ تطوير قضية العقل البشري، تحسين مناهجها، وتطبيقها على مدى أوسع من المشاريع.

ب.ف.جي.

Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation*, i: ***The Rise of Modern Paganism*** (New York, 1977).

*** الأفلام السينمائية، فلسفة.** لم يكتب الفلاسفة التحليليون بشكل متواتر عن استاطيقا الأفلام رغم أن ثمة علامات معاصرة تشهد على زيادة الاهتمام بهذه المسألة. ما شغل الفلاسفة هو الخصائص التي تميز الفيلم، وماهيته. الفيلم تصويري، والصور صور واقع أو طبيعة، على حد تعبير كيفل. أما سكرتن فيعرّف الفيلم بأنه تمثيل دراماتي مصور. حقيقة أن الصورة تأسر الواقع هي ما تجعل الفيلم، شأن التصوير، متفردا في طريقة استبدال إبداعه. يسهل آنذاك الانتقال إلى المقترح الذي يقر أن استخدام أدوات محددة من قبيل المونتاج هو الأمر الأساسي في الفيلم، ولكن ليس هناك في الواقع أسلوب متفرد يحدد استغلاله الإنجازات المهمة في الفيلم، من *Citizin Kane* إلى *Heimat*. لقد تبع الفيلم مواريث من صنعه تتجاوز التصوير ودينه للرسم والمعمار ليس أكبر من تأثير الدراما على الأوبرا أو على *القصص الخيالية أو أثر الفيلم نفسه على الرواية.

ر.أي.س.

***الشعر.**

Stanley Cavel, *The World Viewed: Reflections on Ontology of the Film*, enlarged edn., (Cambridge, Mass., 1979).

V.F. Perkins, *Film as Film* (Harmondsworth, 1972).

Roger Scrton, *The Aesthetic Understanding* (London, 1983).

*** فلمر، روبرت (1588–1653).** فيلسوف سياسة إنجليزي دافع عن حق الملوك الإلهي. كان السير روبرت فيلمر مالكا للأراضي، وقد كتب عددا من الكتيبات الملكية، لكنها لم تشتهر في زمانه. عقب وفاته، عام 1680 نشر أشهر أعماله *Patriarcha; or The Natural Power of Kings.* هذا الكتاب هجوم على ما اعتبره فلمر عدوّي القوة الملكية، الجسويت والكلفانيين، وهو يقر مبدأين ملكيين: الحق الإلهي وواجب الطاعة العمياء. لقد حاول فلمر تبيان أن قوة الملك مستمدة من السلطة الطبيعية التي يحتازها والداه. بكلمات أخرى، كان آدم أول الملوك. هاجم جون لوك وآخرون منافاة هذه الرؤية للعقل. لسوء الحظ أن هذا الجانب من أعمال فلمر عتّم حقيقة أنه (مستدينا من هوبز) قد شن هجوما مقنعا على مفاهيم من قبيل العقد والقبول بوصفها تفسيرات *للإلزام السياسي.

ر.س.د.

Sir Robert Filmer, Patriarcha, ed. With intro. And notes by Peter Laslett (Oxford, 1949).

*** الفن.** الفكرة التي تقر أن ثمة أنشطة متنوعة من قبيل الرسم، النحت، المعمار، الموسيقا، والشعر، تقاسم شيئا مشتركا ترجع إلى فترة بعينها لم تبدأ إلا في القرن الثامن عشر. آنذاك عزلت «الفنون الجميلة» عن الأنشطة العلمية وممارسات المهارة الأكثر دنيوية. في فترة لاحقة، إبان عهود الرومانسية والحداثة، أصبح كل ذلك يعرف بالفن. لقد ورث الفلاسفة المعاصرون هذا المفهوم، بيد أنهم لم يعودوا يعرفون تماما ما يتوجب

عليهم أن يفعلوا به.

تتعين إحدى الإشكاليات في تعريف الفن. اعتبر ما يعد عادة تعريفا كلاسيكيا للفن: الفن محاكاة، أو إعادة إنتاج للعالم عبر الصور. لعهود طوال، كان بالمقدور إدراج الرسم والأدب تحت هذا التصنيف (وثمة سوابق يستشهد بها في الفكر اليوناني). ولكن، إذا توجب أن يشتمل الفن على الموسيقا والمعمار، فضلا عن الأشكال البصرية غير المشخصنة التي عرفها القرن العشرون، فإن ذلك التعريف يعد قاصرا. لقد طرح في بداية هذا القرن تعريفين أسست على إنكار كون التمثيل معلمة فارقة للفن: الفن بوصفه شكلا ذا مغزى، والفن بوصفه تعبيرا عن العاطفة. كلاهما يقلل من خطر علاقة العمل الفني بالواقع، في صالح خصائص جمالية مدركة يختص بها العمل نفسه، أو في صالح العلاقة بين العمل والعقل المبدع الذي تأصل فيه. ثمة تصريح مبكر عن ذينك التعريفين نعثر عليهما في فكرتي *الجمال و*العبقرية في نظرية كانت في الفن. بالمقدور توظيف تعاريف الفن التي تتمركز حول الموضوع أو حول الفنان في التمييز بين ما هو فن «حقيقة» وما ليس كذلك، وقد أسهمت تلك التعاريف في زمانها في تفسير قيمة الكثير من الأشكال التقدمية في الفن. على ذلك، فإنها تظل، بوصفها تعاريف شمولية، أحادية المنظور.

استبين من الموجات المتلاحقة من الطليعيين، فضلا عن تعاظم الدراية بثقافات مختلفة، كيف تستوعب مؤسسات المجتمع التغيرات الجذرية التي تطال مفهوم للفن. لقد أقترح أن ذات مفاد فكرة الفن إنما يكمن في قدراته الانفتاحية على قبول التغير. ثمة من طرح ما يعرف بالتعريف المؤسساتي للفن، الذي ينهض على فكرة أن القاسم المشترك الوحيد بين الأعمال الفنية إنما يتعين في قيام مؤسسات في مجتمعات بعينها باعتبارها فنا. يفترض أن نترك للتاريخ مسألة تحديد هوية مثل هذه المؤسسات، والوظائف والقيم المختلفة التي تعزى إلى الأعمال الفنية من قبل تلك المؤسسات. وفي حين يتوجب أن تكون هناك معايير مناسبة يمكن وفقها الحكم بأفضلية عمل فني على آخر، يصعب إنكار أن ضم أنشطة مختلفة واستبعادها من منزلة الفن قد أديا وظائف في المجتمع، من قبيل مؤازرة النخبوية أو التمييز بين الطبقات.

يتعين أحد أوجه القصور التي تواجه النظرية المؤسساتية في صعوبة استخدامها، شأنها شأن النظريات المبكرة، في إقناعنا بما هو قيّم في الفن. أحيانا يفترض أن الفن شيء خيّر إلى الحد الذي يجعله يحتاز على قيمة استاطيقية، في مقابل القيمة الأخلاقية أو المعرفية أو النفعية. آخرون يرتأون، محقين، أن الفن يعد أيضا سبيلا لفهم السلوك البشري، وأن القيمة التي تنطوي عليها المنتجات الفنية غير قابلة لأن تعزل عن قضايا الحقيقة والأخلاق. يتوجب ألا ننكر الأفكار التي سادت في النظريات السالفة والتي كرست في التفكير الشائع - كون الفن يحقق تبصرا متفردا في حقائق «أسمى»، أو يوفر شكلا متساميا من التحقق البشري الذاتي - لكنها فلسفيا في حاجة إلى تقص حذر. يبدو أن الفلاسفة الذي يبدون استعدادا لترشيح قيمة واحدة يحتازها كل ما يسمى فنا قد أصبح قلة.

سي.جي.

* الجمال، تاريخ علم؛ الجمال، إشكاليات علم.

R.G. Collingwood, *The Principles of Art* (Oxford, 1983).
G. Dickie, *Art and rhe Aesthetic* (Ithaca, NY, 1974).
R. Wollheim, *Art and its Objects*, 2nd edn. (Cambridge, 1980).

* **الفن، عالم:** انظر الجمال، تاريخ علم.
* **الفن، العلم، والدين:** انظر العلم، الفن، والدين.
* **الفن، فلسفة:** انظر الجمال، علم.
* **الفن، التمثيل في:** انظر التمثيل في الفن.

* **الفني، النقد.** الخطاب النقدي في الفن غاية في التنوع من حيث طبيعته ومقاصده. تنزع ضروب النقد التي يطرحها فلاسفة إلى أن تكون مثالية عوضا عن أن تكون عملية. يندرج بعض النقد تحت مفهوم *الحكم الاستاطيقي، تقويم رواية أو أداء موسيقي مثلا، الذي يصرح بإقرار حقائق حول مدى نجاحها مؤسسة على استجابة نقدية قد تمكن متلقيين آخرين من محاكاتها. أيضا ثمة من يعتبر النقد ممارسة تأويلية تروم، عبر التدقيق في العمل الفني أو بتوظيف شواهد تاريخية، تشكيل معنى يحمله ذلك العمل. مسألة ما إذا كان العمل الأدبي أو اللوحة المؤولة على هذا النحو تجوّز قراءات متضاربة، وما إذا كان بالمقدور قيام تأويل ذي امتياز خاص يقارب المعنى الذي أراده الفنان، مسألة فيها نظر.

سي.جي.

M.C. Beardsley, *The Possibility of Criticism* (Detroit, 1970).

* **الفن والأخلاق.** يدور الجدل في هذا المجال أساسا بين طرفين: طرف يقر أن العلاقة بين والفن

والأخلاق آصرة ومتجانسة، والآخر أكثر إدراكا للتعارض والتضارب القائم بينهما.

1. يعتبر *الفن مقوما أساسيا للاستقامة الأخلاقية. إنه يفعّل ويغير و«يطهر» العواطف والطاقات التي قد تكون مؤذية ومدمرة. الواقع أنه يمكننا دون مخاطرة، عبر رواياته ومسرحياته، أن نسبر أغوار الطبيعة البشرية الأساسية وأن نتفوق على عدد لا متناه من الشخصيات الإنسانية والتفاعلات الاجتماعية.

إذا كان تثمين الفن فعل تأملي في أصله، منتبه لفردانية موضوعاته، يحترمها ويقدرها، فإن تلك المواقف الاستاطقية قريبة النسب بالمواقف الأخلاقية الجيدة المتعلقة باحترام الآخرين والمجاملة الأخلاقية لطبائعهم وحاجاتهم الفردية.

مرة أخرى، بمقدور الفن أن يوسع نطاق *الحرية الفردية، عبر توسيع نطاق الوعي بالبدائل السلوكية وأشكال العلاقات الإنسانية المتاحة، بحيث تتجاوز البدائل البادية مباشرة في المجتمع اليومي. فضلا عن ذلك، فإن الفنون تشد من أزر الحيوية البشرية عبر تكريس إدراك أكثر حدة وبيانا لألوان وأصوات العالم التي عادة ما تدرك في صورها الباهتة، كما يقوم بتعميق الوعي بالقيم.

2. على ذلك، ثمة من يعتبر الفن، من منظور أخلاقي، مصدر أذى وموضع ارتياب. على مستوى النظرية، أصبحت المذاهب الكانتية وبعد الكانتية في الموقف الاستاطيقي التأملي المحايد تواجه تحديات نقدية. يزعم أيضا أن الفن يثير انفعالات يفضل ألا تستثار، يشجع الخيال على أن يلحظ بالتفصيل ويستمتع بنشاط يشكل موضع استهجان أخلاقي، بحيث يرجح من إمكان تجسيده في الحياة.

إذا كان بمقدور الفن دعم الحرية، فإنه بوسعه أيضا أن يعمل على تقييدها، عبر الأعمال الفنية التي تعرض نماذج وصرعات راهنة من النزوعات والانفعالات، ورؤى متفسخة في الطبيعة البشرية، كما لو أنها النماذج الوحيدة «المتوفرة» لسبل الاستجابة إلى الحياة. ليس ثمة مبرر كاف للثقة في أن البحث اليائس الذي يجري أحيانا سعيا وراء ما هو مبدع ومختلف في الفن (والدور الذي يقوم به مركب مروجي مختلف الفنون المحابين - «عالم الفن»)، سوف يفضي ضرورة إلى تأويلات جادة وحكيمة أخلاقيا للإشكاليات الإنسانية.

ر.و.هـ.

* الجمال، تاريخ علم؛ الجمال، مشاكل علم؛ الأخلاقية، تاريخ الفلسفة.

R.W. Hepburn, 'Values of Art and Values of Community', in Leroy Rouner (ed.), *On Community* (Notre Dame, Ind., 1991).

Iris Murdoch, *The Fire and the Sun: Why Plato Banished the Artista* (Oxford, 1977).

J. Passmore, *Serious Art* (London, 1991), ch. 8.

* **الفنلندية، الفلسفة. قامت الفلسفة بدور مهم في** الحياة العالمية والثقافية في فنلندا. على ذلك، جرت معظم الأعمال الفلسفية الفعلية في الوسط الجامعي - حين أسست جامعة هلسنكي (التي وجدت أصلا في تركو) عام 1640، حظيت الفلسفة على كرسيين من اثني عشر كرسيا.

لزمن طويل، لم تكن الفلسفة الأكاديمية الفنلدية سوى سلسلة من النزعات الدولية التي تلاحقت على فنلدا الواحدة تلو الأخرى، مثال الولفية، الكانتية، والهيجلية. أحدث جوهام ويلهلم سنلمان (1805-81) نقلة في هذا الروتين، فلم يكن فحسب أكثر رجال الدولة أهمية في تاريخ فنلندا، بل كان أيضا فيلسوفا مستقلا مؤثرا في الموروث الهيجلي. جزئيا بسبب تأثيره كرجل دولة وأيديولوجيا، أصبحت منذ عهده درجة الوعي بالدور العام والأهمية العامة التي تحتازها الفلسفة في فنلندا أشد منها في أي بلد آخر. حتى في الآونة الأخيرة، تعين التأثير الأساسي لبعض الفلاسفة الفنلنديين المحترفين في الثقافة العامة والنقاشات الإيديولوجية التي تجري في البلاد. يمثل أوفيا كيتونن (1913-) حالة مميزة في هذا الخصوص. لقد أصبح بعض الفلاسفة شخصيات عامة، دعنا من قول شخصيات تشكل موضع إعجاب، من أحدثهم إيزا سارينين (1953-)، المعروف باسم «الدكتور بنك» كما يدعى في الصحافة الشعبية.

بيد أن الهيجليين لم يستمروا في تشكيل مركز قوة في الفلسفة الحرفية نفسها. لقد جاء رد الفعل الأساسي من مجموعة من الشباب الراديكاليين الذين تحمسوا لأفكار دارون. اشتملت تلك المجموعة على أول فلاسفة فنلنديين كان لهم تأثير دولي، ادفارد ويسترمارك (1891-1939) في الفلسفة الأخلاقية والأنثروبولوجيا الاجتماعية، ويرجو هم (1870-1952) في الاستاطيقا. رغم قدمها، تعد درسات ويستمارك المبرزة *T he History of Human Marriage* (1891) *The Origin and Development of Moral Ideas* (1906-8) دراسات من الطراز الأول في مجالها، كما أن كتابه *Ethical Relativity* (1932) يشكل إسهاما معترفا به اعترافا

واسعا في النقاش الدولي.

غير أن المشهد الفلسفي المعاصر في فنلندا لم يتشكل وفق الداروينية ـ الجديدة الويستماركية، بل صيغة محلية *للفلسفة التحليلية، تأثرت أصلا بإينون كيلا (1890-1985*). الراهن أن وصف كيلا بأنه فيلسوف «تحليلي» يعد في آن دقيقا وغير دقيق. إنه دقيق تاريخيا فقد كان صديقا لأنصار الوضعية المنطقية وأسهم لفترة ما في نقاشات *حلقة فينا. لكنه غير دقيق سيكولوجيا، فموقفه النهائي هو موقف فيلسوف الطبيعة التقليدي الذي يحاول دمج رؤاه في الفيزياء المعاصرة، البيولوجيا وعلم النفس في مركب فلسفي هائل.

إلى حد كبير، كانت أفضل الأعمال اللاحقة في الفلسفة الفنلندية تنتمي إلى الموروث التحليلي. من ضمن الفلاسفة الذي تأثروا أو استلهموا أفكارهم من كيلا، ج.ه. فون رايت (1916-) وإرك ستنيوس (1922-90). ركزت أعمال ستنيوس المبكرة على المنطق وأسس الرياضيات. في فترة لاحقة نشر كتابا ممتازا عن كتاب فتجنشتين *Tractatus* كما أصدر عددا كبيرا من المقالات التي اشتهرت بطابعها النقدي. انجمار بورن (1935-) من بين تلاميذه السابقين.

عني فون رايت في فترة مبكرة بإشكالية *الاستقراء. كان صديقا لفتجنشتين ثم أصبح قيّما عليه ثم خلفا له، وقد أسهم كثيرا في جعل فلسفة فتجنشتين تؤثر في الفلسفة المعاصرة. لم يكن عمله الخاص يدور صراحة في فلك الموروث الفتجنشتيني، وقد اشتمل على إسهامات مهمة في المنطق المقامي، خصوصا منطق الواجب، نظرية الفعل، إشكالية التفسير والفهم، وعلم الأخلاق. أيضا كان الشخصية الفنلندية العامة الأكثر حظوة بالاحترام خارج فنلندا.

جاكو هنتكا (1929-) هو أحد تلاميذه السابقين، وقد كان نشطا خارج فنلندا، خصوصا في الولايات المتحدة. العديد من أكثر فلاسفة فنلندا نشاطا كانوا طلابا أو زملاء لهنتكا. تغطي أعمالهم وأعمال معاصريهم معظم مجال الفلسفة التحليلية، خصوصا فلسفة العلم، وهي تشكل إسهاما مكثفا ونشطا في النقاش الدولي لهذا المجال. خلافا لكثير من الفلاسفة التحليليين، كان للفنلنديين دوما اهتمام بتاريخ الفلسفة.

ك.جي.جي.هـ.

*الداروينية.

Radu J. Bogdan (ed.), *Jaakko Hintikka*, Profiles, viii (Dordrecht, 1987).

Iikka Niiniluoto, 'After Twenty Years: Philosophy of Science in Finlad 1970-1990', *Journal of Philosophy of Science* (1993).

et al. (eds.), *Eino Kaila and Logical Empiricism*, Acta Philosophical Fennica, Iii (Helsinki, 1992).

P.A, Schilpp and L.E. Hahn (eds.), *The Philosophy of Georg Henrik von Wright*, Library of Living Philosophers, xix (Le Salle, Ill., 1989).

Timothy Stroup (ed.), Edward Westmarck: *Essays on his Life and Works*, Acts Philosophica Fennica, xxxiv (Helsinki, 1982).

* **الفنائية.** ارتبطت بدعة نصير الفنائية (أن *الأرواح البشرية فانية ـ قابلة لأن تعاقب بعقوبة *الموت وفق رسامة التجديف 1648) بالجدل الحاد الذي نشب في منتصف القرن السابع عشر: القدرة على الحس تشترط روحا؛ كل الحيوانات تدرك حسيا؛ فهل «للبهائم» أرواح خالدة؟ أم أن أروحنا فانية؟ ثمة أشياع لكل بديل، غير أنه ليس هناك إجماع على أي منها. يقترح نصير الفنائية رتشارد اوفرتون حلا وسطا مفاجئا: يموت الجسد والروح، لكن كلاهما يبعث.

ج.جي.م.

***الخلود.**

N.T. Burns, *Christian Mortalism from Tyndal to Milton* (Cambridge, Mass., 1972).

* **الفهم.** ما يمكن البشر، على نحو متفرد وفق ما نعلم، من فهم عقول الآخرين، ممارسة الرياضيات والعلم، التحايل على التطور عبر مداولة بيئتهم، والتفكر في أنفسهم عبر الفلسفة. يتجادل الفلاسفة حول حدود الفهم ـ مثلا كيف نستطيع أن نعرف وجود أو عدم وجود أشياء تتجاوز قدرتنا على الفهم؟ لماذا يتسنى لحيوان ثديي مستوطن في كوكب هامشي سبر أغوار طبيعة مخلوقات مرت عليها ملايين السنين، بواطن النجوم، قوانين الطبيعة، لحظات الكون بأسره المبكرة ؟ هذا يتجاوز بكثير حاجتنا لتدبر أمورنا، بالطريقة التي تتدبر بها الحيوانات أمورها (لماذا لا نتبادل اهتمامنا بها). أكثر شيء لافت في الكون، فيما يبدو، هو أننا نستطيع فهمه وفهم المخلوقات فيه. لقد فهمنا الكثير في الآونة الأخيرة. على ذلك ظل دماغ الإنسان في العصر الحجري بحجم دماغ الإنسان المعاصر. إنني أتساءل عما إذا كانوا قد شعروا بالرهبة نفسها.

جي.إي.ر.س.

*التفكير؛ الاعتقاد؛ الإدراك المعرفي؛ الحكمة.

John Leslie, *Univeses* (London, 1989), e.g. ch.5.

L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Oxford, 1953), sects. 143-242.

* **المفهوم.** هذا المصطلح هو البديل الحديث للمصطلح القديم *أفكار، بعد أن يخلّص من ارتباطات

الأخير بالصور، بحيث يعتبر مرتبطا باللغة بشكل آصر. ولكن آصر إلى أي حد؟ ثمة عدد لا يحصى من المفاهيم نتفق على كونها تتجاوز قدرات الكائنات غير اللغوية، كما يوضح أي فحص سريع لأي كتاب تقني من قبيل كتيب الحاسوب؛ إن مفاهيم تهيئة البرمجة، تقصي الأعطال، والملف الاحتياطي تبعد بملايين السنوات الضوئية عن ذخيرة أذكى شمبانزي. من جهة أخرى، فإن استخدام *اللغة التي تبين احتياز المرء على مفاهيم بعينها لا يحدث في فراغ، بل ثمة قدرات *تأسيسية، ذات طبيعة تعرفية أو تمييزية على وجه* الخصوص، تعطي أهمية لاستخدام الألفاظ، وفي حالات كثيرة بالمقدور عزو قدرات مشابهة للحيوانات.

ولكن هل يكفي هذا لشرعية الحديث عن فهم مفهوم ما؟ ليس من الضروري، فضلا عما سبق، أن نضمن لأنفسنا حدوث شكل مجرد من التمثل في العقل الفردي، ولكننا ركزنا فحسب على أحد جوانب احتياز المفاهيم، الحالة المتطورة تماما التي تعرض لنا مجموعة عنقودية من القدرات؛ ليس فحسب القدرة على الاستجابة بشكل مختلف للأشياء التي تنتمي إلى المفهوم، كما يتضح في حالة من لا يستعمل اللغة، بل أيضا القدرة على تطبيق بل إساءة تطبيق المفهوم، بسطه على حالات جديدة، التخلي عنه في صالح مفهوم بديل، وما في حكم هذا. في غياب اللفظة أو أية *علامة أخرى يمكن أن يرتبط بها المفهوم، تصعب إهابة معنى لهذا الإمكانات، كما يصعب إقرار أنه بمقدور من لا يستخدم اللغة الاحتياز على مفاهيم إلا بمعنى مجازي.

ب.ب.ر.

*التفكير؛ الدلالة؛ الصورة.

P.T. Geach, *Mental Acts* (London, 1957).
C. Peacocke, *Midwest Studies in Philosophy*, xiv (Minneapolis, 1989).
G. Ryle, *Thinking and Meaning* (Louvain, 1962).

* **المفهوم والماصدق**: انظر الماصدق والمفهوم.

* **المفهومية [التصورية]**. يكون السياق أو الصياغة الكلامية مفهوميا إذا كان صدقه يرتهن *بدلالات، وليس فقط *المشار إليه من الألفاظ المكونة له، وليس مجرد القيمة الصدقية لأي من عباراته الفرعية. «سعل لأنه دخن» مفهومية، إذا لا ضمان أن القيمة الصدقية تحفظ حال الاستعاضة عن «دخن» بجملة أخرى صادقة. السياقات التي تكون من القبيل التالي أكثر إثارة للمشاكل: «اعتقد مساعد البائع أن الزبون كان مخطئا» التي يفترض ألا تصدق إذا استعضنا عن «الزبون» باسمه، أو بأية طريقة أخرى للإشارة، مثل «اعتقد مساعد البائع أن ابن عمك كان مخطئا». من جهة، يزعم أننا لا نستطيع أن نورد سوى عبارات إشارة يمكن أن تستخدم من قبل أشخاص سردت معتقداتهم؛ إذا كان مساعد البائع لم يكن على علم بأن الزبون ابن عم من يخاطبه، فإن الصياغة الأخيرة سوف تكون باطلة. من جهة أخرى، تقترح ممارساتنا العادية أن اختيار عبارات الإشارة تملى إلى حد كبير من قبل ما يضمن *الإشارة إلى من يخاطبون في الوقت الراهن، ولذا فإن* الطريقة الصحيحة في الإشارة تفضي في أسوء الأحوال إلى صياغة كلامية غير مناسبة، ولا تؤدي إلى حكم باطل.

ب.ب.ر.

*العتمة.

B. Rundle, *Grammar in Philosophy* (Oxford, 1979).

* **المفهومي، المخطط**. جملة من المفاهيم والقضايا تشكل إطارا لوصف وتفسير بنود موضوع ما صحبة معيار للتعرف على ظواهر تعتبر شاذة وفي حاجة إلى تفسير. مثال ذلك، اعتقد قدماء علم الفلك أن الكواكب تدور في أفلاك دائرية بسرعة ثابتة وحاولوا رد الحركات غير الدائرية الملاحظة إلى نظم من الحركات الدائرية المؤسسة تبدو غير دائرية من منظورنا. أيضا طرح نيوتن مخططا مفهوميا جديدا اعتبر الأشياء المادية تتحرك في خطوط مستقيمة ما لم يتم التأثير عليها من قبل قوة ما. وفق ذلك تم تفسير الأفلاك الكوكبية بوصفها نتيجة تفاعل الحركة المستقيمة مع قوى جاذبية. في الابستمولوجيا رام كواين الخلاص من المخطط المفهومي التقليدي الذي يعتبر كل قضية إما *تحليلية أو تركيبية.

هـ.آي.ب.

G. Pearce and P. Maynard (eds.), *Conceptual Change* (Dordrech, 1973).

* **فوت، فليبا ر. (1920–)**. اشتهرت بأعمالها في الفلسفة الأخلاقية، وقد كتبت مقالين غاية في التأثير في الخمسينيات جادلت فيهما ضد *المعيارية، تحليل الاعتقاد والحكم الأخلاقي الذي يقره ر.م. هير. في هاتين المقالتين (Moral Arguments', 'Moral Belief') اللذين صدرا عام 1985، تجادل فوت بوجوب أن يتعلق الاعتقاد الأخلاقي بالسجايا والسلوكيات التي يمكن تبيان أنها مفيدة أو مؤذية للبشر، وما يعد مفيدا أو مؤذيا ليس متوقفا على مشيئة الإنسان. لذا، ليس بمقدور الاعتقاد

الأخلاقي أن يرتهن بالقرار البشري. لما يقرب من عقد كامل، كانت المناظرة بين صيغتها لعلم الأخلاق الطبائعي ومذهب هير تتبوأ منزلة الصدارة في الفلسفة الأخلاقية الأنجلو ـ سكسونية. في فترة أحدث عنيت بنظرية *الفضيلة وبحدود النفعية. كانت لعدة سنوات عضوا في إدارة سومرفيل كوليج بأكسفورد، كما شغلت عدة مناصب في أمريكا. جمعت الكثير من أشهر مقالاتها في كتابها *Virtues and Vices* (Oxford, 1978).

ن.جي.هـ.د.

*الضمير؛ الحقيقة ـ القيمة، تمييز.

*** فودر، جيري أي. (1935–).** فيلسوف أمريكي يعتبر أحد رواد المحاولة المعاصرة لتوحيد فلسفة العقل مع *علم الإدراك المعرفي. قبالة خلفية من سبق أن تأثر بهم ـ *تأسيسية بتنام ونزعة تشومسكي الفطرية ـ دافع فودر عن مفهوم تأثيري للعقل يقر وجود قوانين تحكم *علم النفس الدارج تعزز من قبل البنية الحاسوبية للعمليات الذهنية. ثمة فرض جريء يعتبر مركزيا لنظريته مفاده أننا نفكر *بلغة للفكر: نظام حاسوبي من الرموز، يتعين في بنية الدماغ العصبية، ويختص بخصائص سيمانتية وسنتاكتية. مفاد فرض لغة ـ الفكر هو أن التفكير يحتاز على بنية سببية تعكس بنية مسارات الفكر المنطقية. في وقت أحدث، شغل فودر بطرح تصور طبائعي لسيمانتكس جمل لغة الفكر.

ت.سي.

Jerry A. Fodor, *Psychosemantics: The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind* (Cambridge, Mass., 1987).

*** فوجلين، روبرت جي. (1932 ـ).** فيلسوف أمريكي درّس في جامعة يل قبل أن ينتقل إلى دارتموث كوليج. وفق ما يستبان من مجموعته *Philosophical Interpretations* (1992)، شغل على نحو مكثف بتاريخ الفلسفة، وبحمل محمل الجد آراء المؤلفين في معنى وأهمية أعمالهم. تعكس كتاباته اهتماما خاص بفتجنشتين (1976) وبريبة هيوم التي عرضها في *Treatise of Human Nature* (1985)، حيث أسهم في تصحيح نزوع شطر التقليل من شأن ريبة هيوم التي يجاهر بها. غير أنه كتب أيضا في المنطق الصوري وفلسفة اللغة، وقد كان أول كتبه المنشورة معنيا بالمعنى والتحقق، أما *Figuratively Sppeaking* (1988) فيقوم بفحص أنيق *للاستعارة وأنواع أخرى من الخطاب المجازي.

سي.جي.هـ.

*** فورستلنج** (Vorstllung). كلمة ألمانية تعني «يمثل أمامه»، بمعنى «تمثّل» أو«فكرة» كما يستخدمها الامبيريقيون البريطانيون. مثل «الفكرة»، لهذا المصطلح معنى ضيق وواسع. (1) إنه *صورة ذهنية، صورة، أو مفهوم ينتج عبر إدراك حسي سابق لموضوع أو مواضيع، ويقابله «الحس»، «الحدس»، و«الإدراك الحسي»، كون هذه تطلب الحضور الفعلي للموضوع، كما يقابله «الفكر»، «المفهوم» و«الفكرة» (Idee)، كون هذه لا تتطلب مكونا تصويريا وهي أكثر موضوعية من الفورستلنج. (يتحدث المرء عن فورستلنجي (*فكرتي، مفهومي) لله، ولكنه يتحدث عن *مفهوم (Begriff)الله، دون نسبة وبال التعريف). ثمة فورستلنج متضمنة في الذاكرة، التخيل، إلخ، وهي عند علماء النفس الأقدم عهدا موضع لقوانين التداعي. (2) بمعنى واسع، هو أي شيء ذهني يشير إلى موضوع قصدي. من ثم يعد الفكر، المفهوم، أو الإدراك الحسي فورستلنج.

يجادل بعض المثاليين بأننا لا نستطيع أن نعرف الأشياء نفسها، بل تقتصر معرفتنا على «الفورستلنج الذي تنتجه فينا حين تؤثر في إحساساتنا» (كانت)، أو أن العالم هو الفورستلنج خاصتي (شوبنهور). ترتهن *مثالية هيجل «بالمفهوم»، و الفكرة، عوضا عن الفورستلنج. عنده يعرض الدين في الفورستلنج (بالمعنى الضيق الخاص «بالتصوير الخيالي») «المحتوى» الذي يعرضه الفن في الأحداس الحسية (Anschauungen) وتعرضه الفلسفة في الأفكار.

م.جي. أي.

M. Clark, *Logic and System: A Study of the Transition from 'Volrstelliung' to Thoght in the Philosophy of Hegel* (The Hague, 1971).

W.A. de Vries, *Hegel's Theory of Mental Activity: An Introduction to Theoretical Spirit* (Ithaca, NY, 1988).

C. Knufer, *Grunzunge der Geschichte des Begriff 'Vorstellung' von Wolff bis Kant* (Halle, 1911).

*** الفوضوية.** الفوضوية بالمعنى الضيق نظرية في المجتمع الذي لا تحكمه دولة. بمعناها الأوسع، الفوضوية نظرية في مجتمع لا يخضع إلى إكراه من أية سلطة في أي مجال ـ الحكومة، العمل، الصناعة، التجارة، الدين، التربية، الأسرة. رغم أن بعض أنصارها يقتفون أثر جذورها إلى مفكرين يونان ـ مثل الرواقيين، خصوصا زينون (336–264 ق.م.) ـ أو إلى الإنجيل، يعتبر بوجه عام العمل الحديث الذي أنجزه وليام جودوين *An Inquiry Concerning Political Justice and its General Virtue* (1793) أول تفصيل ودفاع عن الفوضوية. بيير جوزيف برودن (1809–65) هو أول من سمى نفسه

فوضويا. بيد أنه ليس هناك موقف محدَّد يتخذه كل الفوضويين، وفي أفضل الأحوال، ثمة تشابه عائلي بين من يعتبرون فوضويين.

قد تكون مواقف الفوضويين كلية، بحيث تتعامل مع المجتمع كوحدة وتدعو إلى *ثورة عنيفة، وقد تكون وفق رؤيتهم أكثر تحديدا، تتعامل مع وحدات صغيرة أو تناصر تغيرا تدريجيا. أيضا فإن لها صيغا متنوعة بدءا من الفردانية الرادكالية، التي يقول بهاماركس سترنر، وانتهاء بالشيوعية الفوضوية التي يقرها كروبوتكين، حيث تتنزل مواقف برودون، باكونين والنقابيين الفوضويين منزلة بين المنزلتين.

ماركس سترنر (1806-56) هو أكثر المفكرين الفوضويين فردانية و«أنوية». عنده، لحرية الفرد سيادة مطلقة، وليس ثمة مبرر لأي انتهاك لتلك الحرية. إنه لا يهاجم فحسب الدولة، *الحكومة، القانون، و*الملكية الخاصة، بل يهاجم الدين، الأسرة، الأخلاق، والحب - فكلها تفرض قيودا على سلوك الفرد. لا يقوم سترنر بحظر التفاعل البشري، لكنه يقر وجوب أن تكون كل الارتباطات حرة تماما وألا يدخل المرء فيها إلا لأسباب تخصه وتحقيقا لمصالحه الشخصية. يعد ليو تولستوي (1828-1910) فوضويا آخر نمطيا بعض الشيء، فهو يتبنى نوعا من الفوضوية الدينية، ويوظف الإنجيل في الهجوم ضد حكم شخص على آخر وضد شرعية السلطة المدنية. إنه يجد في الإنجيل ما يكفي من التعاليم الداعية إلى السلام والحب لتنظيم المجتمع، لكن الحكومات، القوانين، الشرطة، الجيوش، والملكية الخاصة تقوم باختراقها. فوضوية برودون تشايع مجتمعا ينهض على مشاريع صغيرة وحرفيين مهرة ينظمون أنفسهم بحيث يشكلون مجتمعا تعاونيا يتساوى فيه الجميع. أما مايكل باكونين (1814-76) الذي يفضل الإطاحة العنيفة بالدولة، فقد تصور الاستعاضة عن الدولة باتحاد فدرالي يُبنى من القاعدة على أساس التجمعات الطوعية. تركز الفوضوية النقابية على الاتحادات التجارية، أو النقابات، بوصفها محرك التغير في المجتمع، كون النقابات تؤيد مصالح العمال وبمقدورها أن توظَّف كقاعدة للتنظيم الاجتماعي بعد نجاح الثورة والإطاحة بالمؤسسات الحكومية القائمة. يقر بيتر كروبوتكين (1842-1921)، بوصفه شيوعيا فوضويا، أن الفرد أساسا كائن اجتماعي لا يستطيع أن يتطور تطورا كاملا إلا في مجتمع من النوع الشيوعي، مجتمع يمنع الحكم الاستبدادي وتحقيق المصالح الخاصة بالجماعة المهيمنة. مثل سائر الشيوعيين، يناصر كروبوتكين حظر الملكية الخاصة وتطوير مجتمع مؤسس على الملكية العامة لوسائل الإنتاج. عنده، الكومون هو الوحدة الاجتماعية الأساسية والحاجات الكومونية إنما توازَن بالحاجات الفردية.

رغم الاختلافات القائمة بين أشياع الفوضوية، فإنهم ينزعون بوجه عام نحو: (1) توكيد الحرية بوصفها قيمة أساسية؛ البعض يضيف قيما أخرى، مثل العدالة، المساواة، أو الرفاهة البشرية؛ (2) الهجوم على الدولة كونها تتنافى مع الحرية (و/أو مع القيم الأخرى)؛ و(3) اقتراح برنامج لتأسيس مجتمع أفضل لا تحكمه دولة. معظم أدبيات الفوضوية تعتبر الدولة أداة للقمع، تسيّر عادة وفق مصالح قادتها. غالبا، وليس دائما، ما تتعرض الحكومة لهجوم مماثل، وكذا شأن ملاك أدوات الإنتاج المستغلين في الأنظمة الرأسمالية، والمعلمين الطغاة، والآباء المهيمنين. وفق ذلك، يعتبر الفوضويون كل أشكال الاستبداد، أي توظيف وضع المرء السلطوي في تحقيق مصالحه الخاصة بدلا من مصالح الخاضعين لسلطته، غير مبررة. توكيد الفوضويين على *الحرية، *العدالة، والرفاهة البشرية، مستمد من رؤية إيجابية في الطبيعة البشرية؛ فالكائنات البشرية قادرة بوجه عام على إدارة حكم ذاتي عقلاني وفق أسلوب سلمي، تعاوني، ومنتج.

في حين يتعين الدور التقليدي المنوط بالمنظّر السياسي في تبرير بنى المجتمع القائمة، يتعين دور الفوضوي في تحدي تلك البنى والمطالبة بتبريرها قبل قبولها. وفق رؤية الفوضويين في الدولة، التي ترى فيها أداة للقمع في يد الطبقة الحاكمة، يعد القانون مجرد أداة تدافع بها تلك الطبقة عن مصالحها، كما يعد الجيش والشرطة أدوات يوظفها الحكام في فرض مشيئتهم. ثمة إذن إجحاف مبيّت في الدولة، ما يجعلها غير مبررة من حيث المبدأ. فضلا عن ذلك، فإن الدولة هي التي تقوم أساسا بالتمكين من العنف وهي السبب في كثير من حالات الاضطهاد، الفوضى الاجتماعية، وسائر الأدواء التي يعاني منها المجتمع. يختلف الفوضويون بخصوص سبل تخليص المجتمع من الدولة، حيث تشكل الثورة العنيفة أكثر السبل تطرفا، في حين يعد التغير التدريجي من القاعدة، غالبا عبر أساليب التربية، أقلها رادكالية.

المجتمع الخيّر الذي يشكل أجزاء من المشروع الفوضوي الإيجابي يشكل بدوره موضع خلاف بين الفوضويين. بيد أن معظمهم يتصور مجتمعا ينتمي إليه أعضاؤه طواعية، وبمقدورهم تركه أنى ما شاءوا،

مجتمعا يتفق أبناؤه على القواعد التي يعيشون بمقتضاها. الحجم ومستويات التركيب ليست قضايا أساسية، رغم أن التوكيد غالبا ما يكون على البدء بوحدات تقرير مصير صغيرة ثم الشروع في عملية التركيب تأسيسا عليها.

هذا يعني أن الفوضوية لا تحول دون التنظيم الاجتماعي، النظام أو القواعد الاجتماعية، التمثيل المناسب للسلطة، أو حتى أشكال بعينها من الحكومة، طالما ميّزت عن الدولة وطالما كانت إدارية ولم تكن قمعية، قسرية، أو بيروقراطية. تقر الفوضوية وجوب أن يقوم كل من يحتاز على سلطة بممارستها في صالح من هم خاضعون لسلطته، وإذا تصادف أن شغل منصبا في السلطة فإنه سوف يكون مسؤولا أمامهم. إبطال الدولة لا يحول دون تنظيم الأمور بل يحول دون الهيمنة على الناس. إن معظم الفوضويين، وليس جميعم، يسلمون بأهمية القانون الأخلاقي بوصفه المرشد المناسب للتفاعل الاجتماعي، طالما اتسق مع استقلالية الفرد. معظمهم يقبل نوعا من الديمقراطية يحكم وفقها الناس أنفسهم بأنفسهم على كل الأصعدة. يتوجب ألا تطرح تفاصيل التنظيم الاجتماعي مسبقا، بل يتعين أن تقر جزئيا من قبل من سوف يطبق عليهم.

رغم أن الفوضويين تؤسس تجمعات فوضوية ناجحة مهمة بأي حجم.

في ستينيات القرن العشرين وبداية سبعينياته، مرت الفوضوية بعصر نهضة، وذلك عبر أعمال أشياع من قبيل بول جودمان (1911-72) الذي ربما ذاع صيته بسبب دراساته في التربية، ودانيل جويرن (1914 ـ) الذي طور نوعا من الفوضوية الشيوعية المؤسسة على نقابية القرن التاسع عشر الفوضوية التي عفا عليها الزمن، وإن عمل على تجاوزها.

لم تعد الفوضوية، بوصفها نظرية سياسية، مذهبا سائدا، لكنها تظل تشكل أساسا مهما لنقد الاستبداد كما تظل تذكرنا بالحاجة إلى تبرير المؤسسات القائمة.

ر.دي.ج.

D. Guerin, *Anarchism*, tr. Mary Klopper (New York, 1970).

J. Joll, *The Anarchists*, 2nd edn. (London, 1979).

G. Woodock, , *Anarchism* (Hamondsworth, 1986).

*** فوكو، ميشيل (1926-84).** مثقف فرنسي استهدفت معايناته المستثارة سياسيا وفلسفيا لمواد غامضة تاريخيا تشخيص الحاضر. يصف كتبه المبكرة بأنها أركيولوجيات [دراسات لآثار حضارات قديمة]. رغم أنها تبدو معنية بالأصول، فإنه يصر على أنه مهتم بالمعرفة المتضمنة التي أسست ومكنت من قيام بعض الممارسات والمؤسسات والنظريات: يطرح كتابه *Madness and Civilization* (1961)، عن نشأة مصحة الأمراض العقلية، دراسة أثرية لكيف تم وقف التبادل بين الجنون والعقل؛ أما(1963) *The Birth of the Clinic* فهو «دراسة أركيولوجية للعلوم الإنسانية». في البيان النظري (1969) *The Archaeology of Knowledge*، يعيد تعريف علم الدراسات الأثرية على أنه مجموعة من الخطابات التي تكون «الأرشيف».

محاضرته الاستهلالية في كوليج دي فرانس، The Discourse on Language (1971)، نص انتقالي أدرج فيه دراسة الآثار للتحليل النقدي لصور الإقصاء ولدراسة نسب تشكيل *الخطاب. بسبب اهتمامه بإصلاح السجن، عاد فوكو إلى تاريخ الحرف في كتابه *Discipline and Punishment* (1975، بدراسة لنشأة سجن القرن التاسع عشر. أيضا طور مذهبه في التفاعل بين المعرفة و*القوة في كتاب *The Will to Knowledge* (1976)، الذي كان يشكل أول مجلد من سلسلة من ستة مجلدات كان عزم على إصدارها تحت عنوان *History of Sexuality.*

في نهاية المطاف لاحظ فوكو أن ما أثاره بخصوص القوة هو كيفية إنتاجها موضوعها. هكذا أعاد تصميم *History of Sexuality* بحيث يطرح أنساب الموضوع المراد، وقد تصور أن يكون على منوال كتاب نيتشه *Genealogy of Morals*؛ أما كتاباه *The Use of Pleasure, The Care of the Self*، فقد درسا النصوص اليونانية والرومانية في فن العيش. نظرية القطيعة التاريخية التي تُربط غالبا باسمه لا تسري على تلك الكتب، بل تنطبق فحسب على *The Order of Things.*

ر.ل.ب.

J.W. Bernauer, *Michel Foucault's Force of Right* (Atlantic Highlands, NJ, 1990).

G. Deleuze, *Foucault* (Minniapolis, 1988).

*** فولتير، فرانسوا ـ ماري أروت دي (1684-1778).** رغم أنه ليس مفكرا أصيلا، كان في عصره مؤلفا مسرحيا بارزا، وكاتبا روائيا ومروّجا بارعا للعلم والفلسفة. بعد أن نفي إلى إنجلترا، عني بفلسفة لوك وعمل نيوتن عبر .(1734) *Letters philosophique* باهتمامات اجتماعية قوية ومديدة مدة حياته، استخدم فولتير رسائله لتثمين ما اعتبره الدستورية وحرية الفكر الإنجليزية، وبذا انتقد عوزهما في فرنسا. على نحومثير للجدل اتفق مع لاأدرية لوك بخصوص لامادية العقل.

اعتقد أن وجود الله يمكن إثباته عبر *البرهان الكورزمولوجي *برهان التصميم، وقد أنكر أية عناية إلهية خاصة. آمن بالدين الطبيعي وأدان الآثار الاجتماعية للدين الموحى به بوصفه ضارا. شن حملة نشطة تدعو إلى حرية الدين والإصلاح التشريعي.

ت.ب.

F-M. de Voltaire, *Philosophical Letters on the English Nation* (Indianapolis, 1961).

*** فولسدال، ديجفن (1932–).** فيلسوف نرويجي، عني بترجمة أعمال هوسرل إلى لغة الفلاسفة التحليليين. تعلم أساسا في جامعة أوسلو هارفارد، التي درّس فيها من عام 1961 حتى عام 1964. يعمل أستاذا في جامعة أوسلو منذ عام 1967، وفي جامعة ستانفورد منذ عام 1968.

في فلسفة اللغة، أكد فولسدال الحاجة إلى «حدود مفردة أصيلة» قبل أن يقوم كربكي بتسميتها *«محددات محكمة». أيضا ناقش العناصر المعيارية المتضمنة في الإشارة وعلة *لاتحديدية الترجمة والطبيعة الاجتماعية التي تختص بها اللغة.

طرح تأويلات مؤثرة لفلسفة هوسرل، التي اعتبرها نظرية في المعنى عممت. مثال ذلك، النويما الهوسرلية تعميم للمعنى في مجال الأفعال. إنه لا يعتبر هوسرل تأسيسيا بل يزعم أن التبرير النهائي عند هوسرل يشبه *«التوازن الانعكاسي» عند راولز.

ن.جي.جي.هـ.

Dagfinn Follesdal, 'Husserl's Notion of Noema', *Journal of Philosophy* (1969).

*** فون رايت، جورج هنرك (1916–).** فيلسوف، محرر، شغل العديد من المناصب الجامعية والتدريسية الأكاديمية. هو عضو الأقلية الناطقة بالفلندية ـ السويدية. في عام 1939 واصل اهتمامه بالاستقراء والاحتمال، وانتقل من هلنسكي إلى كيمبردج، حيث قابل فتجنشتين وتأثر به كثيرا. في عام 1948، حين بلغ 33 عاما، خلف فتجنشتين أستاذا في جامعة كيمبردج. استقال عن منصبه ذاك عام 1951 وعاد إلى فلندا. من عام 1961 حتى عام 1986 شغل منصب أستاذ باحث في أكاديمية فنلندا. فضلا عن تحرير العديد من كتب فتجنشتين، أنتج أعمالا بيوجرافية وعرضية ونقدية عنه. إن مسحا لمجلداته الثلاثة *Philosophical Papers* إنما يشير إلى نطاق اهتماماته: *Practical Reason* (المجلد الأول، 1983) يواصل نقاش مواضيع من *The Varieties of Goodness* (1963)، *Norm and Action* (1963)، *An Essay in Deontic Logic* (1968)، و *Explanation and Understanding (1971)*. أما Pilosophical Logic (الجزء الثاني، 1983) فيواصل نقاشه لمواضيع من *Tratise on Induction and Probability* (1951) و *logical Studies* (1957) وهو يشمل أبحاثا عن المفارقات، التفضيل، والمنطق الزمني. وأخيرا فإن *Truth, Knowledge, and Modality* (الجزء الثالث، 1984) يشتمل على مواضيع من *Causality and Determination* (1974) و *Freedom and Determination* (1980) وهو يتضمن أبحاثا في القضايا، المعرفة السببية، والمقامية.

د.هـ.س.

P.A. Schilipp and L.E. Han (eds.), *The Philosophy of George Henrik von Wright*, The Library of Living Philosopers, xix (La Salle, Ill., 1989).

*** فيبر، كارل اميل ماكسميليان (ماكس) (1864–1920).** عالم اجتماع ألماني، يتحدى تنوع اهتماماته تعريفه لعصرنا بأنه عصر التخصص والبيروقراطية. يعزو البشر معاني لأفعالهم وتتجسد أفعالهم في قواعد سلوكية اجتماعية. لذا فإن علم الاجتماع يتضمن «فهما» *(Verstehen)*. غير أنه يمكنه تفسير الظواهر الاجتماعية سببيا عبر النهج المقارن وعبر «الأنماط المثالية». تشتمل هذه الأنماط على ثلاثة أنواع من السلطة: التقليدية، الكارزماتية، والقانونية ـ العقلانية أو البيروقراطية (التي تسود في *الرأسمالية و*الشيوعية). الظاهرة الاجتماعية، مثال ظهور الرأسمالية، لا ترتهن فحسب بعوامل اقتصادية بل بأفكار، مثال «الأخلاق البروتستنتية» الكالفانية. جماعات المنزلات الاجتماعية مهمة أهمية الطبقات الاقتصادية عند ماركس. استجابة لثورات عام 1919 ميز بين «أخلاق المسؤولية» و«أخلاق الوعي» واقتبس من فاوست جوته قوله: «الشيطان مسن؛ محتم عليك أن تصبح مسنا كي تفهمه».

م.جي.أي.

R. Bendix, *Max Weber: An Intellectual Portrait* (London, 1960).

*** فيتوريا، فرانسسك دي (1480–1546).** عضو النظام الدومينيكي، كان طالبا في باريس، ثم حاضر عقب ذلك في سالامانس. كتب شروحات مطولة لأعمال توما الأكويني اللاهوية لكنه اشتهر بأعماله السياسية والقانونية، خصوصا إسهامه في القانون الدولي. اعتقد في *jus gentium* (قانون الأمم) المؤسس على القانون الطبيعي والسليم عالميا. عاش في عهد هزيمة الأمريكتيين، وقد طور تعاليمه جزئيا في سياق نقاش المعاملة المناسبة لسكان العالم الجديد الأصليين.

أي.برو.

B Hamilton, *Political Thoght in Sixteenth Century Spain* (Oxford, 1963).

*** فيثاغورس (نحو 550-نحو 500 ق.م.).** شخصية مراوغة ولعله كان مفكرا أحدث تغيرا متطرفا. لا نعرف الكثير عن حياته: التفاصيل الأصيلة اشتقت الكثير من الأساطير و«التشكيلات المعادة» المتأخرة الداعمة لنشاطاته. شخصية متعددة التخصصات وكارزمية، هاجر من موطنه الأصلي في ساموس إلى إيطاليا الجنوبية، حيث أسس طائفة تميزت بمعتقدات وملاحظات مشتركة، اشتملت على قواعد سلوكية (مثال حظر أكل الفاصولياء وأنواع بعينها من اللحوم)، الحفاظ على المعرفة الخاصة والسعي وراءها، واحترام المؤسس نفسه.

الشك الحديث في انجازاته السياسية والفلسفية والرياضية والعلمية المزعومة مبرر إلى حد كبير. تعرضه المصادر المبكرة بوصفه ساحرا أساسا يزعم أنه اختبر تجارب «سرية» أو صوفية تشبه تجارب مشعوذ اسبيري. وفق هذا أقر مذهب التناسخ الذي يقول بتناسخ متكرر للأرواح، بعقاب وثواب على الحيوات السابقة.

باستثناء هذا، لا معنى يعزى إلى «الفيثاغورية» (المبكرة). لم تستمر الجماعة الأصلية طويلا، غير أنه كانت هناك خلال كل سنوات القرن الخامس قبل الميلاد (وحتى بعدها) نظريات متنوعة توصف بأنها «فيثاغورية». كثير منها اهتم بالرياضيات وعلم الفلك، وبمغزاها الكوني أوالسري، وهذا اهتمام قد يعود إلى فيثاغورس نفسه. يبدو أن بعضا منها حاول رد كل المعارف إلى الرياضيات (باستخدام مماهاة من قبيل «العدالة هي العدد 4»). يتم أيضا إقرار مثنويات منظومية من الأقطاب المرتبطة (مثال أيمن = ذكر = خير، أيسر = أنثى = سيئ). التأثير الفيثاغوري، بهذا المعنى الواسع، إنما يستبان عند بارمنيدس وامبيدوكلس، وفي مرحلة لاحقة عند أفلاطون والأفلاطونية المحدثة.

إي.ل.هـ.

*الفيثاغورية.

W. Burkert, *Lore and Science in Early Pythagorianism*, tr. E.L. Minar (Cambridge, Mass., 1972).

*** الفيثاغورية.** أسلوب في العيش وتعاليم تعزى إلى فيثاغوراس. كان هناك أشياع للفيثاغورية لثمانية قرون على الأقل منذ عهد فيثاغوراس، ولكن لم يكن هناك محتوى رئيسي ثابت للفيثاغورية. منذ القرن الرابع ق.م.، استعيرت تعاليم من مذاهب أخرى وكانت تعزى باستمرار إلى فيثاغورس. كل هذا، فضلا عن عوزنا لأعمال مبكرة، إنما يصعب من اكتشاف الطبيعة الأصلية للمذهب.

يقال إنه كان هناك انفصال مبكر بين الذين اعتبروا الفيثاغورية أسلوبا في الحياة، شيئا يشبه الدين، والذين اعتبروها مجموعة من التعاليم العلمية والرياضية والفلسفية. كانت التعاليم الأخلاقية والدينية تطهرية بمعنى واسع، وغالبا ما كانت غريبة تعوزها الأهمية الفلسفية الكبيرة. اشتهرت إسهامات الفياغورية الرياضية بكونها عظيمة، لكن مداها لم يكن واضحا. يرصد أرسطو بعض التعاليم الفلسفية، خصوصا أن الأعداد هي «أول أشياء الطبيعة بأسرها»، وأن «عناصر الأعداد هي عناصر الأشياء كلها». عرف الفيثاغوريون أنه يمكن التعبير عن الفواصل الموسيقية المتوافقة (أوكتاف، الرابع، والخامس) بنسب حسابية. ربما جعلهم هذا يعتقدون أن الكون بأسره قابل لأن يفسر ويفهم رياضيا - وهذه فكرة ثبت أنها مفيدة على نحو لافت. غير أن أرسطو اعتبر نظريتهم مشوشة: لقد عرضوا الأشياء على أنها مكونة من أعداد، وفشلوا في «فصل» الأعداد عن الأشياء المعدودة. قد يكون أرسطو محقا بخصوص فجاجة الفكر الفيثاغوري المبكر، غير أن هناك شواهد على دقة بعض البراهين.

كان فيليولوس (ولد نحو 470 ق.م.) أول من كتب تعاليم فيثاغورية، وقد بقيت أجزاء قليلة من أعماله. من ضمن نتائجه قوله إن «وجود» الأشياء أزلي، «يمكن معرفته إلهيا لا بشريا»، وأن «لكل ما يعرف عدد». بيّن أن ارتأى أن المعرفة البشرية لا تكون ممكنة إلا بالأشياء ذات العدد. يبدو أن مبرره أنه محتم على كل ما يمكن أن يعرف أن يكون ذا حدود (زمانية أومكانية) تميزه عن كل شيء آخر. لكن الأشياء المتمايزة على هذا النحو قابلة للعدّ، ولذا فإن الكون كما نعرفه محتم أن يكون قابلا للعدّ. يجادل أيضا بوجوب أن يشتمل الكون على «أشياء محدِدة» و«أشياء محدَدة» ترتبط بالتناغم. ربما اعتقد أنه ما لم تكن أشياء نوع ما فرضت قيودا على أشياء نوع آخر، لن يتسنى وجود «أشياء ذات حدود» (ومن ثم أشياء يمكن أن تعرف). غير أن ألفاظه مبهمة وتأويلها محل جدل.

اعتقد بعض الفيثاغوريين المبكرين أن للنفس «تناغما» مثل القيثارة. هذا يقترح أن الاحتياز على نفس يعني أن ترتبط المكونات الجسدية بعضها ببعض بطريقة بعينها (يمكن التعبير عنها رياضيا). غير أن هذا يبدو متعارضا مع المعتقد الفيثاغوري المتحقق منه الخاص بالتناسخ.

عزا أخلاف أفلاطون كثيرا من أفكاره إلى فيثاغوراس. لا ريب أنه تأثر بالفيثاغورية، كما في رؤيته

في الخلود في *Phaedo* وتمرينه في الكوزمولوجيا الرياضية في *Timaeus* ، غير أن دينه الفلسفي لفيثاغورس ربما كان محدودا. بعد أفلاطون، أصبحت الفيثاغورية عمليا نوعا من الأفلاطونية، تؤكد نظرية الأعداد والجوانب الأكثر صوفية من فكره.

في القرن الأول ق.م. تم إحياء المدرسة (غالبا ما تسمى «بالفيثاغورية المحدثة»)، وبقيت منها أعمال كثيرة اشتملت على مزيج من تعاليم مدارس متنوعة. ما يجعلها فيثاغورية هو محتواها الديني لا الفلسفي: قصص المعجزات، توقير الأعداد والانشغال بأسلوب الحياة الزاهد.

أثرت الفيثاغورية في تطور *الأفلاطونية المحدثة، وعند كتاب من أمثال لامبليكوس (نحو 300 ب.م.) أصبحت المدرستان غير قابلتين للتمييز.

ر.جي.هـ.

W. Burkert, *Lore and Science in Early Pythagorianism*, tr. E.L. Minar (Cambridge, Mass., 1972).

W.K.C. Guthrie, *A History of Ggreek Philosophy*, i (Cambridge, 1967), 164-340).

H. Thesleff, *An Introduction to Pythagorian Writings of the Hellenistic Period* (Abo, 1965).

*** فيجوتسكي، ليف سيمونفتش (1896–1934).**
عالم نفس وفيلسوف روسي مبدع جادل بأنه فقط عبر فهم دور الثقافة في التطور السيكولوجي نستطيع الحصول على تصور للوعي يتغلب على أوجه قصور *السلوكية و*الردية دون تبني *المثالية. في حين يوهب البشر وظائف ذهنية أولية يمكن تفسيرها طبائعيا، الوظائف العقلية العليا تتوسطها أدوات سيكولوجية، مثال اللغة وسائر الأنساق الخارجية للتمثيل، التي يكتسبها الفرد، ليس بطريقة طبيعية بل عبر تمثل النشاط الاجتماعي داخليا. لذا يحصل كل طفل على الوعي عبر ولوجه الثقافة البشرية. بعيد وفاته بسبب السّل عام 1934، وضع ستالين أعماله في القائمة السوداء لعدة سنوات، غير أنه حوفظ على أفكاره من قبل مساعديه، خصوصا أي.ر. لوريا و أي.ن. لينوتيف، وقد شكلت أساس «علم النفس الاجتماعي - التاريخي» الروسي. أيضا أثر فكره في الغرب، خصوصا في علماء التربية.

د.باك.

David Bakhuyrst, *Cnsciosness and Revolution in Soviet Philosophy* (Cambridge, 1991), ch.3.

L.S. Vygotsky, *Thoght and Language* (Cambridge, Mass., 1986).

*** فيدانتا** .(Vedanta) نهاية أو زبدة النصوص المقدسة الموحاة عند الهندوس تسمى جمعا «فيدا» وتشتمل تقليديا على *الاوبانيشيدا الأكثر فلسفية، نص أساسي يسمى *Brahma Sutras* ، ونص أخلاقي - ديني يسمى *بهاجافادجيتا. الفلسفة المتضمنة في اليوبانيشيدا معبر عنها على نحو خطابي مركز في *Brahma Sutras* ، التي هي أقوال مأثورة تتعلق بالواقع الأسمى. إن هذه الأقوال، التي تعزى إلى باداريانا (القرن الثاني أو الأول ق.م.) تفنّد رؤى هرطقية من قبيل الإلحاد، وتستجيب لإشكالية الشر، الطبائعية، نظريات تنكر النفس، إلخ. إنها تروم إثبات الله بوصفه علة الكون المادية والكافية، وهي تقوم بتحليل الأحلام، السبات العميق، الحياة بعد الموت، إعادة التجسد، ووضع التحرر، كما توصي بأساليب تأمل تفضي إلى ذلك الوضع. أنتجت الشروحات المنافسة على *Brahma Sutras* مدارس في الفيدانتا مثال *سنكارا غير الثنائية، ثنائية *مادهافا، المماهاة في الاختلاف عند نمباراكا، إلخ.

تقر الفيدانتا غير الثنائية أن الوعي الذاتي المطلق هو الواقع الوحيد، وتعتبر عالم الكثرة الخارجي مظهرا زائفا، كما تقر أن النفس الفردية متماهيا حقيقة مع الوعي المطلق. إن هذا يمكننا في النهاية من تحقيق الحقيقة الفيندية «أنا كل ما يوجد». ينكر أنصار الأحدية والثنائية المرنتين تلك الرؤية الأحدية ويقومون بتأويل *Brahma Sutras* بطريقة مختلفة.

في نهاية القرن التاسع عشر أحيا سري رماكرشنا، وهو قديس صوفي أمي، الهندوسية الفندية، فغلب المبشرين المسيحيين والمصلحين المتأثرين بالنزعات الموحدة عبر إعادة توكيد الحقيقة الفندية المسيحية التي تقر أنه يمكن بلوغ الغاية الروحية من تحقق الله عبر سبل بديلة متكثرة تتبناها مختلف ديانات العالم. سرق تلميذه وسامي فيفيكانادا الأضواء عام 1893 في تجمع الأديان في شيكاغو بعرضه البليغ الاستبعادية الطائفية ودفاعه عما سماه لاحقا «الفينديتا العملية»، أي الملاحظة النشطة للألوهية في كل كائن حي عبر معاملة كل كائن حي كأنه الله. إن هذا ليس مجرد أثرة أو خدمة اجتماعية لأنه مؤسس على إيمان تأملي في وحدة الكل الروحية.

ضمن الفلاسفة المحترفين، امتزج تأثير كانت وهيجل ببعث الفيدانتا بحيث ظهر فيدانتيون محدثون من أمثال ك.سي. بهاتاتشارا، الذي أفضت نظريته الفينومينولوجية الأصيلة على نحو لافت في الذاتية الجسمية، التأملية، والروحية إلى نظرية دقيقة أسيء فهمها في النفس «غير المتعمدة» بوصفها حرة من كل موضعة.

أي.سي.

K.C. Bhattachacharya, *Search for the Absolute in Neo-Vedanta* (Honolulu, 1976).
Eliot Deutsch, *Advaita Vendata: A Philosophical Reconstruction* (Honolulu, 1969).

* **فيرابند، بول (1924–94).** فيلسوف نمساوي - أمريكي من فلاسفة العلم دافع عن إبطال مجاله. في مرحلته المبكرة أكد فيرابند - لأسباب بوبرية - أهمية التكاثر النظري كما قام بتحديد وعقلنة استثناءات تاريخية للمبادئ المنهجية. في مناظرته مع لاكاتوش، جادل بأنه ليست هناك أية فئة من القواعد المنهجية تفي تعقيد تاريخ العلم حقه. *المنهج الجاد تاريخيا يخلو ضرورة من المحتوى المعياري. إذا لم تكن هناك عقلنة للعلم، فليس ثمة ما يجعله أفضل من الشعوذة مثلا. على العكس تماما، فإن فحص «الأساس المادي» للشعوذة قد «يثري، وربما حتى ...يعدل » الفسيولوجيا. من هذا المبدأ الموجِّه، انتقل أخيرا إلى نسبية المزاعم المعرفية.

ن.س.

ت.تشي.

ر.ف.هـ.

*العلم، تاريخ فلسفة.

Paul Feyerabend, *Philosophical Papers*, i and ii (Cambridge, 1981).
———, *Against Method*, rev. edn. (London, 1988).

* **فيراتير - مورا، جوزيه (1912–91).** فيلسوف أسباني نفي عام 1939، عقب الحرب الأهلية. كان فيراتير وريثا للفلسفة الوجودية التي يقول بها اونامونو وأورتيجا، ولذا عني بكيف أن الأشياء التي تضفي على الحياة البشرية خصوصيتها - العقل والأخلاق - لا تتعارض مع العالم الطبيعي بل تعد استمرارا له. وفق هذا الحد، طرح أنطولوجيا على مستويات مختلفة من الواقعية - فيزيقية، بيولوجية، عصب - ذهنية، بيو - سوسيولوجية، وثقافية - اجتماعية - ينشأ كل منها عن سابقه الأكثر أساسية، دون أن يكون قابلا لأن يرد إليه.

يسمي رؤيته «بالتكاملية»، التي يعني منها شيئين. أولا، يريد التغلب على التعارض التقليدي بين المفاهيم غير القابلة للرد - مثال الطبيعة - العقل، السببية - الحرية، يكون - ينبغي - عبر إحداث التكامل بينها في أنطولوجيا متصلة. ثانيا، رام التفصيل في مقاربة منهجية تعد في آن تحليلية، نقدية، وتأملية، بحيث يفيد من سجايا مواريث فلسفية مختلفة. شكل من *الطبائعية المعيارية تعوزه السلاسة.

أي.جوم.

*الإسبانية، الفلسفة.

J. Ferrate-Mora, 'Fictions, Universals and Abstract Entities', *Philosophy and Phenomenological* Research (1977).

* **فيريتاتس سبلندور.** (Veritatis Splendor) عنوان أكثر منشور بابوي معاصر تعرض للنقاش، وهو مأخوذ من الكلمات الاستهلالية "The Splendorc of Truth" [بهاء الحق]. فيه يرد البابا جون بول الثاني على *الذاتانية، *النسبانية، و*العاقبية، ويعيد توكيد التعاليم الكاثوليكية التقليدية بوجود نظام أخلاقي كوني موضوعي (*القانون الطبيعي) يتضمن خيرات وشرور كامنة. يركن العرض والبرهنة الفلسفية أساسا إلى نظريات الأكويني وكانت الأخلاقية. النقاش الفلسفي الرئيسي جزء يسمى "The Moral Act"، حيث يجادل «بأن التنظيم العقلاني للسلوك البشري خيّر في حقيقته والسعي الطوعي شطر ذلك الخير، الذي يعرفه العقل، يشكل الأخلاق. من ثم لا سبيل للحكم على النشاط البشري بوصفه خيّرا أخلاقيا لمجرد كونه وسيلة لتحقيق أحد أهدافه، أو لمجرد أن نية المعني خيّرة».

جي.هيل.

Veritatis Splendor: *Encyclical Letter Regarding Certain Fundamental Questions of the Church's Moral Teaching* (London, 1993).

* **الفيزيقانية.** التعليم القائل بأن كل شيء مادي. يسمى أيضا *بالمادية، الرؤية المرتبطة بديمقريتس، ابيكيريوس، هوبز، هولباخ، ت.ه. هكسلي، جي.ب. واتسن، كارناب، كواين، وسمارت. يقر أشياع الفيزيقانية أن العالم الواقعي لا يشتمل إلا على مادة وطاقة، وأن الأشياء لا تختص إلا بخصائص مادية، من قبيل الوضع الزمكاني، الكتلة، الحجم، الشكل، الحركة، الصلابة، الشحنة الكهربية، المغنطة، والجاذبية. أحيانا تستثنى *الكينونات المجردة من قبيل الأعداد، الفئات، والقضايا.

الحجة الأساسية على الفيزيقانية إنما تتعين في نجاح علم الفيزياء. لقد تسنى لعلماء الفيزياء تفسير قدر كبير ومتنوع من القوانين المادية. ثمة أدلة يوميا على المبدأ الذي يقر أن خصائص الأشياء الكبرى محددة من قبل أجزائها المادية. لوحظ الأساس المادي للظواهر السماوية في القرن السابع عشر، وللكيمياء في الثامن عشر، وللبيولوجيا في التاسع عشر.أما الأساس العصب - فسيولوجي لعلم النفس فقد تجلى على نحو مطرد في القرن العشرين.

أتت الاعتراضات الرئيسة التي تواجه الفيزيقانية من علم اللاهوت، الابستمولوجيا، وعلم النفس. تنشأ الاعتراضات اللاهوتية من اعتقاد سائد في آلهة فوق

طبيعية، لا مادية، وفي خلق خاص وحياة أخروية. تأتي الاعتراضات الابستمولوجية من فلاسفة مثاليين أو فينومينولوجيين من أمثال باركلي، هيوم، كانت، هيجل، ومل، الذين يرون أن أفكارنا أو معطياتنا الحية هي المواضيع الوحيدة للإدراك الحسي المباشر، ومن هذا يخلصون إلى أنه يتوجب رد كل شيء إلى الذهني. أصبحت الاعتراضات السكولوجية ملحة خصوصا بعد ديكارت، الذي تحظى *ثنائيته حتى الآن بأنصار متحمسين كثر. الاعتراض الأساسي أن التفكير، الانفعالات، والإحساسات تبدو مختلفة تماما عن الطول، الكتلة، والجاذبية. علماء الفسيولوجيا بعيدون عن تحديد الأوضاع العصبية التي ترتبط على نحو تام حتى بوضع ذهني واحد. يرد أنصار الفيزيقانية إما بإنكار وجود الظواهر اللامادية المزعومة (*المادية الاستبعادية)، أو بالجدل بأنه محتم أن تكون مادية (المادية الردية؛ أيضا نظرية الهوية؛ *السلوكية؛ *مادية الوضع المركزي).

و.أي.د.

D. Hull, *Philosophy of Biological Science* (Englewood Cliffs, NJ, 1974).

D.M. Rosenthal (ed.), *The Nature of Mind* (Oxford, 1991).

*** الفيزياء، الإشكاليات الفلسفية في.** معظمها ميتافيزيقية على نحو مميز، وهي تنشأ عن محاولة حمل صورة العالم الذي تطرحه الفيزياء الحديثة محمل الجد. نمطيا، ما يقوم به فلاسفة الفيزياء هو تطبيق أفكار راهنة في الميتافيزيقا، تتعلق مثلا *بهوية المتمايزات، *النزوعات، *السببية، *الزمان، لتعميق فهمنا للفيزياء الحديثة ـ رغم أنهم كثيرا ما يجادلون بوجوب تعديل الفكر الميتافيزيقي الراهن أيضا. غير أن فلاسفة الفيزياء معنيون أيضا باشكاليات فلسفة العلم الابستمولوجية الأكثر عمومية، مثال عدم تحدد النظرية وفق المعطيات الامبيريقية، أو منزلة الكينونات غير القابلة للملاحظة. يركز على هذه الإشكاليات حين تطرح في سياق نظريات فيزيائية بعينها (مثال نظرية الخيوط) أو كينونات نظرية مفردة (مثال الكوارك)، حيث نأمل الحصول على فهم أعمق أو ربما حل هذه الإشكاليات.

تورط الفلسفة في الفيزياء ليس جديدا. لقد قام كل من نيوتن، ليبنتز، ديكارت، ماخ، بونكاريه، فضلا عن كثيرين آخرين من الفيزيائيين الكلاسيكيين، بصياغة أفكارهم عن العالم المادي في عبارات فلسفية وكمية في آن. غير اختلاط الفلسفة بالفيزياء أصبح أكثر وضوحا بانبثاق نوع النظريات المجردة التي سيطرت على الفيزياء في هذا القرن.

مثال ذلك، توطئة لأن يضمّن في نظرية النسبية الخاصة أن التزامن ليس مفهوما موضوعيا مستقلا عن وضع حركة الملاحظ، احتاج أينشتين «إلى تمهيد الطريق» عبر طرح نقد ابستمولوجي للمناهج التي يتسنى للملاحظ استخدامها لتحديد ما إذا كانت حوادث منعزلة مكانيا متزامنة. وقد مهد أينشتين الطريق لنظريته النسبية العامة بأن جادل (وفق سبل تأثير الجاذبية في الأشياء على نحو مستقل عن حجمها أو تكوينها) بأن لا سبيل لتمييز حركة الجسم تحت تأثير الجاذبية عن الحركة التي كان لنا أن نلحظها، في غياب الجاذبية، من منظور ملاحظ يمر عليه متسارعا («مبدأ التكافؤ» الشهير عند أينشتين). أيضا أسهمت انتقادات ابستمولوجية مشابهة (مثلا للإجراءات المستخدمة لتحديد موضع وعزم الجزيء، *مبدأ اللاتعين)، في تشكيل المراحل المبكرة من تطورات *ميكانيكا الكم.

في ضوء هذا، فإنه من سوء الحظ أن الكثير من علماء الفيزياء اليوم يعتبرون الفلسفة عاجزة إلى حد كبير عن الإسهام في تقدم الفيزياء؛ إما لأن المشاكل التي تحوز انتباههم مبتذلة أو غريبة الأطوار إلى حد يحول دون تعلقها، أو لأنهم يعتبرون الفلاسفة معوزين للتدريب الرياضي الضروري لحسم مسائل أساسية.

على ذلك، أنتج هذا القرن «سلالة جديدة» من فلاسفة مدربين فيزيائيا كانوا على دراية بالجانب التقني وتأثيره في القضايا الفلسفية: مثال كيفية مواءمة نزوع الأنساق الميكروسكوبية شطر التوازن عبر الزمن مع ثبات القوانين الفيزيائية المؤسسة العاكسة للزمن: كيفية فهم حذف اللا متناهيات التي تتنبأ بها نظرية المجال الكمية عبر «إعادة التطبيع»؛ وما إذا كان كان التشكيل المعقول لفرض «الرقابة الكوزمولوجية» يسري على النسبية العامة بحيث تتسنى حماية *الحتمية ضد التفريدات العارية. ربما كان رايكنباخ أول هذه السلاسة الجديدة، رغم أن الفلاسفة الذين نتذكرهم مباشرة منذ ذلك الحين هم ايرمان، فاين، جرنباوم، مالامنت، ردهيد، شيموني، توريتي، وفان براسن.

مثالان يكفيان للإشارة إلى القدرة التي فرضتها الفيزياء على الميتافيزيقا والابستمولوجيا. كلاهما مشتق من النظرية الخاصة والعامة *للنسبية (لكن *ميكانيكا الكم مهمة أيضا).

تؤثر نسبية التزامن في النسبية الخاصة على رؤى ميتافيزيقية تتعلق بطبيعة الزمن؛ الرؤية التي تقر أن الحوادث التي تقع في الحاضر وحدها الواقعية، أما

حوادث المستقبل فلم «تثبت» بعد، أو أنها لم توجد بعد. في اللحظة التي يمر ملاحظان بحركة نسبية، سوف ترغمهما معاييرهما المختلفة في التزامن على الاختلاف بخصوص هوية حوادث المستقبل وحوادث الماضي. لذا، سوف يتوجب وفق الرؤية التقليدية أن يختلفا بخصوص هوية الحوادث الواقعية، حتى حال شغلهما (مؤقتا) الموضع المكاني نفسه. السبيل الواضحة لاستعادة الاتفاق أن يقول الملاحظان إن الحوادث التي يمكن أن تؤثر سببيا في حدث يصادف الملاحظين وحدها التي تعد واقعية، على اعتبار أن النسبية تتوقع أن كلا الملاحظين سوف يتفقان ضرورة على تلك الحوادث. (*المكان ـ الزمان). لكن هذا سيجعل هوية الحوادث الواقعية رهنا بالموضع المكاني الخاص بتصادف الملاحظين. لذا جادل البعض (مثال بتنام) بأنه يتعين التخلي عن أي تمييز موضوعي أنطولوجي بين «الحضار» (أو «الماضي») و«المستقبل».

يفضي تنبؤ النسبية العامة بإمكان أن يخفق المكان في الامتثال لمبادئ هندسة إقليدس إلى السؤال الابستمولوجي المتعلق بكيفية الدراية بالهندسة القابلة للتطبيق على عالمنا. تخيل عالم مخلوقات ثنائية الأبعاد محصورة في مجال اسطواني مسطح متناه تستخدم قضبان قياسية لتجرب وتحدد هندسة عالمها. افترض أن معدل تغير الحرارة يسبب تمدد وانكماش كل قضبان القياس على نحو متساو، وبحيث تنكمش القضبان إلى الطول صفر حين تقترب من حافة الاسطوانة. من قياساتها سوف تحصل تلك المخلوقات على انطباع مميز بأنها تعيش على كوكب ذي مدى لامتناه بهندسة «لوبتشفسكي». وبالطبع إذا عرفوا أن درجة حرارة الأسطوانة تؤثر في القضبان، سوف يتسنى لهم إعادة وصف الوضع على أنه إقليدي. ولكن لأنهم مأسورن دوما في الأسطوانة، لا سبيل للتأكد. يبدو إذن أنهم يستطيعون إما افتراض أن أدواتهم تسلك على نحو صحيح وتبني هندسة أكثر تركيبا، أو افتراض الهندسة إقليدية وتبني قصة فيزيائية أكثر تركيبا بخصوص قضبانهم المتمددة المنكمشة. لذا جادل البعض (مثال بوانكاريه ورايكنباخ) باستخدام قصة الأسطوانة بأن تحديد الهندسة المناسبة لعالمنا مسألة عرفية.

ر.كلي.

R. Boyd, P. Gasper, and J.D. Trout (eds.), *The Philosophy of Science* (Cambridge, Mass., 1992), pt. II, sect. 1: "The Philosophy of Physics".

M. Redhead, *Physics for Pedstrians*, Cambridge University Inaugural Lecture (Cambridge, 1988).

From Physics to Metaphysics (Cambridge, 1993).

L. Sklar, *Phiosophy of Physics* (Boulder, Colo., 1992).

*** الفيزيقانية في فلسفة العقل.** هي تطبيق للمبدأ الميتافيزيقي العام القائل بأن كل شيء في عالم الزمان والمكان مادي. فيما يتعلق بمجال الذهني، إذن، تزعم الفيزيقانية أن كل الحقائق المرتبطة بالعقول والذهنية حقائق مادية. من المفيد تقسيم هذا الزعم إلى جزئين: الفيزيقانية الأنطولوجية التي تنكر وجود فرديات ذهنية، بحيث يكون كل أفراد العالم فرديات مادية وتجميعات لها، والفيزيقانية الخاصية التي تقر أن كل خصائص هؤلاء الأفراد خصائص مادية.

تستبعد الفيزيقانية الأنطولوجية الكينونات المزعومة من قبيل الأرواح اللامادية، الجواهر الديكارتية الذهنية، «الانتليخيا»، «القوى الحيوية»، والفرديات الذهنية مثال المعطيات الحسية. إذا سلبت كل الكينونات المادية (مثال كل الجزيئات المادية) من هذا العالم، لن يبقى شيء ـ حتى إطار زمكان فارغ. غير أن كثيرا من أشياع الفيزيقانية الأنطولوجية ينكرون فيزيقانية الخاصية، حيث يرون إمكان احتياز البنى المادية المركبة على خصائص لامادية على نحو غير قابل للرد، مثال *الوعي و*القصدية، وهما خاصيتان يعدان عادة مشكّلتين للذهنية. تحديد خصائص عامة «للخاصية المادية» أمر صعب ومحل جدل، ولكن لنا في هذا المقام أن نتحاشى هذه المسألة عبر تركيز اهتمامنا على الخصائص والمقادير الأساسية في الفيزياء النظرية (مثال الكتلة، الطاقة، الشحنة) بوصفها نموذجا للخصائص المادية.

تقبل *النزعة الانبثاقية النزعة الفيزيقانية الأنطولوجية لكنها تنكر فيزيقانية الخاصية. وفقها، حين تصل بنية مادية مستوى بعينه من التركيب قد تحتاز على خصائص *منبثقة جديدة، أهمها الحياة والوعي، وهي غير قابلة للتنبؤ أو التفسير عبر مكوناتها المادية. الفيزيقانية اللاردية، التي قد نجادل بأنها الرؤية التقليدية الراهنة في إشكالية الجسم ـ العقل، رؤية مرتبطة؛ إنها تقر أنه رغم أن كل الأشياء والحوادث العينية في هذا العالم مادية، بمقدور بعض منها أن تحتاز على صفات أعلى مرتبة، خصوصا منها الخصائص السيكولوجية، غير قابلة للرد إلى خصائص مادية أقل مرتبة.

غير أن معظم أشياع الفيزيقانية اللاردية يقرون أولية الخصائص المادية والقوانين المادية، على الأقل بالمعنى التالي («مبدأ التعويل»): تحدد الخاصية المادية في الشيء مجموع خصائصه، بما فيها خاصيته الذهنية.

هذا يعني أنه يستحيل وجود شيئين أو حدثين متشابهين في كل خصائصهما المادية ومختلفين في بعض الجوانب الذهنية.

الحجة الرئيسة ضد فيزيقانية الخاصية إنماتتعين في *تنوعية (أو كثرة) إمكان تحققية الخصائص الذهنية وسائر الخصائص المنتمية إلى مراتب عليا. يمكن للألم مثلا أن «يتحقق» في البشر عبر إثارة النسيج c، غير أنه يتوجب علينا أن نتوقع في أنواع مختلفة من الحيوانات (وربما حتى في منظومات الكتروميكانيكية) آليات مختلفة لتحاشي الألم. الراهن أنه قد لا يكون هناك حد أعلى لمحققي الألم الممكنين في كل الأنساق الممكنة والواقعية. إذا صح هذا، فإن الألم غير قابل لأن يماهى بأي نوع مادي مفرد. يصدق هذا، فيما يجادل البعض، على كل الخصائص العليا، بما فيها الخصائص البيولوجية في علاقتها بالخصائص الفيزيوكيميائية (*الوظيفية؛ *الردية).

غير أنه بمقدور الذين ينكرون فيزيقانية الخاصية لهذا السبب التشبث بالفيزيقانية عبر إقرار أن الخصائص الذهنية وسائر الخصائص العليا يمكن أن تتحقق في الأنساق فقط بفضل خصائصها المادية. من شأن هذا أن يفضي إلى «فيزيقانية النماذج العينية»، التي تقر أنه بالرغم من بقاء الخصائص الذهنية متمايزة عن الخصائص المادية، كل حالة (أو نموذج عيني) للخاصية الذهنية حالة لخاصية مادية.

ثمة اعتراض آخر على الفيزيقانية، موجّه مباشرة إلى صميمها، خلافا لاعتراض تنوع التحقق، وهو مؤسس على فكرة مفادها أنه يستحيل على الخصائص الذهنية، وفق خصائصها السيكولوجية الصرفة، أن تكون خصائص مادية. حتى إذا اتضح أنه محتم على أن يكون للألم مثلا مناظر مادي عصبي مفرد في كل العضويات وسائر المنظومات القادرة عليه، كيف يمكن لإيلام الألم أن يكون خاصية عصب ـ بيولوجية؟ حين ننتقل من الذهني إلى المادي نفقد فيما يجادل البعض ما هو ذهني على نحو مميز في الخصائص الذهنية، مثال خاصيته النوعية، جاهزيته لتناول الوعي، وخصوصيته.

جي.ك.

J. Fodor, 'Special Science, or the Disunity of Science as a Working Hypothesis", *Syntheses* 28 (1974), 77-115.
G. Hellman and F. Thompson, 'Physicalism: Ontology, Determinism, and Reduction, *Journal of Philosophy* (1975).
Saul Kripke, *Naming and Necessity* (Cambridge, Mass., 1980).
J.J.C. Smart, *Philosophy and Scientific Realism* (London, 1963).

* **فيخته، جوهان جوتلب (1762–1814).** فيلسوف ألماني يعد أول أعظم المثاليين الذي خلفوا كانت. في كتابه *Attempt to a Critique of All Revelation* (1792; tr. Cambridge, 1978) يجادل بطريقة كانتية بأن الدين الموحى به عنصر مهم في التهذيب الأخلاقي لمجتمع يعتوره النقص. غير أن الناشر أغفل ذكر مؤلفه، وهكذا افترض بشكل سائد أن كانت هو مؤلفه. (لم يصدر عمل كانت في هذا الموضوع *Religion within the Limits of Pure Reason* إلا في السنة اللاحقة.) حظي فيخته بشهرة مفاجئة بمجرد أن كشف النقاب عن كونه مؤلف الكتاب، وحصل على درجة الأستاذية في جامعة جينا عام 1793. لكنه فقد هذا المنصب بسبب جدل أثير حول إلحاده المفترض (لم يكن يعتبر الله شخصا، بل عده المنظم الأخلاقي للعالم)، وقد احتدم هذا الجدل بسبب مزاجه الذي لا يساوم وبسبب الدعم الذي تلقاه من الثورة الفرنسية. بعد ذلك انتقل إلى برلين، عاصمة بروسيا، حيث ارتبط، وفي فترة لاحقة تخاصم مع فردريك شلنج والحلقة الرومانسية. (أعجب الرومانسيون بفيخته، لكنه لم يشاركوه حماسته للأخلاق.) تكرس ذياع صيته بسبب محاضراته الشهيرة في برلين (وفي ايرلانجن، حيث شغل كرسيا منذ عام 1805)، خصوصا التي ألقاها عامي *Addresses to the German Nation* 1807 ـ 1808، حيث جادل عقب انتصار الفرنسيين على بروسيا في جينا وارتدت، بخصوص تجديد ألمانيا الأخلاقي (عبر الإصلاح التعليمي أساس) ومن ثم الجنس البشري بأسره. في عام 1809 أصبح أستاذا في جامعة برلين الجديدة، وفي عامي 1811–12 تولى رئاستها. دفن في برلين، وفي فترة لاحقة دفن هيجل بجانبه.

اعتبر فيخته نفسه كانتيا مخلصا، بيد أن هناك جوانب متعددة في نسق كانت، وفق عرض كانت لها على أقل تقدير، لم يكن قادرا على قبولها. وعلى وجه الخصوص، ضمّن كانت أن ثمة أشياء في ـ ذاتها، غير قابلة لأن تعرف من قبلنا، هي المسؤولة عن العنصر الحسي في المعرفة، ما يعني أنها متميزة تماما عن العنصر المفهومي. فضلا عن ذلك، لم يكن نسق كانت وفق تأويل فيخته منظوميا إلى حد كاف. إنه لم يخفق فحسب في تفسير علاقة الإحساسات بالمفاهيم، بل يفضّل أيضا في طرح اشتقاق مناسب للمقولات تفيد منه معرفتنا بالظواهر. لقد ظهرت فلسفتا كانت النظرية والعملية في عالمين متمايزين، بلا رابط مرض يربط

بينهما. لتجنب هذا القصور، اقترح فيخته ألا نبدأ كما بدأ كانت بفحص معارفنا، لاكتشاف ما هو متضمن فيها، بل باعتبار الأنا الخاص، أي «أل «أنا أفكر» التي يتوجب عند كانت «أن تكون قادرة على مصاحبة كل التمثلات». في كتاب *Scientific Knowledge* (**Wissenschaftslehre*, 1974; tr. New York, 1970)، يدعونا لإغفال الأشياء الخارجية والأوضاع الذهنية وأن نركز فحسب على الأنا التي تقوم بإدراك كليهما. (بوصفه مثاليا ترانسدنتاليا، عوضا عن أن يكون مثاليا ذاتيا أو سيكولوجيا، ليس بمقدور فيخته أن يفترض وجود الأوضاع الذهنية وطبيعتها.) إن هذه الأنا ليست شيئا ولا جوهرا، بل مجرد نشاط، نشاط «الوضع» نفسه. إنها لا توجد إلا بفضل وعيها بذاتها.وضع الأنا لذاتها هو الطريحة. لكن لوضع الأنا لذاتها، رغم إمكان تيقننا من وقوعه، شروط بعينها، ومن ثم فإن له مترتبات؛ إذا افترضنا أن الأنا تضع نفسها، وأنكرنا أن تلك الشروط قد استوفيت، سوف نقع، صحبة الأنا نفسها، في «تناقض»، ونشاط الأنا (و *Wissenschaftslehre*) إنما يمارس من أجل حل هذا التناقض. كي تعي الأنا ذاتها يتوجب عليها أن تقيد نفسها («يعمل الوعي عبر التأمل، والتأمل لا يكون إلا عبر قيود»)، وهذا لا يجدي إلا عبر وضع شيء مغاير للأنا نفسها، أي اللاأنا. (النقيضة). الآن تقع الأنا في تناقض آخر: إنها تضع وتنفي ذاتها، وهذا لا يحل إلا عبر جميعة: الأنا تضع أنا قابلا للقسمة يقيد ومقيد من قبل لاأنا غير قابل للقسمة؛ أي أن اللاأنا تسلب جزئيا الأنا، والأنا تسلب جزئيا اللاأنا (مفاهيم فيخته في الطريحة والنقيضة والجميعة تظهر ثانية عند هيجل، لكن هيجل لا يستخدم هذه المصطلحات.)

يتضمن ثالث هذه المبادئ الثلاثة قضيتين: (1) تضع الأنا نفسها بوصفها محددة من قبل اللاأنا. (2) تضع الأنا اللاأنا بوصفها محددة من قبل الأنا. يشكل هذان على التوالي أساس *Wissenschaftslehre* النظري وأساس *Wissenschaftslehre* العملي. يكشف *Wissenschaftslehre* النظري عن شروط تحديد الأنا من قبل اللاأنا. إنه يقوم بذلك أساسا عبر تأمل الأنا في نشاطها وتجاوزها الحد المتضمن في هذا النشاط. غير أن هذا التأمل يتضمن حدا جديدا، يتم تجاوزه بدوره عبر التأمل. على هذا النحو يروم فيخته اشتقاق كل الشروط المتطلبة لتحديد الأنا باللاأنا: الإحساسات، المكان، الزمان، ومقولات الفهم من قبل السببية. *الشيء - في - ذاته يستعاض عنه «بالحد الذاتي اللاواعي للأنا» - «لاواع» لأن نتاج الأنا يبدو أنه معطى لها «من لاشيء».

القضية الثانية، التي تقر أن اللاأنا محدد من قبل الأنا، تفضي إلى *Wissenschaftslehre* العملي، وهذا أمر حاسم عند فيخته نسبة إلى تشكيل العالم. أولا، دافع الأنا لإنتاج عالم، عالم من نوع بعينه، أن يكون لها مجال تمارس فيه نشاطها، خصوصا لتأدية واجبها الأخلاقي. ثانيا، لا يتوقف العالم عن كونه مجرد شبكة من الأفكار (Vorstellungen) ويصبح موضوعيا حقيقة نسبة إلى الأنا إلا بال Wissenschaftslehre العملي. تأدية الواجب إنما تتطلب وجود أنوات أخرى على قدم المساواة معي، وينبغي علي أن اعتبر الآخرين مراكز مستقلة من الوعي والنشاط، وليسوا مجرد بعض أفكاري. ولكن إذا كان العالم يدرك حسيا عبر كائنات أخرى، فضلا عن نفسي، فإنه مستقل نسبيا عني وعن أوضاعي الذهنية.

في أعمال تلك الفترة، خصوصا *The Science of Rights* (1796-7; tr. London, 1889) و *The Science of Ethics* (1798; tr. London, 1897)، طور فيخته مترتبات ال *Wissenschaftslehre* العملي. في هذا العمل الأخير، يحاول اشتقاق محتوى واجباتنا من مجرد حقيقة أنه ينبغي علينا أن نسلك بطريقة أخلاقية، فهو يجادل مثلا بأنه على اعتبار أن النشاط الأخلاقي يتطلب وجود آخرين، يجب علينا أن نحجم عن قتلهم، وإلا أعقنا قدرتهم على النشاط الأخلاقي. أما العمل الأول فيطبق المبادئ الأخلاقية على القانون، العائلة، الحقوق الفردية ضمن الدولة، والعلاقات بين الدول. مهمة الدولة هي حماية حقوق مواطنيها، «وهي ليست سوى مفهوم مجرد؛ المواطنون وحدهم، بوصفهم كذلك، هم الأشخاص الحقيقيون». يتوجب على الدول تشكيل كونفدرالية لحماية حرية كل الناس، وفي النهاية يتوجب على كل الناس الانتماء إلى كومنويلث واحد. غير أنه لم يمنع فيخته من أن يجادل في *The Closed Commercial State* (1800) بأنه على الدولة أن تتحكم بصرامة في النشاط الاقتصادي الذي يمارسه مواطنوها وأن تمنع التجارة الدولية.

تعاليم فيخته سالفة الذكر موجزة بطريقة جيدة في كتابه *The Vocation of Man* (1800; tr. New York, 1956)، حيث يعتبر ثلاثة مذاهب في العالم، اللاحق فيها أفضل من سابقه: الأولى، *الحتمية الطبائعية، التي تبطل حرية الإنسان في «ضرورة الطبيعة الصارمة»؛

ثانيا، *المثالية النظرية، التي ترد العالم، الذي يشتمل على المرء وعلى الآخرين، إلى «منظومة من الصور»؛ وثالثا، المثالية العملية، التي يظهر فيها المرء والآخرون أحرارا، لكنهم كائنات أخلاقية متجسدة تشغل العالم الموضوعي. يختتم فيخته هذا العمل بإقرار أن الله هو المنظم الأخلاقي للعالم وأننا لا نوجد «إلا في الله وعبر الله». غير أن هناك تغيرا طرأ على فكره بعد عام 1800. في *Wissenschaftslehre* الذي صدر عام 1794، يقابل فلسفته، المثالية، «بالدوجماطيقية» أوالواقعية التي يقول بها مفكرون من أمثال اسبينوزا. (إنه يزعم أن الفلسفة التي يتبناها المرء من بين تينك الفلسفتين إنما ترتهن بطبيعته، لكنه يطرح أيضا أسبابا لتفضيل المثالية، من قبل عجز الدوجماطيقية عن تفسير الوعي والحرية.) لكنه أصبح بعد عام 1800 أكثر اقترابا من اسبينوزا وشلنج. في كتابه *The Way to Blessed Life or the Doctrine of Religion* (1806) وفي أعمال أخرى صدرت في الفترة نفسها ـ بما فيها تنقيحه لـ *Wissenschaftslehre* ـ لم يعد «الدفع اللامتناهي» الخاص بالأنا مستقلا وقادرا على دعم نفسه، بل أصبح ينطلق من «الكائن المطلق» *(Sein)* العاجز عن الوجود، التغير، أو الفناء، والذي يسميه فيخته أيضا بالله، والكلمة *(Logos)* والمطلق. تظل الأشياء عند فيخته مستنبطة بوصفها نتاجات للوعي، لكن النشاط اللامتناهي الذي يقوم به الوعي يستنبط الآن من نهاية «محاكاة» الله، ومهمتنا إنما تتعين في «الحياة المباركة» الناتجة عن تأمل الله أكثر مما تتعين في النشاط الأخلاقي. يبدو أن إحدى الإشكاليات التي قادت فيخته إلى هذه النتيجة تتعلق بصعوبة إقرار أن الأنا التي تنتج العالم، ولا تقابل، إلا في مرحلة متأخرة من *Wissenschaftslehre*، أنوات الآخرين («أنت» و«هو»)، تعد بأي معنى مهم «أنا»، عوضا عن أن تكون «هي» [الغير العاقل]. (يقر هيجل أن أنا فيخته المطلقة لا تختلف عن الوجود المحض.)

عبر حياته الفكرية، اعتقد فيخته أن مهمة الإنسان إنما تتعين في استعادة على مستوى أعلى للمطلق المحض الذي بدأ منه الـ *Wissenschaftslehre*، سواء أكان هذا هو الأنا أو الوجود، وسواء أكانت استعادته تتعين في تبصر فلسفي أو ديني، كمال أخلاقي، أو تجانس سياسي. على هذا النحو يعمل فكره على مستوين. أولا، ثمة تطور منطقي في العلاقة بين المطلق (الأنا، الوجود) وتجلياته؛ وهو يعرض هذا في أعماله المقصورة على فئة بعينها من القراء. ثانيا، ثمة تاريخ سيكولوجي لمراحل التأمل الذي يكشف عبره عن هذه العلاقة المنطقية للذات المتناهية؛ وهو يعرض هذا في أعماله الأكثر شهرة. في *Characteristics of the Present Age* (1806)، يطرح تاريخا كليا، يبدأ من المرحلة «الأركدية» الخاصة «بالعقل الغريزي»، ويمر «بالشرورية الكاملة» الخاصة «بالدولة المؤسسة على الحاجات» *(Nothstaat)*، وانتهاء بالمرحلة «الإيليسية» الخاصة «بالعقل الفني». تحت تأثير شلنج، يناط بالاستاطيقي دور حاسم في مواءمة نقيضات الـ *Wissenschaftslehre.* غير أن الدين في أعمال أخرى يقوم بدور أكثر أهمية من الفن. وفق *The Way to Blessed Life* يتشظى الوعي إلى تنوع لامتناه من الأشكال الفردية. غير أن عالم الظواهر هذا وعلاقته بالمطلق إنما يعد تأملا بشريا يمر بخمس مراحل تاريخية: (1) اعتبار الظواهر الامبيريقية الواقع الوحيد؛ (2) اعتبار الواقع النهائي قانونا يحكم مجتمع أفراد أحرار مستقلين متساويي الحقوق؛ (3) تكريس الحياة الأخلاقية البطولية لتحقيق المشيئة الإلهية، أفكار الفن المؤسِّس، السياسة، والدين؛ (4) الانسحاب الديني من السلوك البطولي شطر التسليم بالحياة الدنيا بوصفها تجليا للألوهية؛ (5) فهم فلسفي واضح لخطة الوجود ووحدة كل الناس في مثقفين أحرار غايتهم واحدة: «الدين دون العلم مجرد إيمان رغم أنه إيمان لا يتزعزع؛ العلم يبطل كل إيمان ويجعله تبصرا». في المرحلة الأخيرة يتم بمعنى ما إرجاع الوجود المطلق إلى طهرانيته الأصلية.

لفكر فيخته المبكر تأثير قوي على الفلاسفة الأصغر سنا، خصوصا شلنج وهيجل: فمثلا، نهج هيجل الفلسفي، وعمله *Phenomenology of the Spirit* تتويج لموروث تمثله تواريخ فيخته الفلسفية. أيضا أثر فيخته في الأعمال الأدبية التي أنجزها رومانسيون من أمثال نوفاليس وفي مفهومهم للسخرية: يقول شلنج إن «التيارات الأعظم في هذا العصر هي الثورة الفرنسية، كتاب فيخته *Wissenschaftslehre*، وكتاب جوته Wilhelm Meister".

م.جي.آي.

*الكانتية.

R. Adamson, *Fichte* (Edinburgh, 1881).

F, Copleston, *A History of Philosophy*, vii: *Modern Philosophy*, pt. 1: Fichte to Hegel (Westminister, Md, 1963).

D. Henrich, *Fichte's Original Insight*, in D.E. Christensen (ed.), *Contemporary German Philosophy*, i (University Park, Penn., 1982).

X. Leon, *Fichte et son temps*, 3 vols. (Paris, 1916-28).

E. Tugendhat, *Self-consciousness and Self-determination*

(Cambridge, Mass., 1986).

* **فيشينو، مارسيليو (1433-99).** فيلسوف إيطالي ترجم كل محاورات أفلاطون إلى اللاتينية، فضلا عن بعض الأعمال التي تعزى إلى فلاسفة الأفلاطونية الجديدة، بحيث أصبحت المجموعة الكاملة في متناول علماء الغرب لأول مرة. أيضا كتب شروحا على العديد من المحاورات، أشهرها شروحه لمحاورة *Symposium* (1469)، حيث عرض نظريته المؤثرة في الحب الأفلاطوني بوصفه افتتانا ينتقل من المستوى المادي إلى المستوى الروحي، ويفضي في النهاية إلى حب الله. بعيد تنصيبه كاهنا عام 1473، أكمل كتابه *Theologia Platonica*، حيث بيّن أن التدليل العقلاني على الإيمان المسيحي في خلود الروح الشخصي موجود في تعاليم الأفلاطونيين. أيضا جادل بأن *الأفلاطونية، خلافا *للأرسطية، تتسق أساس مع المسيحية وطالب بأن تتنزل موضعا مركزيا في المنهج الدراسي الفلسفي.

جي.أي.ك.

*الجديدة - الأفلاطونية.

G.C. Garfagnini (ed.), *Marsilio Ficino e il ritorno di Platone: Stud e document*, 2 vols. (Flirance, 1986).

* **فيينا، حلقة** (Wiener Kreis). جماعة كانت أعمالها حاسمة لتطور *الوضعية المنطقية. نتجت الحلقة عن نقاشات بدأت عام 1907 بين أوتو نيوراث، عالم اجتماع، هانز هان، عالم رياضيات، وفيليب فرانك، عالم فيزياء. معظم أعضاء الحلقة، مثل مؤسسيها، تلقوا تدريبا علميا ورياضيا لا يستهان به. ازدهرت الحلقة تحت قيادة مورتز شلك، الذي شغل منصب كرسي ماخ في جامعة فينا عام 1922. غير أن ظهور النازية في الثلاثينيات أدى إلى شتات عناصر الحلقة، الذين كان كثير منهم يهودا، ماركسيين، أو الاثنين معا. في عام 1931 غادر هربت فيجل، فوصل في النهاية إلى جامعة منسوتا، حيث ساعد في تشكيل برنامج لفلسفة للعلم. أما ردولف كارناب، الذي جاء إلى فينا عام 1926، فقد غادرها عام 1931. تعين في جامعة شيكاغو عام 1936، العام الذي اغتيل فيه شلك في فينا في مدخل الجامعة. في عام 1938. تم حل آخر تنظيمات الحلقة في فينا، حيث ذهب فريدريك وايزمان إلى أكسفوردج، وكرت جودل إلى برنستون.

أثرت أعمال تارسكي في علم دلالة اللغة المنطقية ومحاولات بوبر تفسير الفرق بين العلم الحقيقي والعلم الزائف كثيرا في الحلقة. وكذا شأن أعمال فتجنشتين. كان كتابه *Tractatus* يقرأ بصوت عال ويدرس سطرا سطرا من قبل أعضاء الحلقة، الذين لم تتح فرصة لقائه من عام 1927 حتى بداية الثلاثينيات إلا لقليل منهم - بأعداد متضائلة، وتشكيلات متنوعة ودرجات مختلفة من الارتياح. عن هذه النقاشات نتجت صياغة قوية *لمبدأ التحقق، الذي يقر أن مغزى الجمل غير التحليلية إنما يرتهن بإمكان اختبارها، والمنطوقات التي ليست تحليلية ولا قابلة امبيريقيا للاختبار لا معنى لها. ثمة صياغات مختلفة لهذا المبدأ يميز بينها قوة شروطها فيما يتعلق بالقابلية للاختبار.

يوظف التفلسف في حلقة فينا الآلية المنطقية التي استحدثها فريجه، رسل، ووايتهد (بفترة طويلة قبل رواجها) وأساليب صورية في علم الدلالة والاستدلال الاستقرائي، التي استحدث كثير منها أو أثري من قبل أعضائها. طبقت تلك الأدوات على مسائل فلسفية تقليدية تتعلق بطبيعة المعرفة وإمكانها. جاءت أمثلة المعرفة الأساسية التي حثت الحلقة الفالسفة على دراستها من العلوم الدقيقة، التي يفترض أنها نماذج للبحث المجرى على نحو مناسب، والذي يتوجب أن تبسط معاييره على العلوم الإنسانية. لقد ساعد هذا، فضلا عن صورانيتها كثيرة المطالب، على جعل فلسفة حلقة فينا أقل رواجا بين الأكاديميين الذين اعتبروا عملهم أكثر إنسانية. وكذا فعلت حملة الحلقة المضادة «للميتافيزيقا»، الاسم القدحي الذي وصفت به الخطاب الذي يروم إصدار مزاعم أساسية غير قابلة للاختبار الامبيريقي الصارم ولا التحليل الصوري المحكم. لقد أساء للمثقفين وصم الكلمات التي دافعوا عنها (واقتاتوا عليها) بأنها ميتافيزيقا.

آخرون لم يكونوا سعداء لأسباب سياسية يتوجب حملها محمل الجد من قبل كل معني بتاريخ الفلسفة التحليلية. كان هناك جمع من الفلاسفة الألمان - منهم هيدجر - يروجون لفكرة أن الألمان الخلّص وحدهم القادرون على فهم التاريخ والثقافة الألمانية، وأنه يتوجب ألا يسمح لغيرهم بتدريسها. هتلر (الذي حظي بدعم أشخاص ليسوا أقل قدرا من عالم الفيزياء الحائز على جائزة نوبل فيليب لينارد)، نذر نفسه لإنقاذ الشباب الألماني من العلم غير الألماني، بما فيه النسبية وفيزياء الكم. اشتمل الخطاب الذي استخدم في تبرير مثل هذه المواقف على بعض أهداف حرب الحلقة ضد الميتافيزيقا. «الدموع تجري... سوف تتقيأ إذا لم يضطر المرء للضحك... خلف كل ذلك يقف هتلر... هاهو الله يأتي، والدين.... والحقائق الموروثة، والشعب الألماني، وما تحتاجه لطعن اشتراكي يهودي...بين

الأضلاع.... أواه ياكارناب....أواه أيها العالم». كان ذلك نيوراث عام 1932 (اقتبست في كتاب جاليسون، "Aufbau/Bauhaus". 742")، يصف الظروف التي واجهت حلقة فينا ووضعيين آخرين حين شرعوا في تطوير مناهج صورية في الفلسفة وترويجها، بحيث أعدوا جدول أعمال فلسفة العلم في القرن العشرين، وساعدوا في استحداث *الفلسفة التحليلية.

جي.ب.ب.

Rudolf Carnap, "Intellectual Autobiography", in Paul Arthur Schilipp (ed.), *The Philosophy of Rudolf Carnap* (La Salle, Ill., 1963).

J. Alberto Coffa, *The Semantic Tradition from Kant to Carnap: To the Vienna Station* (Cmbridge, 1991).

Peter Gallison, 'Aufau/Bauhaus: Logical Positivism and Architectural Modernism", *Critical Inquiry* (1990).

* **فيكو، جيمباتستا (1668–1744).** يمكن أن نجادل بأنه أهم فيلسوف إيطالي. كان أستاذ الخطابة في جامعة مدينته نابولي منذ عام 1699. يتأسس فكره على مبدأ أن «الحقيقي (*verum*)والمصنّع (*fatum*) قابل للتحويل» ولذا فإننا لا نعرف يقينا سوى ما قمنا بصنعه. ليس بمقدور العلوم الطبيعية أن تفضي إلا إلى مقاربات لحقيقة مؤسسة على محاولاتنا محاكاة الطبيعة في التجارب، بينما لا تستطيع العلوم الإنسانية توفر معرفة دقيقة لأن المجتمعات من خلقنا. استخدم فيكو هذا المبدأ في كتابه (1725) *The New Science* لتطوير فلسفة كاملة في التاريخ استبقت الكثير من مذاهب القرن التاسع عشر *التاريخانية. جادل بأن التغير التاريخي يناظر انتقال الفرد من مرحلة الميلاد إلى النضج ثم الموت، بحيث يتبع التاريخ نمطا تعاقبيا من *corsi* و *ricorsi* ترتبط فيه كل التطورات اللغوية، الثقافية، الفكرية، السياسية، والاقتصادية. يتوجب فهم مجتمعات الماضي عبر نفسها، ورؤية التغير الاجتماعي بوصفه نتاجا غير مقصود لكنه مفيد للحاجات والعقل والمصالح المطورة عند أفراد أنويين أساسا.

ر.ب.ب.

L. Pompa, *Vivo* (Cambridge, 1975).

* **فيلد، هارتري ه. (1946–).** فيلسوف لغة و*رياضيات أمريكي. أثر أساسا عبر فلسفته الخيالية في الرياضيات ـ برنامج فيلد. يجادل كواين وبتنام أنه على اعتبار أنه لا سبيل للاستغناء عن الرياضيات في تشكيل النظريات العلمية، فإن أي شاهد على صحة النظرية العلمية شاهد على صحة النظرية الرياضية التي تشكل جزأها الأساسي. يروم برنامج فيلد تقويض هذه المحاجة عبر خطوتين. أولا، يزعم أنه بالمقدور إعادة كتابة أية نظرية علمية اسميا، بحيث تحرر من الالتزام بأية كينونات رياضية. ثانيا، ينشد فيلد تفسير النفع البادي للصياغات الرياضية للنظريات العلمية بتبيان أن الصياغات الرياضية مفضلة لأنها تفضي إلى إثباتات أقصر لنتائج اسمية، وأنه بالمقدور الوصول إلى تلك النتائج عبر مقدمات اسمية ملتوية طويلة.

أي.د.كيو.

H.H. Field, *Realism, Mathematics and Modality* (Oxford, 1989).

* **فيلون.** يسمى فيلون جوديوس أو فيلون الأسكندرية (نحو 20 ق.م. ـ 50 ب.م.). أبرز الفلاسفة اليهود في العصر الهلينيستي، وهو قائد الطائفة اليهودية في الأسكندرية. دافع عن أشياع دينه في سفارة لكاليجولا وعبر مواعظ خطابية مركبة. حواشيه اليونانية الكوزمولوبوتينية، على إنجيل ستيوجنت، التي غالبا ما تكون ملحمية، تجمع بين القيم والأفكار الأفلاطونية والرواقية واليهودية، بحيث تطرح أساسا لعلماء اللاهوت المسيحيين، وبعد ذلك المسلمين واليهود، العقلانيين، رغم أن تأثيره على اليهود والمسلمين كان غير مباشر إلى حد كبير. فكرته بأن اللوغوس أو كلمة الرب تتوسط مطلقيته في الخلق عبر الإفصاح عن الحكمة الإلهية في الطبيعة والذكاء البشري، ومفهومه في الفلسفة بوصفها خادمة (*ancilla*) للاهوت، تعدان أساسيتين للنظريات الوسيطة. تشكل الفلسفة بدورها الذي يبدو فرعيا كل الثقافات الموحدة الثلاثة.

ل.إي.ج.

Philo, Works, ed. And tr. F.H. Golson, 10 vols., Loeb Classical Library (Cambridge, Mass., 1929-53),

مع مجلدين إضافيين لترجمة رالف ماركوس الإنجليزية للأعمال التي احتفظ بها باللغة الأرامية.

H.A. Wolfson, *Phil: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam* (Cambridge, Mass., 1962).

* **فيلون (الديالكتيكي) (يوناني، بين القرنين الرابع والثالث ق.م.).** في مقابل *الحجة الرئيسة، يقر فيلون أن «مجرد ملاءمة الموضوع» تكفل اقتدار الشيء على الحدوث. هذا يعني عنده أن الأشياء قادرة على الحدوث «حتى لو حالت ظروف خارجية دون ذلك». هكذا يكون الكلب قادرا على أن يحترق في عرض الأطلنطي. استحدث فيلون «الاستلزام المادي». تستلزم القضية عنده قضية أخرى إذا وفقط إذا كانت الأولى باطلة أو الأخيرة صادقة. وعلى وجه الخصوص، يقر أن القضية الشرطية «إذا كان الوقت نهارا، فهو ليل»

صادقة، وأن البرهان «إنه نهار، ولذا فإنه ليل» برهان سليم، طيلة الليل، لكنه لا يكون سليما إطلاقا بالنهار.

ن.سي.د.

Gabriele Giannantoni (ed.), *Socratis et Socraticorum Reliquiae* (Naples, 1990), i. 414-37 (\ Elenchos, vol. XVIII*).

*** فيليبونوس، جون (نحو 490–570 ق.م.).** من الإسكندرية، عارض نظرية العلم التي يقول بها أرسطو، مدافعا عن التعليم المسيحي الذي يقر أن للعالم بداية. جادل على النحو التالي. دون بداية، محتم أن يكون مر على العالم عدد لامتناه من السنين؛ ولكن كيف يصدق أنه بنهاية العام القادم يكون قد مر عليه عدد أكبر من السنين؟ كيف يمكن أن يضاف إلى اللامتناهي؟ هاجم أيضا ديناميكا أرسطو، منكرا (كما فعل جاليليو من بعده) أن السرعة في الفراغ محتم أن تكون لامتناهية. أنكر أيضا أن يستمر السهم المطلق في حركته لأن الهواء يدفعه من خلفه ـ لو صح هذا، فلماذا لا ندفع السهام بنفخ الكير؟ مقترحا عوضا عن ذلك أن ثمة قوة أو دفعا ينتقل إلى السهم من قبل مطلقه.

ت.ب.

R. Sorabji (ed.), *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science* (London, 1987).

*** فينس، جون (1940–).** تأثرت فلسفة القانون بهجومه على التعارض التقليدي بين *القانون الطبيعي و*الوضعية القانونية.

مدرس فلسفة التشريع في أكسفورد منذ عام 1967، أستاذ القانون والفلسفة القانونية في جامعة أكسفورد منذ عام 1989، كتب رسالة الدكتوراه في فكرة القوة التشريعية، وقد أشرف عليها ه.ل.أي. هير، الذي أعد *Natural Law and Natural Rights* عام 1980 لسلسلة قانون كلارندون. يجادل فينس في رسالته بأنه ليس بمقدور النظرية الاجتماعية أن تكون خلوا من القيم، والأخلاق الهيومية، خلافا للأخلاق التومية (لا المدرسية الجديدة الأصيلة)، ترتكب الأغلوطة الطبائعية. يؤسس فينس نظريته القانونية والسياسية الأرسطية على مبادئ العقل العملي ومبادئ المعقولية العملية المنهجية (الأخلاق) التي يدافع عنها بطريقة ديالكتيكية. في عام 1983 أصدر كتاب *Fundamentals of Ethics*، وبعد ذلك بأربع سنوات صدر له *Nuclear Deterrence, Morality of Ethics*؛ (من بين الذين اشتركوا معه في تأليف هذا الكتاب، جرمان جرايسز الذي يركن فينيس صراحة إلى أعمال الفلسفية)؛ فضلا عن Moral Absolutes عام 1991.

ر.ب.ج

*القانون، فلسفة.

*** فينومينا ونيومينا.** يعني هذا اللفظان حرفيا «الأشياء التي تظهر» و«الأشياء التي يفكر فيها». الأفكار والمثل الأفلاطونية نيومينا، والفينومينا أشياء تعرض نفسها للإحساسات. في استعارة أفلاطون الخاصة بالخط المنقسم (*Republic*, bk. 6)، كل ما يقع أعلى الخط المقسم نيوميناني، وكل ما يقع تحته فينوميناني. في *Republic* (517b) يعقد التمييز بين ما يكشف عنه للبصر وذلك القابل للفهم؛ في 524 c يقوم التقابل بين الألفاظ المتسقة مع النيومينا والفيومينا. تشكل هذه المثنوية الخاصية الفارقة لثنائية أفلاطون؛ كون النيومينا والعالم النيوميناني مواضيع المعرفة العليا، الحقائق، والقيم، إنما يشكل تركة أفلاطون الأساسية في الفلسفة.

يتناول كانت هذه المثنوية في «أطروحته الأولى» (1770)، *On the Form and Principles of the Sensible Intelligible World.* عامل النيومينا القابل للفهم إنما يعرف عبر العقل، الذي يهبنا معرفة الأشياء كما هي. الأشياء في العالم الحسي (الفينومينا) إنما تعرف عبر أدواتنا الحسية ولا تعرف إلا كما تبدو. أما معرفة بالنيومينا فتتطلب أن نقوم بعملية تجريد من المفاهيم الحسية من قبيل المكان والزمان بحيث نستبعدها.

يسمي كانت تحديد النيومينا والفيونيمنا «أكثر مشاريع البحث نبلا»، لكنه ينكر في *Critique of Pure Reason* أن تكون النيومينا بوصفها موضوعا للعقل الخالص موضوعا للمعرفة، كون العقل الخالص لا يهب معرفة إلا بخصوص مواضيع الحدس الحسي (الفينومينا). النيومينا «بالمعنى السلبي» مواضيع ليست لدينا عنها أحداس حسية ومن ثم فإننا نجهلها تماما؛ هذه هي الأشياء في ذاتها. يتم تصور النيومينا «بالمعنى الإيجابي» (مثال الروح والله) بوصفها مواضيع للحدس الذهني، وهذا ضرب من المعرفة يعوزه البشر. على ذلك فإن مفاهيم النيومينا والعالم القابل للفهم عند أفلاطون وكانت تعد أساسية نسبة إلى النظرية الأخلاقية.

ل.و.ب.

I. Kant, *On the Forms and Principles of the Intelligible and Sensibile World* (1770), in *Kant's Latine Writings* ed. L.W. Beck, 2nd edn. (New York, 1992).

Critique of Pure Reaso, 2nd edn. (1787), A 236/B 295-A 260/B 315.

*** الفينومينولوجيا.** إحدى أهم الحركات الفلسفية في القرن العشرين. أسسها ادموند هوسرل في بداية القرن ولها أتباع كثيرون حتى الوقت الراهن، منهم

مورتس جيجر، الكسندر بفيندر، ماكس شلر، أوسكار بيكر. وبطبيعة الحال، طرأت عليها حالات تغيير وتشذيب وتحول كثيرة. في أصلها كانت نظرية في *المعرفة، وبعد عام 1913 أصبحت شكلا من أشكال *المثالية.

تميز الفينومينولوجيا تمييزا حاسما بين الخصائص الإدراكية من جانب والخصائص المجردة من آخر. اعتبر كرتي بلياردو، س وص. نقول إن لون س الأبيض، الذي يمكن أن نراه بأعيننا، يتموضع في المكان الذي تشغله س، ولون ص الأبيض يتموضع في المكان الذي تشغله ص. فضلا عن ذلك، نقر أن لون س لا يتماهى مع لون ص، كون س وص يشغلان مكانين مختلفين. ذات ظل اللون ينقسم وفق هذا التحليل إليعدد حالات اللون الموجودة لذلك الظل تتساوى مع عدد الأشياء المفردة ذات ظل اللون هذا.

غير أن كل هذه الحالات لا تعدو أن تكون حالات ظل اللون نفسه. لذا يوجد أيضا وفق الفينومينولوجيا ظل اللون المجرد الذي تعد تلك الحالات حالات له. دعونا نسم هذا اللون المجرد «البياض الكلي». تقر الفينومينولوجيا أنه لا يوجد فحسب إدراك حسي مباشر لحالات البياض، بل يوجد أيضا نوع من الإدراك المباشر للبياض الكلي. يسمى هذا الإدراك الحسي «حدس تصويري». عبر هذا النوع من الإحساس نحصل على معرفة بالجوانب الأساسية للعالم. أشياع هذا المذهب يسمون مثل هذه الكليات *جواهر.

يمكن للجوهر بكليته أن يعرض للعقل عبر فعل ذهني حدسي. غير أنه يستحيل على المواضيع الحسية أن تعرض على هذا النحو. وفق مذهب أشياع الفينومينولوجيا لا يتسنى لنا أن ندرك حسيا إلا جوانب هذه المواضيع. هذا هو أحد الفروق الأساسية بين الجواهر وبعض الأشياء المفردة. ولكن ما الذي يعنيه إدراك مجرد جوانب إحدى كرات البليارد؟ يبدو أن ثمة مفهومين للجانب يوظفان هنا. أولا يجب أن نميز بين حالة كون كرة البليارد س، التي هي جزء من س، والإحساسات اللونية المختلفة التي نختبرها حين ننظر إلى س. افترض مثلا أن س مضاءة من وجه واحد، بحيث يوجد وجهها الآخر في الظل. رغم أن الكرة ملونة بشكل منظومي، فإن إحساسنا اللوني بها ليس أبيض على نحو منظومي. إن أحد وجهيها أكثر عتمة من الآخر، وإذا وضعنا على أعيننا نظارات ملونة، لن يكون إحساسنا اللوني أبيض إطلاقا. أحيانا ما يقره أشياع الفينومينولوجيا حين يتحدثون عن الإدراك الحسي عبر الجوانب هو أن حالات خاصية الموضوع المدرك، لونه وشكله، لا تبدو لنا إلا عبر التنويعات المنظورية لإحساسنا اللوني والتنويعات الخاصة بإحساسنا بالشكل.

ثانيا، وعلى نحو أوضح، لا يتسنى إدراك المواضيع الإدراكية المكانية إلا من وجهة بعينها. حين ننظر إلى كرة البليارد س، أحد وجهيها فحسب يكون قبالتنا، فلا نستطيع رؤية الآخر. بهذا المعنى لا نستطيع أن ندرك، من وجهة معطاة، سوى «جانب» مكاني منها. يتضح أن مفهوم الجانب هذا يختلف عن سابقه.

هكذا تقر الفينومينولوجيا أن معرفتنا بالأشياء تنقسم إلى معرفة مباشرة وغير مباشرة، أي معرفة مباشرة ومعرفة عبر الجوانب. الجواهر (الخصائص الكلية) تعرف مباشرة، لكن مواضيعها الإدراكية إنما تعرف عبر جوانبها. غير أن هناك، فضلا عن الأشياء المدركة حسيا، أشياء ذهنية وأنفس. كيف تتم معرفتها؟ *الوعي عندهم مثل الجواهر يعرف مباشرة. فعل الإبصار الذهني لكرة البليارد، الرغبة في أن تكون في فينيسيا ثانية، تذكر أنك تنزهت على شاطئ مانلي، كل ما يسمى بالأفعال الذهنية يعرض علينا دون جوانب. ثمة إذن فرق أساسي بين موضوعات العالم المدرك الخارجي وموضوعات الوعي. الأولى لا تعطى لنا كلية عبر فعل ذهني مفرد يقوم به الإدراك الحسي، بينما تعطى الأخرى حين نتعهدها. غير أن النفس، المفرد الذهني الذي تصدر عنه كل الأفعال الذهنية، لا تعرض لنا إلا بشكل غير مباشر، مثلها مثل الموضوع المدرك حسا. هكذا ينقسم مجال الأشياء المفردة إلى جزء جوهري هو الوعي، وآخر متسام، مواضيع الإدراك الحسي. هذا يجعل الوعي شيئا خاصا لأن ما ندركه حقيقة إدراكا مباشرا الوعي وحده. غير أن بعض أنصار الفينومينولوجيا يذهبون إلى حد القول بأن الوعي يحتاز على نوع من الوجود مختلف تماما عن سائر الأشياء وهذا زعم يقوم بدور مهم في *الوجودية.

حتى الآن قمنا بمعاينة الفينومينولوجيا بوصفها نظرية في المعرفة، لكنها لا تعد في الغالب رؤية فلسفية في الإشكاليات الابستمولوجية بل نهجا جديدا في ممارسة الفلسفة، ما يجعلنا نتحدث عن المنهج الفينومينولوجي. أحيانا نتحدث حتى عن علم الفينومينولوجيا الذي يزعم أنه له نهجه وموضوعه الخاصين به.

ما يعرف بالتأمل التصويري، التأمل في الجواهر وارتباطاتها، يشكل بالطبع لب الفينومينولوجيا . يتطلب

التأمل ردا تصويريا. عبر التأمل التصويري ينتقل انتباهنا من حالات بعينها لخاصية إلى الخاصية المجردة (الجوهر) نفسها. بعد حدوث هذه النقلة، «يرى» المرء الجوهر مباشرة بكليته. فضلا عن ذلك، عقب القيام برد رد تصويري، يحدس المرء أيضا ارتباطات بين الجواهر. قد يحدس مثلا أن جواهر الأنا والكائن المكاني تكشف أن الأول لا يستطيع إدراك الثاني حسيا إلا عبر منظور مكاني. الفينومينولوجيا وفق هذا تبحث في بنى مشكلة من قبل الجواهر.

المعرفة المكتسبة من دراسة العلاقات القائمة بين الجواهر، وفق رؤية معظم أشياع الفينومينولوجيا، ليست امبيريقية. مثلا ذلك التبصر الذي ذكرناه لتونا، أن الأنا لا تستطيع إدراك الكائن المكاني إلا عبر منظور، يتم تجميعه من ارتباط جوهر الانا بجوهر مكاني. إنه لا يشتق استقرائيا من حالات مفردة. إننا نركن إلى الاستقراء إذا خلصنا إلى أن كل الحوت حيوانات ثديية من ملاحظات متكررة لأفراد هذا النوع. غير أن الحقائق الفينومينولوجية لا تعد فحسب غير امبيريقية بهذا المعنى بل ضرورية أيضا. قد يتضح أن القانون الاستقرائي الخاص بالحوت باطل باكتشاف حوت ليس حيوانا ثدييا بل سمكة. لكن هذا ليس واردا في حالة الحقائق الفينومينولوجية الخاصة بارتباط جوهر الأنا وجوهر الأشياء المكانية الملاحظة. وعلى اعتبار أن الحقائق الفينومينولوجية تعد ضرورية وغير امبيريقية، فإنه يقال إنها صادقة قبليا.

ثمة جوانب أخرى في النهج الفينومينولوجي. هناك الرد الفينومينولوجي. يبدو أن هناك جانبين لهذا الرد. أولا، ثمة وصفة عامة توجب النظر إلى الأشياء دون محاباة، الذهاب إلى الأشياء نفسها، والتخلي عن التخمين النظري، الخ. ثانيا، ثمة جانب أكثر تعلقا بالرد الفينومينولوجي. إنه يتشكل في الخطوة الأولى من *«وضع العالم الموضوعي بين أقواس». يركن أشياع الفينومينولوجيا في هذا إلى مبدأ دافع عنه الفيلسوف البولندي تواردوسكي، الذي كان مثل هوسرل تلميذا لبرنتانو. يميز تواردسكي بين فعل العرض الفردي ومحتواه وموضوعه. هب أنه عرضت علينا كرة بليارد. سوف يحدث إذن فعل عرض ذهني بعينه يحتاز على محتوى متفرد هو خاصية للفعل الذهني. لهذا المحتوى موضوع هو كرة البليارد تلك. يقر مبدأ تواردوسكي أن لكل فعل موضوعا، حتى الأفعال التي تقصد أشياء لا وجود لها. إذا هلوس المرء بخفاش بولكا ضخم، فإن لفعل رؤيته موضوعا، رغم أن هذا الموضوع لا وجود له. وبوجه عام، يصر تواردوسكي (خلافا لبولزانو مثلا) على أنه يتوجب علينا أن نميز بين السؤال ما إذا كان الفعل الذهني يحتاز على موضوع والسؤال ما إذا كان موضوعه موجودا. بعض الأفعال الذهنية تحتاز على مواضيع لا وجود لها. الرد الفينومينولوجي إذن نهج في الكشف عن جواهر مواضيع أفعالنا الذهنية بصرف النظر عن وجودها الواقعي، بل بصرفه عما إذا كان هناك واقع غير ذهني.

يوجهنا الرد الفينومينولوجي إلى دراسة مواضيع الأفعال الذهنية كما هي على وجه الضبط، بصرف النظر عن وجودها. لكن هذا عند بعض أشياع الفينومينولوجيا مجرد خطوة أولى. إنهم يتبنون وصفة أكثر تطرفا تقر وجوب التخلي في النهاية عن «العالم الخارجي» والتركيز على الوعي. وفق إحدى تصورات هوسرل المتأخرة لطبيعة الفينومينولوجيا، يقوم هذا التركيز القصري للفينومينولوجيا بتمييز الفينومينولوجيا عن العلوم الطبيعية. للفينومينولوجيا إذن نهجها الخاص، التأمل في جواهر الأفعال الذهنية، وموضوعها الخاص، الوعي. وفق هذا، فإن الفينومينولوجيا هي دراسة جوهر الوعي. الفحوى المثالي لهذا المذهب واضح.

ر.ج.

بالنسبة لنظرية هوسرل في الفينومينولوجيا، انظر كتابه:

Ideas: *General Introduction to Pure Phenomenology*, tr. W.R. Boyce Gibson (London, 1931).

انظر أيضا مقالته:

"Phenomenology", tr. C.V. Solomon, in *Encyclopedia Britannica*, 14th edn. (Chicago, 1947), and Cartesian Meditations tr. Dorian Cairns (The Hague, 1960).

ثمة وصف لحركة الفينومينولوجيا عند:

Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*, 2 vols. (The Hague, 1960).

* **الفينومينولوجية (الظاهراتية).** المذهب الذي يقر أن المواضيع المادية قابلة للرد للخبرات الحسية، أو أن إقرارات الموضوعات المادية يمكن تحليلها عبر إقرارات ظاهراتية تصف الخبرة الحسية. حاول أبرز أشياع هذا المذهب في القرن العشرين، أي.جي. أير وسي.آي. لويس، كل بطريقته، تبيان كيف أن إقرار الموضوع المادي لا يتضمن ركونا إلى أي شيء باستثناء *المحتوى الحسي أو *المعطيات الحسية، أو *الخبرة الحسية بوجه عام. اعتبر: (1) كرة الثلج هذه بيضاء. (2) ثمة محتوى حسي أبيض. هل تحتاز 1 تحليلا عبر 2؟ إذا كان ذلك كذلك، يتوجب على 1 أن تستلزم 2،

لكنها لا تستلزمها. أيضا فإنه لا جدوى من افتراض أن المرء ينظر إلى كرة الثلج ولا شيء سواها، أو إغفال خبرة أي شخص آخر، الخ. يثير هذا الأمر الأخير صعوبة خاصة إذا رغبنا في تشكيل الأنفس من محتوى حسي. دعونا نغض الطرف عن هذا ونعتبر (3) الضوء المسلط على هذا أحمر. وصل 1 مع 3 صحبة افتراضات من القبيل المشار إليه سوف تستلزم نقيض 2، الأمرالذي يحول دون استلزامها إياها. سوف يصعب إذن تصور أي محتوى حسي مستلزم وجوده من قبل أية حقيقة مادية بعينها، حتى لو كانت حقيقة بسيطة وملاحظية على طريقة تلك التي تقرها 1، حتى حال إضافتها لافتراضات مشابهة لتلك التي سلف ذكرها (تستبعد 3). (انظر مقالة ر.م. تشزم "The Problem of Empiricism".)

محتم أيضا على أشياع الفينومينولوجية اللجوء ليس فحسب إلى الظواهر الفعلية بل حتى مجرد الظواهر الممكنة، الخبرات الممكنة. إن حبة رمل بعينها قد لا ترتبط إطلاقا بأية ظاهرة فعلية، فقد لا يدركها أحد. وبالطبع لا سبيل لعزل الحقيقة المفردة الخاصة بوجود كرة ثلج أمامي، عبر *شرط افتراضي واحد يقر أنني لو فتحت عيني لحصلت على خبرة بصرية بالبياض والدائرية. باستمرار ثمة ظروف كثيرة ومتنوعة تضمن في غياب الثلج صدق الشرط الافتراضي. لكن مفاد الفكرة قد يكون التالي: إذا اعتبرنا مسارات الأحداث الممكنة المفتوحة أمامي الآن والنتائج الخبراتية المتوقفة عليها، يمكن لبعض عناصر فئة الاشتراطات الافتراضية اللامتناهية تحديد الحقيقة المفردة المتعلقة بوجود كرة ثلج. إذا صح هذا، فإننا نستطيع إقرار أن وجود كرة ثلج أمامي يتكافأ مع صدق وصل فئة الاشتراطات الافتراضية.

غير أن إقحام مثل هذه الظواهر الممكنة يعقد المسألة، لأنه يتوجب على الإمكانات المعنية أن تكون «فعلية» وليست مجرد منطقية. لكن الإمكانات الفعلية مؤسسة ظروف واقعية. فما الذي يمكن أن يشكل أساسا أو قاعدة لظروف نصير المذهب الفعلية التي يتوجب تحديد الظواهر الممكنة وفقها؟ ما الذي يمكن له ضمان أنني سوف أختبر محتوى حسيا لشيء أبيض لو أنني سلكت على نحو بعينه؟ يفترض أن الضامن هو أنا وخصائصي (بصرف النظر ما إذا كنت قابلا للرد كما عند *الأحدية المحايدة، أو باقيا على حالي كما عند *المثالية الذاتية التي يقول بها باركلي.) إذا كان ذلك كذلك، فإن حقيقة وجود ورقة بيضاء أمامي تتنزل نسبة لي منزلة تشبه تلك التي تتنزلها مرونة شريط المطاط نسبة إليه.

ثمة إشكالية أساسية تواجه مثل هذه الفينومينولوجية تنشأ عن النسبية الإدراكية: الورقة البيضاء تبدو بيضاء في الضوء الأبيض، وحمراء في اللون الأحمر. أي مسار خبراتي ممكن ناتج عن مسار أحداث ممكن سوف يحدد فرضا ما يحيط بنا: سوف يحدد مثلا أنه إما أن توجد ورقة بيضاء في ضوء أحمر أو ورقة حمراء في ضوء أبيض، أو ما شابه ذلك. لسبب كهذا، فضلا عن أسباب أخرى، أصبح دعاة الفيونومولجية اليوم قلة.

إي.س.

*الإدراك الحسي؛ التمثيلية، النظرية، في الإدراك الحسي.

A.J. Ayer, *Llanguage, Ttruth and LOGIC* (nnEW Yoork, 1952).

R.M. Chiholm, "The Problem of Empiricism", *Journal of Philsophy* (1948).

R. Firth, adical Empiricim and Perceptual Reelativity", *Philosophical Reeview* (1950).

R. Fumerton, *Metaphysical and Epistemological Problems of Perception* (incoln, Nebr., 1985).

C.I. Lewis, *An Analysis of Knowledge and Valuation* (La Salle, III., 1946).

*** فيهنجرز، هانز (1852–1933).** فيلسوف ألماني كتب كتابا من دراساته لكانت ونيتشه عنوانه *Die Philosophie des Alos* (Philosophy of As If, tr. London, 1924). الإحساسات والمشاعر حقيقية، لكن سائر المعرفة البشرية «قصص خيالية» مبررة براجماتيا. قوانين المنطق نتاجات خيال أثبتت قيمتها التي لا غنى عنها ولذا اعتبرت حقائق لا سبيل لدحضها. بالنسبة للمذهب الديني أو الميتافيزيقي، يجب ألا نسأل ما إذا كان صادقا بمعنى غير براجماتي ما (إذا أننا لا نستطيع اكتشاف هذا)، بل ما إذا كان السلوك كما لو كان صادقا سلوكا مفيدا. (مفهوم القصة الخيالية يختلف عن مفهوم كما لو أنه، فيما يسلم فيهنجر، باختلاف أنماط الصدق، مثال المنطقي، العلمي، الديني).

تشتمل النظرية على صعوبات مألوفة، رغم أنها قد تكون قابلة للحل. حين تقر النظرية أنه يتوجب علينا أن نسلك كما لو أن المذهب «صادق»، فإنها تفترض مفهوما للصدق قد لا يكون قابلا للاستبعاد. (إذا حللنا ورود كلمة «صادق» هذا في حدود براجماتية، سوف نقع في متراجعة لامتناهية: «سوف يتوجب علينا أن نسلك كما لو أنه يتوجب علينا أن نسلك كما لو أنه،

إلخ.). وفق ما تقر النظرية، المزاعم المتعلقة بنفع تبني المذاهب، بل النظرية نفسها، ليست سوى قصص خيالية مفيدة.

م.جي.آي.

*البراجماتية.

A. Seidel (ed.), *Die Philosophie des Als Ob und das Leben: Festschrift zu Hans Vaihngers 80 Geburts* (Berlin, 1932).

* **فيورباخ، لدفيج اندريس (1804–72).** فيلسوف ألماني، كان هيجيليا يساريا مبرزا. درس أصلا علم اللاهوت البروتستنتي في هايدلبرج، لكنه ما لبث أن انتقل إلى برلين حيث درس الفلسفة مع هيجل لمدة عامين. في عام 1830 صدر له كتاب *Thoughts on Death and Immortality* (tr. Berkeley, Calif., 1980) الذي يجادل فيه ضد الخلود الشخصي والتعالي، إن لم نقل ضد وجود اله. هكذا أصبح قائدا مبرزا للهيجيليين اليساريين أو الشبان. (ينزع الهيجليون اليمينيون أو الشيوخ إلى القول بالخلود والتعالي الإلهي). بيد أن ذلك أفقده منصبه في ارلانجن، وأنهى حياته الأكاديمية. انسحب من الحياة العامة إلى الخاصة، فلم يظهر إلا في مناسبة عامة واحدة، حين دعي لإلقاء محاضرة في هايدلبرج إبان التمرد الثوري عام 1848.

كانت شخصيته العامة حتى 1839 شخصية المبدع الهيجيلي مستقل التفكير، وكانت محاضراته في ارلانجن، عن المنطق وتاريخ الفلسفة، هيجيلية صرفة، غير أنه بظهور كتابه *Towards a Critique of Hegel's Philosophy* (1839) أصبح ناقدا لهيجل، قدر ما أصبح شارحا له. لقد رفض نزوع هيجل نحو التقليل من قيمة الواقع المحسوس في صالح الفكر المفهومي، فانتقد مثلا محاجته (في *Phenomenology of Spirit*) القائلة بأنه لا يمكن استخدام ألفاظ من قبيل «هذا» و«هنا» للإشارة إلى أفراد محسوسين، وزعمه (في *Science of Logic*) بأن الوجود يصبح عدما. «إن هيجل يبدأ من الوجود، أي من فكرة الوجود أو الوجود المجرد؛ فلماذا لا يتسنى لي البدء من الوجود نفسه، أي من الوجود الواقعي؟» وبينما يتفق مع هيجل على أن الإنسان قادر على الفكر المجرد، فإنه ينكر كون الفكر يشكل قدرة الإنسان المركزية ويؤكد أن «المفكر»، «الأنا»، وجود متجسد يشترط أساسا «أنت»: «لا تكمن الحقيقة إلا في توحيد «الأنا» مع «أنت»». (في مرحلة لاحقة اعتبر هذا متأصلا في الحقيقة البيولوجية المتعلقة بالتمايز الجنسي.)

يطرح فيورباخ *إنسية طبائعية. الفلسفة هي علم الواقع في حقيقته وعموميته. مجموع الواقع هو الطبيعة، والطبيعة لا تعرف إلا عبر الإدراك الحسي. لكن هذا لا يعني أنه يتوجب علينا التخلي عن الفلسفة في صالح علوم تخصصية من قبيل الفيزياء، الفسيولوجيا، وعلم النفس. إن هذه العلوم تقتصر بدورها على اعتبار جوانب مجردة من الكائن البشري الكامل. هكذا تحتاج الفلسفة إلى أن تصبح أنثروبولوجيا، علم الكائن الحي ككل. عند فيورباخ، كما عند هيجل، الإنسان مركز العالم: «لم يعد وجود الإنسان فرديا وذاتيا، بل كليا، فهو يحتاز على العالم بأسره موضعا لرغبته في المعرفة. الوجود الكوني وحده القادر على أن يجعل من الكون موضوعا له». في سنوات لاحقة، أصبحت فلسفته *مادية سيكولوجية، لخصها في مقولته المقفاة الشهيرة «الإنسان *(ist)* هو ما يأكل *(isst)*".

جادل هيجل بأن الفلسفة «التأملية» لا تختلف من حيث «المحتوى» عن الدين المسيحي، لكنها تعرض محتواها في شكل مفهومي عوضا عن الخيالات التصويرية. لقد اعتقد فيورباخ أن هذا يصدق على الفلسفة الهيجلية. «الروح المطلق» هي «الروح الراحلة» في علم اللاهوت، شبح يظل يطارد الفلسفة الهيجلية». مادية فيورباخ الدنيوية الجديدة معادية للدين قدر ما هي معادية للهيجلية. هكذا يقر فيورباخ في أشهر أعماله، *The Essence of Christianity* (1841) الذي ترجمه جورج إليوت عام 1853، بتوجيه الأنثروبولوجيا ضد الدين. الراهن أن فحص الدين عنده مطلب أساسي لاكتشاف ماهية الإنسان. الأديان متعددة الآلهة، فيما يجادل، تعبر عن ارتهان الإنسان بالطبيعة وتقوم بتشخيص القوى الطبيعية. لكن *الله المسيحي هو في الحقيقة جوهر الإنسان نفسه، بعد أن تم تجريده من البشر الأفراد المتجسدين، وتمت موضعته وعبادته بوصفه كينونة مفارقة. إن الإنسان ليعزو إلى الله أسمى مشاعره وأفكاره وآماله. هكذا أصبحنا نؤمن بأن الله جبار، رحيم، وحنون. ما يعنيه هذا حقا أن القدرة الكلية، الرحمة، والحنان إلهية. أيضا فإن الاعتقاد في الخلود ليس سوى إسقاط لأفكارنا على عالم آخر. لكن هذا لا يستلزم أن الدين مجرد خطأ يؤسف له. لولا الدين لما أدرك الإنسان الطبيعة بوصفها منظومة موحدة ولما أدرك جوهره. (يتفق فيورباخ مع هيجل على أن التعليم يتضمن اغترابا). ولكن طالما أن ذلك قد أنجز، فإن الدين إنما يعوق التحقق الدنيوي للمثل التي يعترف بها عبر إسقاطها على الجنة. يتوجب علينا رأب الصدع بين الجنة والأرض، بحيث نستعيض عن حب الله بحب

الإنسان، وعن الإيمان بالله بالإيمان بالإنسان، كي نلحظ أن مصير الإنسان إنما يرتهن به وحده، لا بأي قوى فوق طبيعية، قبل أن نكرس طاقاتنا الجماعية للسعي المخلص شطر الرفاهة البشرية، لتحقيق جوهر الإنسان على الأرض. في عمل لاحق، *On the Essence of Faith in Luther's Sense* (1844; tr. New York, 1967)، يجادل فيورباخ بأن أنسنته لعلم اللاهوت متضمنة أصلا في البروتستنتية. إنه يقتبس زعم لوثر «لو جلس الله وحيدا في الجنة، كنتوء في جذع شجرة، لما كان إلها»، مضمنا أن الله لا يوجد إلا بقدر يكون موضوعا لإيماننا.

يختلف فيورباخ عن هيجل في أمرين عامين. أولا، يحاول هيجل، ويوفق إلى حد كبير، ليس في عرض فلسفة ضمن غيرها، بل الفلسفة الكلية، بحيث تدمج في كل مترابط ما هو حق في كل الفلسفات المعقولة. (ثمة روح توفيقة مماثلة نجدها عند جي.س. مل، في مقابل بنتام الأكثر استعدادا للنضال: يريد مل الجمع بين ما هو صحيح عند كل من بنتام وكولردج). فويرباخ، رغم كل مزاعمه بالكلية، أكثر شمولية: إنه يريد طرد «أشباح» اللاهوت والمثالية عوضا عن إثباتها. ثانيا، يدين هيجل مقترحات (وتنبؤات) تتعلق بالمستقبل. يتوجب على الفلاسفة على الأقل أن يقصروا أنفسهم على فهم الماضي والحاضر. أما فيورباخ فيقترح خططا تروم الإصلاح من شأن الفلسفة. *Provisional Theses for the Reformation of Philosophy* (1843) و *Principles of the Philosophy of the Future* (1843) ـ رغم أنه أخفق في تنفيذ الكثير منها. لقد كانت له آمال عريضة في مستقبل الإنسانية. تقويض البروتستانتية سوف يفسح المجال لدولة جمهورية ديمقراطية. مثل هيجل، اعتقد أن الدولة القومية تمثل الجماعة الإنسانية المثالية، ولم يكن يتعاطف مع أية منظمة سياسية أكبر منها. لكنه لم يبذل محاولة جادة في توفيق هذا مع توكيده على وحدة النوع البشري والحب الكلي.

غير أن بعضا من أفكاره الرئيسة موجودة أصلا عند هيجل، خصوصا في *Phenomenology of Spirit*. لقد كان هيجل على ألفة مع فكرة أن «الوعي الشقي» عند المسيحية الوسيطة تسقط جوهرها على كائن أخروي تحط من شأن نفسها أمامه، والفكرة التي تقر أن اللوثرية تنزع شطر أنسنة الدين. لقد عرف هيجل قدر ما عرف فيورباخ أن الشخص، أو «الأنا»، إنما يشترط «أنت» لدعم وعيه الذاتي وتوطيده. حتى في تلك الحالات التي أصبح نقده ـ لتناول هيجل لـ «هذا» و للوجود على سبيل المثال ـ قد أصبح منذ ذلك الحين شائعا، نشعر أنه يطرح أفكارا سبق أن أدركها هيجل، وأنه لم يتعمق فكره، ما يعني أنه لم ينبثق عنه. إن إنجازه الأساسي إنما يتعين في تفسيره (إن لم نقل تقويضه) للدين. بيد أن هذا التقويض اعتراه الوهن بسبب غموض مفهومه للإنسان، وعاطفيته الساذجة التي شابت اعتقاده بأن ما يوحد البشر يكمن أساسا في الحب. إن هذا يقترب من أعمال هيجل اللاهوتية المبكرة وهو يشكل خطوة إلى الوراء نسبة إلى تصور هيجل الناضج المتميز تاريخيا ومفهوميا في الإنسان أو «الروح». إن أهمية فيورباخ لا تكمن في فكره قدر ما تكمن في الدفعة التي شحن بها ماركس وإنجلز.

م.جي.ل.

*الهيجلية.

W.B. Chamberlain, *Haven wasn't his Destination: The Philosophy of Ludwig Feuerbach* (London, 1941).
E. Kamenka, *The Philosophy of Ludwig Feuerbach* (London, 1970).
K. Lowith, *From Hegel to Nietzche* (New York, 1946).
L.S. Stepelevich (ed.), *The Young Hegelians: An Anthology* (Cambridge, 1983).
M. Wartofsky, *Feuerbach* (Cambridge, 1977).

ق

* **القار، ماء.** يصنع بمزج القار والماء البارد، وسحب الماء المنقوع بعد التخلص من البواقي الصلبة. احتفى به بركلي في كتابه الغريب *Siris: A Chain of Philosophical Reflections and Inquiries* (1744) "لمناقبه الاستشنائية" كعلاج لكل الأدواء. رغم شططه في الحماس، فقد اتفق معه الكثيرون في نهاية القرن الثامن عشر، وهو كمطهر متوسط الفعالية، قد يكون مجديا إلى حد.

ج.جي.و.

A.A. Luce, *The Life of George Berkeley* (London, 1949), 196-206.

* **القاموس الفلسفي.** أعده في الأصل دانيل دينيت وجو لامبرت، ثم تكفل الأول بإعداده وحده. إنه مجموعة من التعاريف تحول أسماء الفلاسفة إلى أسماء جنس، أفعال، أحوال، ونعوت. معظم الفلاسفة المعنيين ازدهروا في القرن العشرين. التالي أمثلة على مداخل هذا القاموس *braithwait* (اسم) يعني «الفترة الزمنية الفاصلة بين كتابين»: «كتابه الثاني لحق كتابه الأول بعد *braithwait* طويلة» *carnap* (اسم) يعني رمز معرف صوريا، عامل، جزء خاص من الترميز *grice* (اسم) يعني «تعقيد مفهومي»: «فحصه لهيوم يتميز بمعرفة واسعة»؛ ومنها grice ful (معقد مفهومياً) و*griceless*, (خلو من التعقيد) (وكلاهما صفة). *hintikka* تعني «مقياس الاعتقاد، الفرق الأدنى الذي يمكن تمييزه منطقيا بين المعتقدات؛ «تجادل معي طول الليل لكنه لم يغير من معتقداتي hintikka واحدة». *quine* (فعل) يعني «الإصرار على إنكار وجود أو أهمية شيء حقيقي أو مهم»" «بعض الفلاسفة guined الفئات بل ثمة من guined الأشياء المادية». أحياناً يستعمل كفعل لازم، مثال «تعتقد أنني quine، سيدي. كلا. أؤكد لك أنني لا افعل!» الطبعة الثامنة من هذا المعجم متوفرة عند الجمعية الفلسفية الأمريكية.

د.هـ.س.

* **القانون، إشكاليات فلسفة.** كيف يتأتى أن توجد فلسفة للقانون متميزة عن علم الأخلاق، الفلسفة السياسية، أو النظرية الاجتماعية العامة المؤسسة على الأنثروبولوجيا الاجتماعية والتاريخ المقارن؟

إذا كان علم الأخلاق يبحث في معايير الحكم الصحيح إبان التداول بخصوص التخيّر والفعل، فإن فلسفة القانون تبحث في علاقة تلك المعايير بالتوجيهات المطروحة، عبر الاستخدام أو القرار السلطوي، لترشيد سلوكيات الناس في المجتمع السياسي، ومن ثم تقوم قصدا بحماية المصالح والحقوق، توزع أعباء والمميزات بشكل منصف، وتعيد أمور المخطئين إلى نصابها. هكذا تتجاوز فلسفة القانون دون أن يتسنى لها مراوغة الإشكاليات الأساسية في علم الأخلاق: ما إذا كان بالمقدور الدراية بأن القضايا الأخلاقية صادقة؛ ما إذا كانت الحقائق الأخلاقية تشتمل على خير كامن ومبررات للسلوك أكثر خصبا من الامتثال الكانتي لتجريد العقل الكلي؛ ما إذا كان الحكم الصحيح يتعين في الحد الأقصى من القيم الناتجة عن الخيار؛ ومدى قدر حرية الاختيار وقدر حاسمية القصد أخلاقيا.

إذا كانت الفلسفة السياسية تتقصى الأسس التي يجوّز للأشخاص الزعم (ويزعمون بالفعل) وفقها بأنهم يحتازون على سلطة لتشكيل أفعال المجتمع عبر توجيه السلوك الفردي، فإن الفلسفة القانونية تتقصى أسباب وسبل جعل مثل تلك السلطة وممارستها رهنا بمعايير الصورة (المصدر، المدى أو *vire*، الإجراء، النشر

والترويج، السلامة القضائية، الخ.). هكذا تضيف الفلسفة القانونية، لكنها تتورط في، قضايا الفلسفة السياسية الأساسية، مثال ما إذا كانت السلطة مبررة بقبول النفع أو بقصده؛ ما إذا كانت المصالح حقوقا وما إذا كانت الحقوق تكفل المساواة، التحرر، أو أية مصالح أخرى؛ ما إذا كان الفعل السياسي يفهم جيدا على غرار نموذج قرارات الاقتصاد أو الألعاب التنافسية.

إذا كانت النظرية الاجتماعية تعمم من مجتمعات فردية وحوادث في تاريخها، فإن الفلسفة القانونية تبحث في كيف يمكن لمثل هذه المجتمعات أن تكون تحت طائلة أو حاملة «للأنساق القانونية» وتعتبر بعض تلك الحوادث مصدرا لعناصر تلك الأنساق. على هذا النحو فإنها تواجه الإشكاليات الأساسية في النظرية الاجتماعية العامة: كيف نحدد موضوعا يمكن أن يقوم كنظام حكم ودساتير تتغير ثم تختفي؛ كيف ننتقي ونبرر المفاهيم والحدود الوصفية والتحليلية، وفق تنوع التأويلات الذاتية الاجتماعية والمفردات المنافسة التي يكشف عنها علم الأجناس والدراسات التاريخية المقارنة وبين ـ الثقافية.

غالبا ما تقسم الفلسفة القانونية (كما عند جون أوستن، ه.ل.أيز هارت، جوزيف راز مثلا) إلى تحليلية ونقدية. يعنى فقه التشريع التحليلي بتعريف القانون، نظرية النسق القانوني، تحليل مفاهيم قانونية من قبيل الواجب، المعاملات، والنية، ونظرية الاستدلال القانوني، خصوصا التقاضي. أما فلسفة القانون النقدية فتقوم بتقويم القانون والإلزام القانوني، الحد الأدنى من المحتوى الأساسي للأنساق القانونية، الفضائل الإجرائية المتشابكة التي تسمى حكم القانون، الخ. غير أنه يمكن أن يقال ضد هذا التقسيم إن الأنساق القانونية تشكّل ويحافظ عليها لأسباب، وهذه الأسباب شأن أسباب أي فعل إنما تفترض و/أو تقترح تقويما (أو تقويمات). يتوجب إذن على كل تصور عام في الأنساق القانونية (أو مفهوم القانون والنسق القانوني) أن يحدد الأسباب التي شكل التقويمات.

ولكن ألا يتسنى للتحليل الوصفي لخصائص القانون بوصفه أداة أن يتم دون تقويم المقاصد والاستخدامات المتنوعة التي توظف فيها تلك الأداة؟ ذلك أن فحوى القانون بوصفه إلزاميا أو سلطويا، مثل فحواه بوصفه مشترطا لإجراءات مناسبة ومحاكم عادلة وأحكام مؤسسة على الحقيقة، يفترض هو نفسه تقويما ونقدا لشروط اجتماعية بديلة (الفوضى، الهيمنة العشوائية). كيف يتأتى إذن أن يقوم فهم داخلي مناسب أو تحليل لما يعرف بالأنساق القانونية المتنوعة ـ تصور يبين لماذا يستحق القانون منزلة في أي تصور صحيح عام في الحياة الاجتماعية البشرية ـ دون فهم لكيف تقوم سبل الجوانب المميزة للقانون نفسها (حتى حين تتم مداولتها بطريقة غير مبررة) بإظهار تقويم نقدي، واستجابة بناءة مثبّتة للقيم، لنوع الإجحاف أو أي أذى آخر يلحق بالخير البشري كامن في مختلف أنواع عوز القانون؟ (وعلى نحو مناظر، قد يفهم المرء ويصف برهانا دون قبوله أو استحسانه؛ ولكن هل يستطيع أن يفهم ويصف برهانا ما لم يقبل بعض البراهين بوصفها سليمة ويتبنى معايير مرشدة لوصفه يتم عبرها التعرف على صحة تلك البراهين؟)

القانون بطريقة ما مؤسسة أو نتاج للاستدلال البشري، وهو موجه صوب الاستدلال البشري. القوانين والأنساق القانونية، مثل صناعها والخاضعين لها، تنتمي بطريقة ما تقريبا لكل أنواع النظام الأربعة التي يعنى بها الاستدلال البشري ـ الطبيعي، المنطقي، الأخلاقي، والثقافي. باستخدام رموز متعارف عليها في اللغة الجارية، وبدعمها بأعراف وأساليب جديدة، تقوم القواعد القانونية بتوضيح مفاهيم النظام الطبيعي (التي لا يخلقها العقل بل يقتصر على اعتبارها)، الاتساق المنطقي والاستلزام، وفوق ذلك كله، الصوابية والخطئية في التفكر الرسمي وغير الرسمي. إن هذا التوضيح انعكاسي إلى حد كبير: شعار كلسن «القانون ينظم خلقه هو نفسه» يأسر بعض هذه الانعكاسية. الراهن أنه حتى التأملات الفلسفية في القانون (والطبيعة، المنطق، الأخلاق، والأساليب غير القانونية) غالبا ما توجد ضمن مفاهيم وحدود تتم مداولتها في تشكيل، تأويل، واستخدام القواعد القانونية، المؤسسات، والعمليات. تنزع الفلسفة القانونية دوما شطر حل التركيب الناتج إلى بساطة نسبية تتكون من بارادايم واحدة للنظام.

اعتبر السببية. تقترح بعض المذاهب الفلسفية القانونية، خصوصا المذاهب الألمانية منذ عهد كانت، أن التسبيب يتم بحركات مادية، وأنه لا يتأثر بمقاصد الفاعلين أو أي من سائر أوضاعهم الذهنية (التي لا تتعلق إلا بتوجيه اللوم أو المسؤولية القانونية). مثل هذه المذاهب في السببية البشرية إنما تنمذج على تصورات في العلم الطبيعي للسببية بوصفه تواترات، أو احتمالات، أو خاصية كامنة ما تختص بها الأشياء أو الوقائع. ثمة نظريات قانونية أخرى في السببية، خصوصا منها الأمريكية، تقوم برد «السبب في الواقع» إلى الحد

الأدنى المقرر في الشروط الضرورية («ولكن نسبة إلى س، ما كان لـ ص أن تقع»)، وتزعم أن «السبب في القانون» مجرد مكوّن من السياسات الاجتماعية (أي الأخلاقية و/أو الثقافية) بخصوص من يتوجب أن يوجه إليه اللوم و/أو يقوم بالدفع. ضد هذه المواقف الردية ثمة مذهب من القبيل الذي يقول به هارت وهونور: الاكتشافات القضائية لكون فعل شخص أو إهماله قد سبب واقعة ما و/أو خسارة إنما تبرر عبر اعتبارات مستقلة أساسا عن النتائج الأخلاقية أو أية سياسات تتعلق بالمسؤولية القانونية، وهي تشبه المفاهيم العلمية، التاريخية، والفهم ـ مشتركية في تمييز المتعلق سببيا على أنه الفئة الجزئية لشروط ضرورية. وفق هذا المذهب، المفهوم السببي المركزي، الخاص بالانحراف عن الشروط العادية، يشمل هو نفسه شروطا يتم تكريسها ثقافيا بوصفها توقعات عرفية أو واجبات قانونية؛ يتداخل عزو المسؤولية القانونية مع، دون أن يردّ إلى، مفاهيم الدور ـ المسؤولية القانونية، توزيع أعباء الإثبات، معايير ومناهج الإثبات، واعتبارات غير سببية أخرى. إن تعقد مثل هذا المذهب غير الردي إنما يعكس التعقد غير القابل للرد لحياة الكائنات التي تعيش في العالم الطبيعي بوصفها كائنات مستدلة، مختارة، صانعة وخلاقة.

مرة أخرى، اعتبر الشخصية القانونية. يرى البعض أن أعضاء الجنس الطبيعي البشري وحدهم الذي يقعون تحت طائلة العلاقات القانونية؛ حديث رجال القانون عن مواضيع قضائية أخرى (شركات، جمعيات متحدة، سفن، الخ.) مجرد قصص خيالية. آخرون (كلسن) يرون أن وضع الشخص القانوني مجرد خلق للقانون، الذي يقوم بحرية إما بإهابته أو الإمساك عن إهابته؛ لا يترك منطق القواعد القانونية مجالا لعزو أسبقية قانونية ضمن صلاحية محكمة بعينها للكائنات البشرية. ثمة مقاربة أخرى تنكر كون الارتباطات البشرية مجرد خيال، وتقر ملاءمة إمكان تطبيق القواعد والعمليات القانونية على جمعيات وحتى كينونات غير البشرية، كما تقبل ألا يكون للبشر في التحليل المنطقي للقواعد والعلاقات القانونية أية أسبقية، لكنها ترى أنه على اعتبار أن ذات الغاية من ترشيد التفكر هي حماية وتكريس خير البشر، وأن فئة الرعية تشكل بطريقة طبيعية قبل اتخاذ أي قرار بشري، تختل القوانين بشكل متطرف بوصفها قوانين حين تنكر الكائن البشري (العبيد، الأجنة وما في حكمها) «قدرا مساويا من حماية القانون» (بالحد الأدنى، المساواة في الوضع القانوني الأساسي والحصانة).

كما يبين ما سلف ذكره، لا سبيل لحل إشكالية تعريف القانون المركبة بتطبيق أية أساليب «تحليلية» صرفة تتوق لأن تكون محايدة وذات أسبقية تصورية لاتخاذ مواقف أساسية في مسائل يتم الجدل حولها، مثل النظامين الطبيعي والأخلاقي. وبالطبع فإن التعاريف الاشتراطية و/أو والتوضيحات المعجمية تعين البحث ويتوجب أن تتنكب المصادرة على المسائل المجادل فيها. غير أن التعاريف التفسيرية توجز نتائج التأمل الفلسفي لا نتائج المعطيات أو التنظيمات اللغوية. في الفلسفة القانونية على نحو الخصوص تسهل رؤية قيمة أسلوب كلاسيكي طال أمد إغفاله أقره أرسطو، ومارسه أتباعه الوسيطيون، وبعث ثانية، وإن لم يطبق على نحو متسق، على يد هارت: اعتبر موضوعا للتعريف التفسيري الحالة المركزية الخاصة بالمفسِّر (وبشكل مناظر، اعتبر الدلالة المركزية الخاصة بالحد الدال على ذلك الواقع)، وعامل الواقعيات، كشيء ثانوي هامشي نسبيا ولكن لا بوصفها غير مهمة أو غير متعلقة، التي تعين الحالة المركزية بطريقة ردية، مبتسرة أو تعاني من خلل (وعلى نحو مناظر نسبة للاستخدامات الثانوية للحد المعني). آنذاك نستطيع أن نقول إن النسق القانوني الذي ينكر الشخصية القانونية على بعض الكائنات البشرية التي يسري عليها ليس مجحفا ولا أخلاقيا فحسب بل أيضا عينة رديئة للأنساق القانونية. ولكن لاحظ أن مثل هذا المبدأ يرتهن بالمقدمة الإضافية التي تعرضت لكثير من الجدل والتي تقر أن ما يعد حالة مركزية أو عينة جيدة لموضع الفلسفة الاجتماعية (مثال الفلسفة القانونية) لا يحسم بالإشارة إلى الاعتبارات التقويمية «للمواطنين الطالحين» المعنيين فحسب بتنكب العقوبات (كما يقترح أنصار الواقعية القانونية الأمريكيين)، ولا بالإشارة إلى قضاة أو رسميين آخرين يعوزهم الاهتمام (كما يقترح هارت)، بل بالإشارة إلى أناس يفهمون، يقبلون، ويقومون بتكريس القانون بوصفه محفزا على نحو أخلاقي واستجابة مبررة للشرور وحالات الإجحاف الخاصة بالعلاقات البشرية غير المنظمة قانونيا.

تنتمي مثل هذه القضايا المتعلقة بالتعريف والنهج التفسيري إلى نظام المنطق، أي التنظيم العقلاني الذي نطرحه في لتفكيرنا. تنشأ بعض الإشكاليات الخاصة بالفلسفة القانونية أساسا ضمن هذا النظام. كيف تختلف الخاصية القضوية للقواعد القانونية عن الخصائص القضوية لمعايير قانونية أخرى؟ ما أنماط التعارض

المنطقي بين القواعد، وإلى حد يكون التناقض بين القواعد ممكنا في النسق القانوني؟ هل كل القواعد من نمط منطقي واحد، ،أو قابلة لأن ترد إلى نمط منطقي ما، مثل فرض إلزام تجنبا للعقوبة أو السلطوية الفرضية للعقوبة؟ وإذا كان ذلك كذلك، هل الأنماط المنطقية المرتبطة بالوظائف أو الغاية الاجتماعية أنواع مختلفة من القواعد؟ ما الأنواع المتمايزة على نحو لا يقبل الرد الخاصة بالحق (ربما الدعوى، التحرر، القوة، الحصانة)؟ وهل الحقوق مجرد مكونات منطقية أو ظلال لمفهوم منطقي أو تفسيري للواجب؟ هل التحرر (الجواز) مجرد غياب واجب مقابل، أم أنه يستلزم منعا لنوع (أو لكل أنواع) التدخل من قبل س في ممارسة ص لتحرره، وإذا كان ذلك كذلك، فهل يستلزم دائما أو إطلاقا أن لدى ص حق - تحرر للقيام بما لا ينبغي عليه القيام به؟

لمثل هذه المسائل لب منطقي غير قابل للرد. بيد أن إحراز تقدم في حلها يتطلب عناية تامة بالدلالة والاستخدام الخاصين بحدود من قبيل «قاعدة»، «إلزام»، «حق»، «تحرر»، ضمن المكون الثقافي والتقني الخاص الذي يسمى بالقانون. وبدوره، يقوم ذلك المكون بخدمة مقاصد بشرية بعينها، وهو يقوم بذلك عبر ترشيد التدبر. لا يتأتى للتصور الصحيح لهذا المكون أن يقتصر على تسجيل المقاصد، الغايات، وأساليب أحد الشعوب، أو على إعادة إنتاج خطابه «الملتزم» بطريقة «منعزلة». يتوجب لذا أن ينهمك إلى حد ما في التأمل في النظام الأخلاقي (الذي نحصل عليه عبر التفكير في تفكرنا في التخير والفعل)، عبر التساؤل عن الحالة التي يكون فيها الفعل مرتبطا بطريقة يمكن فهمها بغايات وأسباب الفعل البشرية الأساسية. باختصار، تتطلب كل المسائل التي سلف ذكرها في الفقرة السابقة اتخاذ موقف في الغاية من القانون. هل يفترض أن نعتبر القانون أداة للضبط الاجتماعي، بصرف النظر عن مقاصد القائمين بعملية الضبط؟ أم أن هذا التأويل يجعل كثيرا من مفردات القانون والمنطق غير مفهومة؟ هل يتوجب على القانون أن يعنى أساسا بخدمة الحرية، أم أن الحرية التي يخدمها (إذا كان يخدمها أصلا) مجرد واحد من المنافع العديدة؟ قد تبدو مثل هذه الأسئلة قصيّة عن التحليل المنطقي بمعناه الدقيق، غير أنه ثبت أن الأجوبة عنها ضرورية (وإن لم تكن كافية) لتحليل بنية الأنساق القانونية بوصفها قضايا مترابطة أو محتويات معنى شبه قضوية.

منيت الجهود التي بذلت لرد إشكاليات الفلسفة القانونية إلى النظام المنطقي بفشل ذريع: مثال محاولة هوبز تفسير الإلزام التعاقدي عبر مماهاة الخرق بالإحالة المنطقية؛ أو زعم كانت أنه على اعتبار أن خطأ ص يناقض استخدام س الشرعي لحريته، فإن استخدام س أو ل الإكراه «لإعاقة خطأ ص» يتوجب، بفضل قانون عدم التناقض، أن يتسق مع الحرية الشرعية. وكما تبين مثل هذه الإخفاقات، فإن معيارية الاستدلال العملي والقواعد القانونية ليست قابلة لأن ترد لمعيارية المنطق، بل تقعد على ضرورة الوسائل للغايات الأساسية.

اعتبر البعض المسائل والمفاهيم الأخلاقية المتعلقة بالقانون غريبة عن الفلسفة القانونية، أو قام بإعادة تعريفها بوصفها ثقافية - تقنية، أو ليست أخلاقية. هل يؤثر إجحاف القانون في سلطته، شرعيته، أو إلزاميته؟ هل الإنصاف مسألة تأويل أم أنه يستطيع تصحيح نوايا صناع القانون؟ هل القوانين (والعقود) التي تخلق إلزامات لا تستلزم سوى إلزام بدفع الغرامة (أو تعويض الأضرار) حال عدم استيفائها؟ يقال إن مثل هذه المسائل لا تهم سوى الضمير الفردي، أو الأخلاق الفردية. ولكن في الأداء (الضميري) المناسب لمناصبهم القضائية، لا يستطيع القضاة تنكب مثل تلك الأسئلة. ثمة مسائل أخرى أكثر اهتماما بالدور القضائي. هل يحق للقاضي أن يغير القانون نظير هزيمة التوقع المشروع الخاص بالمتقاضي الخاسر؟ أو لإبطال سياسات الأغلبية الديمقراطية المتبناة قصدا؟ هل يستطيع القاضي أن يركن إلى معرفته الشخصية التي لا يدعمها أو يناقضها الشاهد المسلّم بكونه واهيا في القضية؟ ثم هناك المسؤوليات الملخصة في مثال حكم القانون :*(Rechtsstat)* ضمان أن القانون واضح، مترابط، مستقر، علني، عملي، ليس ذا أثر رجعي، عام، وفوق ذلك كله محترم في السلوك الرسمي (بما فيه القضائي). هل تعد هذه المجموعة من المقاصد والجوانب الخاصة بالتنظيم القانوني محايدة أخلاقيا (مثل سن الموسى للقطع)؟ أم أنه يتوجب على تلك المجموعة، ككل، أن يكون لها مقصد أخلاقي يتعين في ضمان علاقة تبادل عادلة بين الحكام والمحكومين، عبر التسليم بجلال حقوق المحكومين؟

الخلاص إلى أن مثل هذه المسائل تشكل جزءا من الفلسفية القانونية لا يعني اتخاذ موقف في الجدل المستديم حول ما إذا كان يتوجب تعريف القانون على أنه المعايير المستمدة من مصادر اجتماعية - واقعية (التشريع، العادة، السابقة القانونية) أو على أنه المعايير التي ينبغي على القضاة اعتبارها في إصدار أحكامهم.

تظل القوانين متجلية في النظام الثقافي - التقني (نظام نجعله عبر الاستدلال تحت سطوتنا)؛ إنها أشياء من خلق القرار الإنساني بوصفها وسيلة للتنسيق الاجتماعي. يبدو أن هذا الجانب من وضعية القانون موضع تشكيك النظريات (*الواقعية القانونية) التي ترد القانون إلى تنبؤ بالفعل القضائي، والنظريات (مثال «قانون الاستقامة» عند دوركن) التي تموضع القانون لا في أية قواعد ومعايير قائمة (حيث تعد مجرد «مواد قانونية») بل فقط لحظة اتخاذ القاضي قراره، في «تأويل مبدع» يضع «المواد القانونية» في نهاية المطاف تحت رحمة التقويم الأخلاقي الفردي.

تشتمل نتاجات القانون الكثيرة والمتنوعة بداية على قواعد القانون نفسها. حتى هذه القواعد التي تعطي التعبير القانوني مسحة أخلاقية تعد في الواقع قوانين وضعية ممكنة وعادة ما تتخذ صورة اصطناعية: القانون لا يمنع الجريمة صوريا، بل يقوم بتعريف الجريمة على أنها إساءة، يربطها بجزاءات، وسلب للحقوق، ومترتبات أخرى للإساءة، ويصادر على أنه يتوجب عدم القيام «بالإساءة». على ذلك تظل معظم القواعد القانونية مجرد نشر لقواعد أخلاقية، لكنها نتاج لقرار اجتماعي خلاق غير قابل لرد. أصالتها ليست رهنا مباشرا بالحقيقة الأخلاقية، بل باعتبارات تتعلق بالصورة، المصدر، والإجراء الموجز في مفهوم الشرعية القانوني على نحو خاص.

يمكن إدراج معظم سائر النتاجات القانونية تحت مفهوم قانوني على نحو خاص آخر: المؤسسات. لا تشتمل المؤسسات القانونية على أشياء عامة مثل المحاكم والهيئات التشريعة فحسب، بل تشتمل أيضا على أنواع من الترتيبات القانونية تتضمن مجموعة من القواعد (العقد، البيع، الملكية الجمعيات التعاونية، الجريمة، الجناية، إلخ.) وحالات تحديدية لمثل هذه الأنواع، تؤسس قصدا بسبب أثرها القانوني (دستور بعينه، عقد أو جمعية تعاونية بعينها، لا جناية أو جريمة بعينها). يتوجب تمييز هذه النتاجات عن أية وثائق استخدمت لخلقها أو تسجيلها. بيّن إذن أن وصف وتفسير هذه النتاجات سوف يكون مركبا حتى لو أمكن عزل لنظام الاجتماعي - التقني عن أنظمة الطبيعة، المنطق، والأخلاق. لكنه ليس ممكنا، وبعض أكثر حالات الجدل حدة في الفلسفة القانونية المعاصرة إنما تعنى بالأسس الأخلاقية وسائر أسس (مثال السببية) الخاصة بمؤسسات الجريمة، الضرر (الجناية)، العقد، والملكية القانونية.

ثمة نتاجات قانونية أخرى منها التعريفات، التي لا تستهدف، كما في الفلسفة القانونية، تلخيص وفهم حالات معنى مركزية (وهامشية) وبؤرية (وثانوية)، بل تحديد أشياء ومواضيع خاصة بالحياة الاجتماعية البشرية لحالات أحادية المعنى لغرض طرح قاعدة ما (مثل فرض ضرائب على «السفن»)؛ وقواعد استدلالية تؤسس افتراضات الحكم القانوني على الحقائق. إن التعاريف والقواعد الاستدلالية تتلاقى على نحو غريب في الممارسة القانونية المتعلقة بالقضاء بأن س حالة من حالات ص.

تتجلى الكثير من إشكاليات الفلسفة القانونية في المشاكل المتعلقة بتأويل الدساتير، الأوضاع، الأحكام، ووسائل (وثائق) وترتيبات قانونية أخرى. هل يتوجب على المؤولين العثور وتتبع الالتزامات التي تم القيام بها أصلا في الخيارات والنوايا المهمة أخلاقيا التي قام بها أصحابها؟ أم أنه يتوجب عليهم أن يهبوا اللغة المستخدمة - مجموعة من الأشياء المعرفية تستخدم لخلق شيء ثقافي حر جديد (الدستور، قانون كذا، الخ.) - معنى وأثرا جديدين وفق الفهم العرفي الجديد للغة؟ أليس كل من فعل التشريع وفعل التأويل القضائي (رغم أنه ممارسة مباشرة لأسلوب ثقافي) محدودا من حيث مرونته وطوعيته ليس فقط لأعرافه بل أيضا بالهبة الطبيعية لشروط مسبقة ضرورية بعينها للفعل البشري، بمتطلبات الترابط المنطقي، والأهمية الأخلاقية لكل فعل إنساني؟

جي.م.ف.

*السببية.

Ronald Dworkin, *Law's Empire* (Cambridge, Mass., 1986).

Ruth Gavison (ed.), *Issues in Contemporary Legal Philosophy* (Oxford, 1987).

Robert George (ed.), Natural Law Theory (Oxford, 1992).

P.M.S. Hacker and Joseph Raz (eds.), *Law, Society and Morality* (Oxford, 1976).

H.L.A. Hart and Tony Honore, *Causation in the Law*, 2nd edn. (Oxford, 1985).

Joseph Raz, *The Authority of Law* (Oxford, 1979).

———, *The Concept of a Legal System*, 2nd edn. (Oxford, 1980).

*** القانون، تاريخ فلسفة.** تتعلق التأملات الفلسفية موضع عنايتنا هنا بالقانون *الوضعي، خصوصا القواعد والمبادئ التي يقرها على نحو سلطوي من يعتبرون أنفسهم مسؤولين (وفق زعمهم) عن النظام الصالح بالمجتمع، وهو نظام يقومون بتحديده وتأسيسه عبر

اقتراح مرشد ملزم وسلطوي لسلوكيات أعضاء ذلك المجتمع.

رامت الفلسفة القانونية عبر تاريخها تمييز القانون الوضعي («القانون» كما يرد فيما يلي) عن المعايير المتعلقة بالتدبر البشري شطر التخير والفعل، وعن المبادئ والقواعد السلوكية التي تحكم نظما أخرى قابلة للفهم (أنساق الكون أو الطبيعة، المنطق، والفنون من قبيل النحو وتشييد السفن). لقد نشد هذا التمييز توضيح المصطلحات والتخوم المفهومية وتقصي ما إذا كانت المناظرات المماثلية أو العلاقات القائمة بين تلك القواعد السلوكية الخاصة بنظم أخرى تعين على فهم الإشكاليات الأكثر إرباكا التي يثيرها القانون: كونه يستطيع أن «يحتم» (يلزم، أخلاقيا) الأفعال، التي لا تكون محتمة إلى أن تحدث بالفعل؛ أن قواعدها و«مؤسساتها» الأخرى «توجد» بطريقة ما بفضل افتراض سنّها، وبعده أيضا، أو «مرسوم قانوني» آخر، أو أسبقية قانونية أو عادة؛ أن كثيرا من قواعدها تحتاز على صيغة معيارية ووظيفة اجتماعية يتميزان عن قواعدها الفارضة للإلزام؛ أنها تلجأ إلى إكراه تقويمي وجزائي خاص بقوة القانون (فضلا عن عوز الأمانة والحرص) في العلاقات الشخصية المتبادلة (*إشكاليات فلسفة القانون).

تشي الأجزاء الباقية من الموروث قبل السقراطي المتعلق بهذا المجال بقيام جدل جاد لا سبيل الآن إلى إعادة تشكيله بطريقة مرضية. عندنا، يبدأ نقاش الفلسفة القانونية بمحاورتين قصيرتين يعكسان الجدل في الأوساط السقراطية؛ محاورة بارعة بين اليسيبيادس وبيريسلس مؤلفها اكسينوفون (*Memorabilia* I. 2)، ومحاورة «سقراطية» تعزى بطريقة مشكوك في أمرها إلى أفلاطون (*Minos* 314b-315a). تعكس كل منهما الإحراج الذي ينتظر الفلاسفة الذين يقومون بتعريف القانون بأنه ما يقوم الحكام بإصداره، مغفلين أو متنكبين الإشارة إلى مسائل الحق (الأخلاقي) من قبيل موافقة الرعية (اكسينوفون) أو ما إذا كان ما تم إصداره خيّرا، صحيحا، ويطابق «ما هو حقيقة» (*Minos*). تقترح كلتا المحاورتين أنه بالرغم من أن الجميع يفهمون كيف أن العدالة الكامنة في القانون لا تتعلق بالواقع الامبيريقي المفروض، وفق الفهم الملائم للقانون، القوانين المجحفة «مسألة قوة أكثر منها مسألة قانون» وهي «لا تعد قوانين دون تحفظ» (*Minos*).

هكذا انبثق بحلول بداية القرن الرابع ق.م موقفان، ما زالا يدافع عنهما في نهاية القرن العشرين. يقر الأول - الذي يسمى الآن *الوضعية القانونية - أن واقعية القانون ووضوحه إنما يرتهنان باعتباره غير متعلق بأية محاميل أخلاقية يثيرها في خطاب (مثال التقويم الأخلاقي - السياسي) خارج فلسفة القانون. الآخر - يسمى بطريقة مثيرة للخلط نظرية *القانون الطبيعية - يقر أن مثل هذا الوصف يخطئ بيت قصيد القانون: النظم القانونية إنما تحصل على معناها وشكلها (اللذين سوف يقوم التصور الجيد في القانون بتحديدهما) من منظورها، وسوف يستخدم التقويم العقلاني للقوانين المفردة أو الأنساق القانونية (أو الجماعات السياسية) ذلك المنظور (الذي قد يكون مركبا) بوصفه معيارا لقياس تطابقها أو إخلاصها لذات فكرة القانون. يفصّل أفلاطون في هذا الموقف الثاني: «التشريعات، بقدر ما لا تكون في صالح المجتمع ككل، ليست قوانين حقيقة» (*Laws* 715; si2e-713a; *Statesman* 293d-e). يوجز شيشرون النزعة الفلسفية الأساسية بقوله: «في ذات تعريف كلمة «القانون» تكمن فكرة ومبدأ تخير ما هو عادل وحقيقي» (*De legibus* II. 1).

بخصوص مسألة التعريف، يحذرنا أفلاطون من أن الحديث العادي عن «القانون» شيء، والتعريف التفسيري للقانون شيء آخر (*Hippias Major* 284d). طرح أرسطو تصورا ملائما للتعريف في النظرية الاجتماعية، التي تشتمل على النظرية القانونية (*Politics* III. 1275A-B). وفق هذا التصور، الوصف الصرف، أو الريبورتاج (وهذا يسمى عادة، ويزعم أن يكون، قوانين الصداقة، الجماعات السياسية، والعرف، ...) قد يتعايش مع التعريف التفسيري ضمن نظرية تعتبر التبرير (والتشريع النقدي في السياقات المناسبة) النموذج الأساسي للتفسير. هكذا يكون النوع الخيّر بشريا من الصداقة، الجماعة، العرف، .. أو القانون هو البارادايم، الحالة المركزية المصطفاة من قبل التعريف التفسيري، ومن قبل الكلمة المناظرة («الصداقة»، ... «القانون») بمعناها الأساسي؛ تشكل عينات هذا النوع الخيّر وفق هذا المعنى، الصداقة، القانون،... الحق، بطريقة محكمة، لا تحفّظ عليها (باليونانية *haplos*، باللاتينية *simpliciter*). بيد أن حالات هذا النوع القاصرة بشريا تظل ضمن التصور الفلسفي الخاص بالفرع، تماما بوصفها مناظرة للحالات المركزية. إن فلسفة الشؤون البشرية، بقدر ما تتعلق بالقانون، إنما تنعكس على القوانين والأنساق القانونية المحترمة، وهي مهتمة بقدر مناسب بما يجعل القوانين سيئة وكيف تؤثر القوانين السيئة.

إلى أن جاء بنتام (الذي نجد إرهاصات مذهبه

عند بيكون وهوبز واسبينوزا في القرن السابع عشر)، لا توجد بالكاد فلسفة قانونية يمكن اعتبارها وضعية. على ذلك، كانت الفلسفة الوضعية منذ عهد أفلاطون حتى عهد بنتام فلسفة في القانون الوضعي، وهو موضوع اعتبر متميزا عن مواضيع أخرى في الفلسفة الأخلاقية والسياسية، وإن لم يتسن فهمها إلا وفق مقاصد المبادئ الأخلاقية والسياسية التي تم تحديدها والدفاع عنها ضمن الفلسفة السياسية والأخلاقية. رغم ذلك، فإن التأويل الذاتي للفلسفة القانونية باعتبارها خصوصا فلسفة في القانون الوضعي سوف ينتظر صدور كتاب توما الأكويني (نحو 1270) *Summa theologiae.* لقد ظهر المصطلح «قانون وضعي» نحو عام 1135، وما لبث أن حقق رواجا عند رجالات القانون ذوي التوجهات التنظيرية. بيد أن المصطلح الجديد لم ينجح مباشرة في تعديل التصورات القديمة بخصوص الموضوع الدقيق للتأمل الفلسفي في القانون (أو القوانين). قسّم أرسطو في كتابه (v. 1134b *Nicomachean Ethics*) الحق/العدل (العدالة) السياسية إلى طبيعي وقانوني، حيث وصف الأخير بأنه عرفي وبشري؛ في حين قسم رجالات القانون في نهاية القرن الثالث عشر) *jus*القانون/الحق) إلى طبيعي (القانون الأخلاقي) ووضعي، كما فرّعوا الأخير إلى مقولات القانون الروماني المتعلقة بـ *jus gentium*)القوانين التي تسري على كل الناس) والقانون المدني (الخاص بجماعة بعينها). في النهاية، اعتبر الأكويني (*Summa theologiae*, 1-2, Q. 95, A. 2) التمييز بين القانون الطبيعي والمدني تمييزا ضمن القانون الوضعي (أي ضمن القوانين الموضوعة من قبل البشر). بعض أجزاء القانون الوضعي نتائج (مستلزمات) للمبادئ والقواعد السلوكية الخاصة بالقانون الأخلاقي الطبيعي؛ وقد خصص لها الاسم *jus gentium*. الأجزاء الأخرى وضعية صرفة، رغم أنها تتعلق بالمبادئ الأخلاقية عبر علاقة مفهومة، ليست استنباطية، يسميها *determinatio* (التعيّن).

هكذا تم تمييز القانون الوضعي بجزأيه بوصفه موضوعا متكاملا للتأمل الفلسفي. بناء على قياس المماثلة المركزي هذا نعتبر التالي قوانين: (1) قانون الله الخاص بالعناية الخلاقة السرمدية (بما تشتمل عليه من قوانين يدرسها العلم الطبيعي)، (2) *القانون الطبيعي، أو المبادئ العلاقنية الخاصة بالخير والتدبر والفعل البشري الصحيح، و(3) «القانون الإلهي»، الذي يقصد منه الأكويني قواعد القانون الوضعي السلوكية خصوصا التي يبشر بها الوحي الإلهي وتشتمل، مثل القانون الوضعي البشري (الكهنوتي والدنيوي) على عناصر من القانون الطبيعي (مثال معظم الوصايا العشر) والقانون الوضعي الصرف (الذي ينظم إسرائيل ثم الكنيسة).

يصف الأكويني القانون الوضعي البشري على اعتبار أنه مخلوق بالمشيئة (أي عبر تفضيل مخطط وجيه على آخر)، لكنه حين يتحدث بدقة يزعم أن القانون مسألة عقل لا مسألة مشيئة؛ الإلزام مسألة وسائل متطلبة لخدمة واحترام غايات العقل العملي ومبادئه؛ السلطة التي يوجّه بها المرء نفسه في تنفيذ خياراته إنما تنتمي إلى العقل لا الإرادة. كل هذا تعرض للانتقاد، وفي القرون الخمسة التالية سوف تهيمن على فلسفة القانون جهود تروم تفسير مصدر القانون والإلزام عبر الإشارة إلى الإرادة، إما إرادة المتفوقين أو الأطراف التي تقبل عقدا اجتماعيا.

عمل الجدل الذي قام عام 1323 بين البابا جون الثاني والعشرين (أحد رجالات القانون الكنسي ومناصر للأكويني) ووليام أوكام، فيما يتعلق بطبيعة الحقوق القانونية (خاصة الملكية)، على ترويج مفاهيم أوكام: في القانون البشري الوضعي وفق ما أسس في الإرادة الآمرة أو المتعاقدة، وباعتباره شرعيا حتى حال معارضته للقانون الطبيعي؛ في الإرادة (الإلهية) العظمى الملزمة حتى نسبة إلى الأفعال غير الوجيهة بطبيعتها (مثل كره الله)؛ في الحق بوصفه أساسا قيمة أو حرية في الفعل. رامت المدرسية الثانية في أسبانيا القرنين السادس عشر والسابع عشر الموازنة بين الأكوينية ونظرية الإرادة، وقد بلغت أوجها في كتاب سويرز *De legibus* (On Laws, 1612). أكدت قدرة العقل على تمييز الصواب من الخطأ، لكن الإلزام مازال قوة موجّهة صادرة عن مشيئة عظمى، ومفهوم الأكويني للسلطة بوصفها فهم العقل الموجه لغاية الفعل المقابلة لأن تفهم يتم رفضه كونه خرافة. يؤكد سويرز تنوع أنماط القانون (سرمدي، طبيعي، بشري، إلهي) لكنه يؤكد أيضا تنوع أنماط القانون البشري المعيارية، بما تشتمل عليه من قانون ملزمة بالامتثال، قوانون ملزمة فحسب بدفع «غرامة» عن عدم الامتثال، وقوانين تمنح الأفعال القضائية شكلها وشرعيتها، وقوانين تشكل الامتيازات الخاصة.

رغم أن جروتيوس قد تأثر بوضوح بسويرز وعلماء لاهوت فلسفي آخرين، فإنه يقوم بتحويل مركز البحث في الفلسفة القانونية: أسس الأخلاق (القانون الطبيعي) والإلزام إنما تطرح في شكل تخطيطي فحسب، ويتعين عمل «فلسفة القانون» (وهو مصطلح

استلهم من قبله إن لم يكن هو من قام باستحداثه) في تحديد مخطط وجيهة للقانون يؤمّن العدالة والحقوق في مجتمع مؤسس على العقد الاجتماعي. عمليا يثبّت محتوى المخطط عبر القيام في إطار القانون الروماني المفهومي بمثل تلك التعديلات التي اقترحت على جروتيوس من قبل مسح تنويري مكثف للثقافة الكلاسيكية، الشروحات الوسيطية، وبعض أعمال الفقه المقارن. ظلت الثقة الجروتية (المفرطة) في قدرة العقل على تحديد حلول مناسبة متفردة لمشاكل الحياة مستمرة في النظريات العقلانية في القانون الطبيعي والبشري التي هيمنت حتى عهد بنتام وكانت.

غير أنه توجب على التصورات المنحدرة في القرنين السابع عشر والثامن عشر عن النظرية الجروتية أن تستجيب للتشكيك الراديكالي في أسسها الذي طرحه هوبز واسبينوزا. الاستجابة البارادايمية هي تلك التي قام بها صمويل بيوفندورف (نحو 1670). القوانين مراسيم تأمرنا بها جهات عليا تلزم بامتثال أفعالنا لأوامرها. يشتمل كل قانون على تحديد لما يتوجب القيام به والكفّ عنه، كما يشتمل على إقرار للعقاب الذي ينتظر من لا ينصاع له. الإلزام نوعية أخلاقية يخلقها أشخاص لا يحتازون فحسب على القدرة على إيذائنا حال مقاومتهم، بل يحتازون أيضا على أسس عادلة لزعمهم بقصر حياتنا وفق تخيرهم. قد تكون هذه الأسس العادلة هي المكاسب التي نجنيها من أولئك الأشخاص، قدرتهم الخيّرة على رعايتنا بطريقة أفضل من تلك التي نرعى بها أنفسنا، و/أو قبولنا بأن نجعل أنفسنا رعايا لهم. يتوجب رفض زعم هوبز بأن الحق في الحكم مكفول من قوة لا تقاوم فحسب، كونه يفشل في تفسير أهمية إلزام الضمير. مثل جروتيوس الكلفاني، حافظ بيوفندورف اللوثري والتيار بأسره على التقسيم الكاثوليكي للقانون إلى طبيعي، إلهي، وبشري، والموقف الأكويني الذي يقر أن القانون البشري، بوصفه كذلك، وضعي كله (رغم أنه مقيد بطريقة محقة من قبل القانون الطبيعي، يتوجب على الكثير من أوامره أن تنتشر بين المتمردين). إن فلسفة القانون تحدد لرجالاته الكثير من تفاصيل القانون التي يتوجب توفرها ضمن شئون وبينها، وتحدد للمواطنين المستقيمين أخلاقيا واجباتهم الضمائرية قبالة الإلزامات القانونية.

تبقى فكرة أن يشكّل القانون الطبيعي حدا وتبريرا للقانون الوضعي في كتاب كانت (*Rechtslehre* تعليم القانون/الحق) التي قال بها كانت عام 1797، غير أن القانون الطبيعي أصبح عنده مجردا عن كل المكاسب البشرية وكل أسباب القيام بالفعل، باستثناء الامتثال للصورة الكلية للعقل. الصواب (وقانون الصواب) هو تعايش حريتي (وفق قوانين كلية) مع حرية كل شخص آخر؛ الخطأ هو إعاقة مثل هذه الحرية المحقة، ويتوجب إعاقته هو نفسه كرها؛ الصواب المحق أو القانون وضع إكراه متبادل كلي. إن كانت ينشد تأسيس مؤسسات القانون الأولية (الملكية، العقد، الوضع الشرعي، والعقاب) في المتطلبات المنطقية الخاصة بالحرية المتسقة مع نفسها. إلزامات العقود، مثل إلزامات القانون، مستلزمة عنده من قبل مفهوم إرادة متحدة (على نحو متزامن). هكذا يتجرد تصوره عن المكاسب البشرية والواقعيات الامبيريقية على حد سواء، ويقعد على قصص خيالية (يعترف بها عمليا عندما يحافظ على «فكرة العقد الأصلي» الخاص بالمجتمع).

يتخذ بنتام مسارا مختلفا جدا. إنه يسخر في كتابه (1776) *A Fragment of Government* من الأصداء المتأخرة لبيوفندورف، ويطرح تمييزا متطرفا بين «مجالات» الشرّاح، الذين يفسرون ماهية القانون عبر العناية بالحقائق، و«الرقباء»، الذين يعنون بما يتوجب أن يكون عبر اعتبار العقل. يشتمل فقه بنتام التفسيري على أطروحة *Of Law in General*، لم تصدر إلا عام 1945، لكنه يشبه كثيرا تصور جون أوستن الأقل براعة (1832): *The Province of Jurisprudence Determined* كل القوانين الجديرة بهذا اللقب أوامر، تعبيرات عن أمنية (مصحوبة بتهديد العقوبة) من قبل السلطة في قيام جماعة سياسية مستقلة؛ غير أنه بصرف النظر عن مدى تأثيرها في المحكمة، فإن القواعد التي لا تستحدث ولا يتم تبنيها من أمر سلطوي ليست قوانين بالمعنى الدقيق. أن تحتاز على إلزام قانوني أن تكون موضع أمر وعرضة للعقوبة المرتبطة به. الحقوق القانونية المتضمنة لقوى هي كل ما يتوجب تفسيره عبر الأوامر والإجازات المركبة بدرجة أو أخرى أو عبر عكوسات الإلزام.

ظلت فلسفة القانون المعبّر عنها بالإنجليزية تسبح في فلك بنتام وأوستن لأكثر من قرن (رغم انتشار فقه القانون التاريخي المقارن). أنكر الأمريكيون وأشياع آخرون للواقعية القانونية أن يكون جوهر القانون قواعد أو أية معايير تفرض أمرا أو أن تكون أفعال ماضية. غير أنهم احتفظوا وقاموا بتعزيز مفهوم كون القانون أداة، محايدة أخلاقيا بذاتها، «للضبط الاجتماعي» توظف في خدمة أصحاب القوة (المحاكم بطريقة أكثر مباشرة جهات رسمية أخرى).

حاول هانز كيلسن، الذي أصبحت أفكاره مؤثرة

خارج البلاد الناطقة بالألمانية في الثلاثينيات، الجمع بين تعاليم كانتية وأخرى هوبزية محدثة وهيومية محدثة، ما نتج عنه تصور جديد للقانون والنظام القانوني يركز حول الإرادة، بل الأمر. يتوجب أن تتحرر الفلسفة القانونية («نظرية بحتة في العلم القانوني») من كل القيم، ومن أية إشارة إلى الحقائق قد تقترح أن معيارية القانون مستمدة من أو ترد إلى فعاليتها أو إلى أية واقعية امبيريقية أخرى. الراهن أن كيلسن رام «نظرية ثالثة»، تتفق مع نظرية القانون الطبيعي في محاولة إنتاج وتفسير المعيارية بطريقة ليست ردية، وتتفق مع الوضعية القانونية في رفض كل قاعدة سلوكية أو قيم لا تفرض ولا تجعل فعالة عبر أفعال وحقائق بشرية عارضة. بيد أن الفشل في تحقيق هذا المرام يستبان في تأرجحات كيلسن بين رؤى متناقضة بخصوص مصدر المبادئ القانونية واتساقها، محتوى المعيارية، ودلالة قضايا العلم القانوني، وركونه في النهاية إلى «أفعال متخيلة تقوم بها الإرادة».

ينكر ه.ل.أي. هارت، في *The Concept of Law* *(1961)* و Essays on Bentham (1982) أنه يتوجب على شروحات القانون والإلزام القانوني أن تشير إلى أفعال الأمر أو القبول الخاصة بالإرادة. القواعد القانونية عنده أسباب حاسمة للفعل مستقلة المحتوى. قد تكون مصادرها أوامر، لكنها قد تكون أيضا أية حقيقة تحتاز على الأهمية المعيارية التي تعزى إليها عبر قاعدة تسليم يقبلها القضاة والرسميون (لأي سبب مغاير للخشية من العقوبة المباشرة). ليست كل القوانين فارضة للإلزامات؛ كثير منها تقوم بإهابة القوة وتعد تصورا يرد هذه إلى شروط إلزامات وهي تخفي تنوع الوظائف المعيارية التي يقوم بها القانون عبر إغفال تنوع وظائفه الاجتماعية. بمقدور الفلسفة القانونية الوصفية، بل يتوجب عليها، أن تكون خالية من الافتراضات الأخلاقية؛ القانون ليس مرتبطا «ضرورة أو مفهوميا» بالأخلاق، فيما يقر هارت. غير أنه ينبغي على الفلسفة القانونية فهم وإنتاج منظور أو «موقف داخلي» عند المساهمين في النسق القانوني الذين يعتبرون القانون سببا حقيقيا للفعل يحتاز على قيمة (إن لم تكن قيمة أخلاقية). لذا فإنها لا تستطيع أن تقر أنه قد يكون للقانون أي محتوى.

عملت مقاومة هارت متعددة الجوانب لتصورات الردية للواقعيات القانونية، واستراتيجيته في فهم القانون بوصفه نوعا من العقل يتم استحداثه والحفاظ عليه والاعتراف به لأسباب مميزة، على تشجيع مسارات بحثية مثيرة في غاية وبنية الوظيفة ليس فقط الخاصة بالقانون والأنساق القانونية كنمط عام من الواقعية الاجتماعية، بل الخاصة أيضا بالاستدلال القانوني أو التدبر القضائي، وحكم القانون بوصفه مثالا مميزا للنظام السياسي القانوني، وتشكيل منظور وتبرير (أو تبريرات) أخلاقية لمؤسسات قانونية بعينها مثل العقود، الضرر (الجنحة)، الملكية، والعقاب. يقترح الاهتمام بنهج هارت الأرسطي المحدث من قبل حالات أساسية وثانوية أنه، رغم توكيده التعارض بين الوضعية القانونية التي يدافع عنها وكل نظرية في القانون الطبيعي، لا حاجة لمثل هذا التعارض ما لم تؤول الوضعية (على طريقة كيلسن ولكن ليس على طريقة هارت) على أنها تنكر احتياز التقويم والحكم الأخلاقي على أي ضمان فلسفي أو مصداقية.

تأسى كثير من الوضعيين قبل هارت بالعلوم الطبيعية (بما فيها العلوم الرياضية والسيكولوجية). لقد فتح *The Concept of Law* الباب لقيام الفلسفة القانونية بنقاش مسائل المنهج في النظرية الاجتماعية الوصفية التي سبق أن ناقشها دلتاي، فيبر، وونتش، وبين وفق ما قصد هارت بدرجة أو أخرى فائدة البحث عن علم اجتماعي خال من القيم. منذ ذلك الحين تحول الاهتمام شطر إكمال النظرية القانونية بالأخلاق و/أو نمذجتها على تأويل الأشكال الثقافية مثل الأدب. مثال ذلك، بدا نقد رونالد دوركن للوضعية في البداية أنه يروم إثبات أن هارت قد أساء وصف أنواع المعايير المستخدمة في المداولة القضائية. بيد أن مبادئه الأساسية لا تقر أن المبادئ القانونية تختلف عن القواعد، بل أنها معايير سلطوية قانونيا ليس لكونها قد استحدثت أو شرعنت عبر سن القوانين أو الاستخدام، بل لأنها تعد وفق تاريخ المجتمع السياسي المتعلق صحيحة أخلاقيا (في حين أنها متميزة على نحو غير قابل للرد عن السياسات النفعية أو أية سياسة مؤسسة على الأهداف الجماعية)؛ وأن النظرية القانونية، كمقدمة للفقه القانوني، مشروع عملي من «التأويل الخلاّق»، يسهم في تطوير نسق قانوني «تحرري»، سوف يعامل المواطنين (دون خرق الاستقامة عبر تقويض الكثير من «موادها»، مثل العرف، سن القوانين، والسوابق) على قدم المساواة من حيث الاهتمام والاحترام. يتساءل الجدل حول تلك المحاور عما إذا كانت نظرية دوركن الأخلاقية غير المفضّلة صحيحة، بصرف النظر عما إذا كان القياس على تأويل الأدب الخلاق شكلا جديدا من التفسير الردي، وما إذا كان الزعم بأن القانون، حتى في الحالات الصعبة، قادر على أن يحدد دوما عبر استدلال أخلاقي حول المواد

القانونية ليس، على نحو مماثل، سهوا رديا عن ارتهان القانون بالتخير السلطوي (الإرادة) بين بدائل معقولة، يظل جدلا مفتوحا.

جي.م.ف.

Guido Fasso, *Storia della filosofia del diritto* (Bologna, 1970).

John Finnis, *Natural Law and Natural Rights* (Oxford, 1980).

Wolgang Friedmann, *Legal Theory*, 5th edn. (London, 1967).

H.F. Jolowicz, *Lectures on Jurisprudence* (London, 1963).

J.M. Kelly, *A Short History of Western Legal Theory* (Oxford, 1992).

Alfred Verdross, *Abendlaendische Rechtsphilosophie* (Vienna, 1958).

Michel Villey, *Lecons d'histoire de la philosophie du droit* (Paris, 1957).

*** القانون، الارتيابية في.** يمكن للارتيابية في القانون أن تفهم بمعنيين على الأقل. بمعنى أضعف عادة ما ترتبط بنقد حرفة القانون وتشير إلى الشك بخصوص جوانب بعينها في الممارسة والإجراءات القانونية. بهذا المعنى يرجع جدلها على أقل تقدير إلى هجوم سقراط على الخطابة القانونية بوصفها ضيقة، مقيدة، تلاعبية، وتعوزها النزاهة، وذلك في *Gorgias* و *Theatetus.* في تاريخ لاحق، جنح نقد فساد ولاأخلاقية الممارسة القانونية إلى التركيز على غموض ولامنطقية المحاجة القانونية وعشوائية الحكم القانوني. منذ رابليس حتى المدارس المحدثة في *الواقعية القانونية، جادل المرتابون بأن عملية اتخاذ القرار القانوني لا تلتزم بالقواعد القانونية وأن قوة صنّاع القانون إنما تكمن في حرية التصرف غير المقيدة التي يتمتع بها القضاة، المحاكم والجهات التي توكل لها مهمة فرض القانون. في الفقه القانوني الأنجلو ـ أمريكي المعاصر، تشير كلمة «ارتيابية» إلى نوع من الشكوكية في العلاقة الضرورية بين القواعد القانونية أو «القانون بنصه» والممارسة القضائية، في حين تقر «الارتيابية في الوقائع» أن لاتحددية إجراءات البحث عن الوقائع تجعل كل إشارة إلى القواعد إشكالية.

بمعنى أقوى، تبسط الارتيابية في القانونية نقد عشوائية أو إجحاف الحكم القانوني بحيث تطرح في شكل براهين تبطل القانون وتتنبأ بنهايته. وفق هذا المعنى، يعد نقد حرفة القانون وممارسته تراكميا شجبا لمؤسسات القانون بوصفها شكلا غير ضروري ولا أخلاقيا من أشكال العلاقات الإنسانية. بهذا المعنى، أقدم المرتابين المتطرفين في القانون عهدا هو تومس ريد في قصته الخيالية Utopia ثم مختلف تيارات النظريات السياسية الفوضوية والاشتراكية اللاحقة. تقر المحاجة العامة عن هذه النظريات أن مثال *الحرية البشرية وتقرير المصير على نحو خاص مضادتان لمطالب الحكم القانوني. بقدر ما يكون *القانون مكرها ضرورة وقامعا لاستقلالية الإنسانية بقدر ما يكون شرا لا دور له في المجتمع الحر. سلطة القانون إذن تلاعب أيديولوجي يرتهن بالسيطرة على أو كبح الخير البشري النهائي الكامن في مجتمع التجمع الحر. إن ممارسة القانون لا تعد عنيفة، لاعقلانية، وضرورية إلا للحفاظ على الملكية الخاصة أو خير الأقلية النخبوية.

في حين تنزع البراهين الفوضوية والطوباوية ـ الاشتراكية ضد القانون إلى أن تكون إما نوستالجية، تستذكر عهدا بدائيا من عهود البراءة، أو حلمية، تحدد اليوتوبيا عبر منطقة مستقبلية مثالية لكنها غير مخططة، ثمة ارتيابية أقوى في القانون ظهرت مع الموروث *الماركسي في النظرية السياسية. بينما أشار ماركس بطريقة عارضة ومراوغة إلى نهاية التاريخ، المجتمع الشيوعي الذي تحل فيه الحرية محل القانون وتختفي فيه الدولة، فإن ثمة تطويرات لاحقة لنقد ماركس للقانون طرحت تحليلات أكثر تحديدا للهيمنة القانونية. بمعناها الأقوى، تركن الارتيابية الماركسية في القانون إلى تحليل للاستغلال الاقتصادي وتجادل بأن النظام القانوني وقواعده المادية انعكاس بدرجة مركبة أو أخرى للعلاقات الطبقية التي تشكل واقع الخبرة الاجتماعية. ضمن هذه الرؤية الحتمية في عمومها للعلاقات القانونية تتخذ الارتيابية شكل نقد لأيديولوجيا حكم القانون. القواعد القانونية، التي هي أبعد ما تكون عن معاملة من يسري عليهم القانون بوصفهم أحرارا ومتساوين، تعد أيديولوجية بمعنى أنها تخفي الشروط الحقيقية (الاقتصادية) الخاصة *بالإجحاف والقيد التي تحدد مسبقا محتوى القانون وأثره.

عند ما يمكن اعتباره التعبير الأكثر تركيبا في أعمال القانوني الروسي بعد الثوري باشوكانيس، يتوجب فهم القانون بوصفه تعبيرا مباشرا عن شكل سلعة الإنتاج ومن يسري عليه القانون ليس سوى الكائن المتخيَّل العادل والحر الذي سوف يأتي للسوق ويبيع ويبتاع حاجته. تعرض العلاقة القانونية هكذا عبر المقارنة مع الشروط الاقتصادية الظالمة التي يتم وفقها تبادل السلع. عنده، الشكل القانوني ضرب من العلاقة البشرية البرجوازية، والقانون سوف ينتهي بتوقف النظام

الاقتصادي المؤسس عليه. في حين تسند الارتيابية المعاصرة بخصوص القانون من الماركسية و*النزعة التشاركية، بشكل مباشر وغير مباشر، فإنها تنزع لأن تكون أكثر انحيازا وأقل إيمانا بالعصر الألفي السعيد في مقارباتها. الأدبيات القانونية النقدية المعاصرة إصلاحية بوجه عام في أهدافها، لكنها تجادل أيضا بأن القانون يستغل ويهيمن على مكاسب المصالح الاقتصادية والسياسية المكتسبة. إن الفقه التشريعي النقدي، شأن التحليل *النسوي للقانون، إنما يقترح قانونا نقديا أخلاقيا. المذهب التقليدي ومختلف تبريراته الوضعية إنما يتحلل بوصفها تجليا مجردا لحالات الإجحاف المادية التي تتجسد في الممارسة القانونية. وفي حين أن مثل هذه الانتقادات الموجهة للقانون لا تنذر بنهاية قريبة للنظام القانوني، فإنها ترتاب في قيمة القانون وتجادل في صالح أشكال بديلة في العلاقة والتنظيم الاجتماعي.

ب.جود.

*اللاتحديدية في القانون؛ القانون، إشكاليات فلسفة.

M. Cain and Hunt (eds.), *Marx and Engels on Law* (London, 1979).

J.N. Frank, *Law and the Modern Mind* (first pub. 1930; Garden City, NY, 1963).

E. Pashukanis, *Law and Marxism: A General Theory* (London, 1978).

D. Sugarman (ed.), *Legality, Ideology and the State* (London, 1983).

R.M. Unger, *The Legal Studies Movement* (Cambridge, Mass., 1986).

P, Williams, *The Alchemy of Race and Rights* (Cambridge, Mass., 1991).

R.P. Wolff, *In Defense of Anarchism* (New York, 1976).

*** القانون، الطبيعي أو العلمي.** في الخطاب الجاري، يدل مصطلح «قانون الطبيعة» على مبدأ أساسي في العلم، من قبيل قانون نيوتن في الجاذبية الكونية، أو القانون الثاني في الديناميكا الحرارية. عادة ما تعد الحقائق التي تكون من قبيل «يغلي الماء دائما في درجة حرارة 100 مئوية تحت الضغط العادي»، أو «تتناسب مقاومة الهواء مع السرعة» أكثر تحديدا من أن تكون قوانين طبيعية. غير أن مثل هذه التعميمات تعد، ضمن فلسفة العلم، قوانين طبيعية على حد السواء. ذلك أن إحدى إشكاليات فلسفة العلم المركزية تتعين في توضيح ما يميز الحقائق العامة المنتمية لكل تلك الأنواع عن التواترات العارضة.

تنشأ الإشكالية بوصفها لازمة عن تحليل هيوم *للسببية على أنها اقتران ثابت. لقد افترض أسلاف هيوم أن السببية تتضمن قوة ما تسبب إنتاج نتائجها، ملاطا يشد السبب بنتيجته. بيد أن هيوم يجادل بأنه لا وجود لمثل هذا الملاط. كل ما نلحظه هو أولا حدوث السبب، يتبعه حدوث النتيجة. لا شيء يربط بينهما، باستثناء حقيقة الاقتران الثابت، بمعنى أن الحوادث التي تكون من نوع السبب تتبعها، كأمر واقع، حوادث من نوع النتيجة.

ولكن إذا كانت القوانين السببية لا تتضمن سوى اقتران ثابت، فثمة إشكالية بيّنة تثار. هب أن الإقرار التالي صادق: «أنى ما أذهب إلى باريس، فإن سماءها تمطر». هذا يعني أن ثمة اقترانا ثابتا بين ذهابي إليها ومطر سمائها. غير أننا لن نعتبر هذا قانونا طبيعيا. إنها لا تمطر بسبب ذهابي إليها. كل ما في الأمر هو أن زيارتي لها متبوعة بشكل ثابت بحدوث المطر فيها. ما الذي يميز إذن بين قوانين الطبيعة الواقعية عن التعميمات الصادقة عرضا؟ ذلك أن هيوم يقر أنه لا شيء سوى الاقتران الثابت متضمن في القوانين الحقيقية.

لاحظ أن القانون الحقيقي، خلافا للتعميم العارض، يقوم بدعم *الشرطيات الافتراضية. قارن «لو وصلت حرارة الماء في الغلاية إلى 100 درجة مئوية لشرع في الغليان» (وهذا إقرار صادق) مع «لو ذهبت إلى باريس الأسبوع الماضي لأمطرت سماؤها» (إقرار باطل). بيد أن هذا التقابل بذاته إنما يعيد صياغة الإشكالية. إذ بصرف النظر عن كيفية فهمنا للمزاعم الافتراضية، سوف نحتاج إلى تفسير علة اقتدار القوانين وعجز التعميمات العارضة عن دعمها، إذا كانت مجرد إقرارات اقتران ثابت.

ثمة نوعان من الحلول لإشكالية تمييز القوانين عن التعميمات العارضة. الأول يظل مخلصا لقول هيوم إن جمل القانون لا تقر شيئا خلافا للاقتران الثابت، وهو يفسر علة كون بعض إقرارات الاقتران الثابت ـ القوانين ـ أكثر أهمية من غيرها ـ التعميمات العارضة. تنكر الاستراتيجية البديلة الهيومية الافتراض الهيومي الذي يقر أن القوانين لا تتضمن سوى اقتران ثابت، وتصادر على علاقة «حتمية» أو *ضرورة ناموسية تقوم بين أنماط الحوادث المرتبطة عبر قوانين، لكنها لا تقوم بين الحوادث المقترنة عرضا.

قد يبدو لأول وهلة أنه من اليسير تطوير الاستراتيجية الهيومية. ألا نستطيع ببساطة اشتراط أن تكون القوانين عامة حقيقة، بحيث لا تقتصر على أشياء تحدث لأشخاص بعينهم في مدينة بعينها في زمن بعينه؟

بيد أن هذه التطوير إنما يخطئ بيت القصيد. ذلك أنه حتى إذا قمنا بصياغة مثالنا بألفاظ عامة، بحيث لا تتم الإشارة إلي أنا أو إلى باريس، عبر تحديد نوع بعينه من الأشخاص وآخر من المدن، قد يتصادف أن تقترن الحالة الوحيدة لذينك النوعين في الكون على نحو ثابت لكنه عارض مع سقوط المطر. وبالعكس، يبدو أن ثمة أمثلة على قوانين مقيدة بأزمنة وأمكنة بعينها، مثال قانون كبلر الذي يقول إن الكواكب تدور في مدارات اهليلجية، الذي يقتصر على المجموعة الشمسية.

ثمة اقتراح أفضل مفاده أن التعميمات العارضة، خلافا للقوانين، لا تجدي في التنبؤ بالمستقبل. لا يرجع السبب في ذلك إلى أنه لا سبيل لبسط التعميمات العارضة على المستقبل، بل لأنه حين يتم بسطها نعجز عن معرفة أنها صادقة. لقد جادل جي.ل. ماكي بأن القوانين تختلف عن التعميمات العارضة في كونها قابلة لأن تدعم استقرائيا عبر حالاتها العينية، في حين أنه لا سبيل للدراية بالتعميمات العارضة إلا عقب القيام بفحص حالاتها كلها.

ولكن حتى إذا كان معيار ماكي ضروريا للقانونية، فإنه لا يتضح ما إذا كان كافيا: أليس بالإمكان أن يكون تعميم تم التنبؤ به استقرائيا تعميما عارضا؟ لعلنا نجد حلا هيوميا أفضل عند ف.ب. ستراوسن، وهو حل قام بتطويره ديفيد لويس: القوانين هي تلك التعميمات الصادقة التي يمكن وضعها في أنسقة مثالية للمعرفة ـ أو على حد تعبير رامزي، القوانين «سلسلة من القضايا يتوجب أن نعتبرها بدهيات لو عرفنا كل شيء وقمنا بتنظيمه بأبسط طريقة في نسق استنباطي». التعميمات العارضة، وفق هذا، تعميمات صادقة لا سبيل لتفسيرها ضمن مثل تلك النظرية المثالية.

في العقود الأخيرة، قام عدد من الفلاسفة برفض الموروث الهيومي، فجادلوا بأنه ليس هناك تصور، مهما كان مركبا، يماهي بين القوانين والاقترانات الثابتة قادر على أن يفي المحتوى الحقيقي للقوانين حقه. في نهاية السبعينيات، قام د.م. آرمسترونج، فرد درتسكي، ومايكل تولي كل على حدة بتطوير مبدأ مفاده أن القوانين تعبر عن علاقة «حتمية» بين الخصائص. تقوم هذه العلاقة بين الخصائص التي يربط القانون بينها، لكنها لا تقوم بين الخصائص التي ترتبط على نحو عارض. هذا يعني أن القوانين تتضمن ما هو أكثر من التواتر الهيومي: تستلزم الحتمية الاقتران الثابت، لكن العكس ليس صحيحا. لا يرغب أشياع هذه الرؤية في اقتراح إمكان الدراية بعلاقة الحتمية *قبليا، فتحديد هوية الخصائص التي تقوم بينها علاقة الحتمية مسألة امبيريقية تحسم عبر تقص بعدي.

في المقابل، يرى نقاد المقاربة اللاهيومية أن مجرد المصادرة على علاقة حتمية إنما تعني ترك المسألة الفلسفية دون حل. لقد رفض هيوم نفسه الحتمية لكونها غير قابلة للملاحظة. لا يعترض النقاد المعاصرون على عدم القابلية للملاحظة بذاتها، لكنهم يعترضون على الرؤية اللاهيومية التي تقصر عن طرح تفسير حقيقي لما تضيفه الحتمية للاقتران الثابت، ولعلة وجوب أن يقوم هذا المكون الإضافي بدعم المزاعم الافتراضية بخصوص ما كان ليحدث لو أن الأشياء كانت على حال مغاير لحالها.

رغم هذه الاعتراضات، قد تكون بعض صيغ المقاربات اللاهيومية للقانون ضرورية للتعامل مع القوانين الاحتمالية، أي القوانين التي تقر أن كل ما هو س يحتاز على احتمال أن يكون حالة لـ ص. وفق التعميم الطبيعي للمقاربة الهيومية، لا تقر هذه القوانين أن حالات س تقترن بشكل ثابت مع حالات ص، بل أن 100 بالمائة من حالات س مقترنة على نحو ثابت مع حالات ص. آنذاك يستطيع أشياع هيوم البحث عن تفسير يعتبر بجدية بعض مثل هذه الإقرارات الخاصة بالاقتران الثابت قوانين، في حين يعد أخرى مجرد إقرارات عارضة. بيد أن الصعوبة التي تواجه هذه المقاربة الهيومية إنما تتعين في أن النسبة الدقيقة لاقتران 100 بالمائة من حالات س مع حالات ص ليست حتى شرط ضروري لصدق القانون الاحتمالي ـ مثال ذلك، نوع متفرد من العملات قد يحتاز على احتمال 5.0 للصورة، ومع ذلك يتصادف أن يظهر كتابة ست مرات في المحاولات العشر الوحيدة التي تم إجراؤها. لهذا السبب، لا جدال في أن القوانين الاحتمالية تقر شيئا مغايرا للنسب الفعلية. من هذا يخلص خصوم الهيومية إلى أنها تقر علاقات حتمية كمية ـ الخاصية س تحتم الخاصية ص بالدرجة د. لكن مسألة ما إذا كان هذا هو السبيل الوحيد لتفسير مثل هذه القوانين تبقى مسألة مفتوحة طالما ظل تأويل *الاحتمال مجالا للجدل الفلسفي.

د.ب.

D.M. Armstrong, *What is a Law of Nature?* (Cambridge, 1983).

T. Honderich, *A Theory of Determinism* (Oxford, 1988), ch.1.

D. Papineau, 'laws and Accidents', in G. Macdonald

and C. Wright (eds.), *Fact and Morality* (Oxfod, 1986).

*** القانون، فلسفة، النسوية.** منذ انبعاث الحركة النسوية في الستينيات، شرع البحاث في تحديد المسائل النسوية وتقصيها على نحو متفرد المتعلقة بالفلسفة القانونية. تغطي المسائل التي شغلت اهتمام البحاث النسويين قطاعا واسعا من القضايا التشريعية، اشتملت على قضايا تتعلق بفقه التشريع التحليلي والمعياري والاجتماعي. هل تعد القوانين، الممارسات، بل مفهوم القانون نفسه مشتملة ضمنا على دلالات خاصة بالجنس، وإذا كان ذلك كذلك، فهل محتم أن يكون الأمر على تلك الشاكلة؟ كيف تم طرح المرأة ضمن الخطاب القانوني وكيف استبعدت أو دمجت ضمن مفاهيم الذوات القانونية؟ ما الدور الذي تقوم به القوانين في تشكيل الأيديولوجيات أو تعزيزها (كتلك التي تفترض وتحض على التمييز بين المجالين العام والخاص) التي يعتبرها منظرو النسوية السياسيون مؤثرة في غموض والحفاظ على تبعية المرأة الاجتماعية والسياسية؟ في لب معظم المذاهب القانونية النسوية نقد للموضوعية المزعومة أو الحياد الجنسي المفترض في النهج القانوني والتشريعات القانونية. مفاد المحاجة أن الحياد الجنسي المفترض في المفاهيم القانونية وفي معظم الترتيبات القانونية في المجتمعات الليبرالية إنما يخفي تعينا ضمنيا في القوانين لرؤية منحازة، رؤية تعكس بوجه عام مصالح وخبرة ذكورية بالعالم. لذا فإن بحاث الفلسفة القانونية النسوية مهتمون كثيرا بالجدل حول الابستمولوجيا النسوية وعلم الأخلاق النسوي، خصوصا بإشكالية «الجوهرانية» ـ المرتبطة بتحديد رؤى ذكورية أو أنثوية في عالم ينسب كلا من الخبرة الذكورية الخبرة الأنثوية ليس فقط إلى الجنس، بل أيضا إلى الطبقة، العرق، وبنى اجتماعية أخرى ومحاور للتبعية. ثمة وجه آخر تتميز الفلسفة القانونية النسوية يتعين في الريبة في فكرة استقلالية القانون بمعنى ممارسة مميزة، في جوانب مهمة، ومتفردة، معزولة عن التأثير السياسي والاجتماعي الأكثر شمولية.

مثل كل خطاب فكري مركب، تتميز الفلسفة القانونية النسوية بتنوع في الالتزامات الجوهرية والمناهج. يركن تيار مهم في البحث القانوني النسوي إلى أفكار ما بعد حداثية ويعتبر المشروع النسوي في هذا المجال نقديا أو تفكيكيا في أساسه. يفصح البحاث المتعاطفون مع هذا الموقف عن شكوكهم بخصوص إسهام النظرية النسوية في مشروع تشكيل نظرية كلية «عظيمة» في القانون، يرون أنه من المرجح أن تعيد إنتاج ذات أنواع التشويه والإقصاء التي تميز النظريات الأرثودكسية القانونية. آخرون يبحثون في إمكان تشكيل تشريعي يتأتى له تنكب المحاباة والتشويش اللذين تعاني منهما النظريات القانونية الارثودكسية، مثل المفاهيم الوضعية ومفاهيم القانون الطبيعي، والتي تستطيع أن تتحمل الوعد بطرح تصور لمفهوم الذات القانونية المتساوية والعدالة الجنسية في مقابل الحياد الجنسي. ثمة تنويعة مناظرة تتميز بها المقاربات النسوية لدور الفكر القيمي أو المعياري في الفلسفة القانونية. في حين ينتقد معظم البحاث من أشياع النسوية إمكان أن تكون المحاجة القيمية مؤسسة موضوعيا أو لا تبدأ «من أي موضوع»، فإنهم يختلفون بخصوص الدور المنوط بالمشروع النسوي فيما يتعلق بالإصلاح القانوني، إعادة تشكيل المفاهيم القيمية، من قبيل العدالة، الحقوق، أو المساواة من منظور نسوي، أو برهان طوباوي حول التغير القانوني والاجتماعي. ثمة بحاث قانون نسويون يعتبرون النقد الذاتي ـ تعريض الممارسات القانونية للاختبار النقدي في ضوء فشلها في بلوغ المثل التي تعتد بها صراحة ـ المهمة الأساسية المنوطة بالنظرية القانونية النسوية، في حين يرى آخرون أن النقد الخارجي المؤسس بشكل أوسع سياسيا أو أخلاقيا على درجة مكافئة من الأهمية. مثل معظم أشكال النظريات النسوية، تؤكد الفلسفة القانونية النسوية أهمية الرابط بين النظرية والممارسة. هكذا عنيت الكثير من الأعمال الفلسفية النسوية في مجال القانون بالنقد الفلسفي لمؤسسات وممارسات قانونية عينية ، خصوصا تنظيم الأسرة، وبنية الحقوق الدستورية وأثرها على ممارسات من قبيل الإجهاض والفن الإباحي؛ تشريعات الممارسة الجنسية وتشكيل الصور من قبل النساء والرجال، النسوية والذكورية، ضمن قطاع كبير من القوانين الجنائية والمدنية؛ السياسات القانونية ضد ـ الميزية ومثل المساواة والعدالة التي ترشدها.

ن.م.ل.

*النسوية، الفلسفة.

Drucilla Cornell, *Beyond Accommodation: Ethical Feminism, Deconstruction and the Law* (London, 1991).
Catharine A. MacKinnon, 'Feminism, Marxism, Method and the State: Toward Feminist Jurisprudence', *Signs* (1983).
Susan Moller Okin, Justice, *Gender and the Family* (New York, 1989).
Carol Smart, *Feminism and the Power of Law* (London, 1989).
Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference*

(Princeton, NJ, 1990).

* **القانون والأخلاق**. جادل الفلاسفة القانونيون في ثلاث رؤى في العلاقة بين الحقيقة القانونية والأخلاقية - بين ما هو القانون وما ينبغي أن يكون.

تقر إحدى تلك الرؤى - *الوضعية القانونية - أن الاستدلال القانوني واقعي كلية: ما يكونه القانون لا يرتهن إلا بما تم إقرار أنه قانون من قبل أي رسميين يتعامل معهم المجتمع بوصفهم جهات تحتاز على سلطة، أو يرتهن بحقائق تاريخية مماثلة، ولا شيء سوى ذلك. وفق هذه الرؤية، رغم أنه من المرجح أن تقوم المذاهب الأخلاقية السائدة ضمن المجتمع بالتأثير في القوانين التي يتبناها مشرّعها، ليس ثمة ارتباط ضروري بين القانون والحقيقة الأخلاقية، والاعتبارات الأخلاقية المجردة لا تقوم بأي دور في تحديد ماهية القانون.

الرؤية الثانية - التي تبدو معارضة - صيغة لما يسمى نظرية *القانون الطبيعي، وهي ترى أن الاستدلال القانوني متماه مع الاستدلال الأخلاقي، بحيث إن القانون الوحيد المطبق في أي مجتمع، في المسائل الأساسية على الأقل، هو القانون الأخلاقي، وأية قوانين يضعها المشرّع تخالف القانون الأخلاقي تعد باطلة. وفق هذه الرؤية، النسق القانوني المزعوم لدولة استبدادية مثل ألمانيا النازية ليست قانونا إطلاقا.

الاستدلال القانوني عند الرؤية الثالثة يؤول عوضا عن أن يقتصر على وصف أو الحكم على التاريخ القانوني؛ إنه يروم إعادة تشكيل القرارات التاريخية الماضية بأكثر الطرق ترابطا وأخلاقية تتسق مع حقائق التاريخ القانوني، أي بالألفاظ التي استعملها مشرعو الماضي، الأنظمة العينية التي قام قضاة الماضي باستخدامها فعلا، والمواريث السياسية والأخلاقية في المجتمع. الاستدلال القانوني، حين يفهم على هذا النحو بوصفه تأويليا، ليس مجرد تقصي تاريخي، ولا استدلالات أخلاقية حول القواعد أو المبادئ التي تعد مناسبة لعالم مثالي عادل، بل تجمع عناصر من الاثنين معا.

لا تناسب الرؤيتان الأوليان الممارسة الفعلية للمحامين والقضاة. خلافا للوضعية القانونية، غالبا ما يطرحون براهين أخلاقية لدعم مزاعمهم حول ما يكونه القانون بالفعل حين يكون القانون مثيرا للجدل أو يعوزه الوضوح: حين تثار الأسئلة مثلا حول ما إذا كان حق «تطبيق القانون» في الدستور الأمريكي يشتمل على حق حرية الاختيار في حالة الإجهاض، أو ما إذا كان سلسلة بعينها من القرارات القضائية الماضية التي تسمح للمصابين في حوادث بالحصول على تعويض عن أضرار الألم والمعاناة «يجسد» مبدأ أكثر شمولية يسمح بالتعويض عن أي ضرر عاطفي. يختلف القضاة والمحامون في هذا مثل هذا الخصوص بطريقة يستبان أنها تعكس عقائدهم الأخلاقية. غير أنهم يجمعون، خلافا لما تقره نظرية القانون الطبيعي التي سلف وصفها، على أنه غالبا ما توجد هوة ما يكونه القانون وما يعتقدون أنه يتوجب أن يكون: حتى رجال القانون الذين يرون أن معدلات الضرائب مرتفعة أو منخفضة على نحو مجحف لا يعتبرونها باطلة وفق ذلك الأساس، وحتى القانونيين الذين يرون أن قوانين النازية كانت ظالمة وأنه يتوجب ألا تفرض على القضاة النازيين يترددون في القول إنها لم تكن قوانين إطلاقا.

تناسب الرؤية التأويلية الثالثة في القانون ممارسات المحامين والقضاة وسائر الرسميين من رجالات القانون بطريقة طبيعية ومقنعة. إنها تفسر لماذا يعتبرون ما يرونه جائرا في بعض الحالات قانونا: ليس هناك «تأويل» لقانون الضرائب يستعيض بمعدل ضريبة مختلف يعد تأويلا حقيقيا للنص. أيضا فإنها تفسر كيف يقوم القضاة في أنواع أخرى من الحالات بمعاملة الاعتبارات الأخلاقية على أنها متعلقة. يتوجب على القضاة في الحالات المثيرة للجدل، حيث تناسب كل عناصر تنويعة من التأويلات المختلفة اللغة القانونية المجردة أو نتائج قرارات ماضوية فعلية، أن يختاروا من بينها عبر تخيّر أي تأويل - لفهم عبارة تطبيق القانون الواردة في الدستور أو المسؤولية عن الضرر العاطفي مثلا - يعكس أفضل من غيره حقوق وإلزامات الناس الأخلاقية والسياسية.

قد يقال إن القانون وفق الرؤية التأويلية *ذاتي في أساسه: إنه ليس هناك قانون سوى ما يعتقد القاضي أنه قانون. لكن هذا يفترض أن أخلاقية الحقوق والإلزامات ذاتية. إذا كانت كذلك، فكذا شأن القانون، على الأقل في الحالات المثيرة للجدل. ولكن في حين أن كثيرا من فلاسفة القانون يقرون ذاتية الأخلاق بوصفها مبدأ فلسفيا، فإن قليلا منهم فحسب يقومون باحترامها في التطبيق، كما أن البراهين التي طرحت لدعمها ليست مقنعة.

ر.د.

*الأخلاقية، الارتيابية.

Ronald Dworkin, *Law's Empire* (Cambridge, Mass., 1986).

Lon Luvois Fuller, *The Morality of Law* (New Haven, Conn., 1964).
H.L.A. Hart, *The Concept of Law* (Oxford, 1961).

* **القانون الوضعي**. طرح مصطلح *(jus positivum)* في التعقيبات الفلسفية (ثيري تشارتري، نحو 1135، ثم أبيلارد)، وهو يركز النظرية القانونية على مصادر القانون *positum* (التي تعني باللاتينية «يضع»). كما يلاحظ الأكويني، خلطت المصطلحات الأقدم عهدا بين القواعد «البشرية» من حيث الاستخدام والقواعد البشرية من حيث الأصول، رغم أن أفلاطون وأرسطو ميزا أساسا القانون (الوضعي) عن الأخلاق. (*القانون الطبيعي.)

يشتمل القانون الوضعي البشري على قواعد (مثال القواعد التي تحظر الجريمة)، ومؤسسات (مثال، العقوبة) تنتمي أيضا إلى القانون الطبيعي (أي مطلوبة أخلاقيا طوعا أو كرها). يسمي هارت هذه «الحد الأدنى من محتوى القانون الطبيعي»، لكنه يقصد الحد الأدنى من محتوى القانون الطبيعي. معظم القوانين «وضعية صرفة»؛ ما تطلبه ليس مطلوبا أخلاقيا إلى أن يفرض (رغم أن أرسطو يبالغ في *Nicomachean Ethics* v. 1134b بقوله إنها «تتعلق بمسائل ليست منحازة [أخلاقيا] بذاتها»).

جي.م.ف.

*القانون، تاريخ فلسفة؛ النسوية، فلسفة القانون؛ القانون والفلسفة القارية.

Karl Olivecrona, *Law as Fact*, 2nd edn. (London, 1971).

* **القانون والفلسفة القارية**. وفق استخدامه المعاصر في الفقه القانوني الأنجلو - أمريكي، يشير مصطلح الفلسفة القارية بوجه أكثر عمومية إلى مواريث غير تحليلية في الفكر الأوربي الحديث. أما بمعناها الجذري، فتشير *الفلسفة القارية بداية إلى النظريات الهيجلية والماركسية، والهوسرلية في القانون والدلالة. بمعنى أحدث وأكثر خصوصية تشير إلى المواقف النظرية والمنهجية المرتبطة أو المتطورة عن علم اللغة البنيوي، النظرية الأدبية، والتحليل النفسي. تُقرأ النصوص الكلاسيكية أساسا عبر شراحها المعاصرين، لكن ترجمة الفكر القاري واستخدامه تتسمان بمسحة رادكالية. الفلسفة القارية استجابة متطرفة ضد الموروث والمنهج المهيمنين الخاصين بفقه القانون السائد. يعارض أنصار النظرية القارية، الذين يمكن وصفهم بالبحاث النقديين القانونيين، الوضعية والامبيريقية التي تقرها النظرية القانونية الأنجلو - أمريكية، خصوصا الاعتقاد في استقلالية وتحديدية القواعد القانونية. إنهم يرومون بالركون بشكل واسع وغالبا بطريقة مرنة إلى تنويعة من مجالات الفكر القاري تفكيك الموروث المكرس والوظيفة التشريعية التي يحتازها الفقه القانوني السائد وإحلال نظريات مؤسسة أخلاقيا وأكثر ديمقراطية في تعددية القوانين والخاصية اللاتحديدية التي تختص بها الدلالات القانونية أو كونها مشكّلة اجتماعيا وعارضة.

يستند استخدام الفلسفة القارية بوصفها شكلا أو مصدرا للنقد على قطاع واسع من المفكرين والفروع المعرفية كي يتسنى لها توفير رؤية شمولية في هذا الخصوص. بيد أنه تمكن الإشارة إلى مواضيع مشتركة بعينها، تشتمل على بعد مقارني مصرح به للدراسة القانونية وعناية بنصية القانون وتحديداته الثقافية، وهذه عناية تقترح جنوحا شطر التاريخانية. المواضيع الأخلاقية والأنطولوجية التي تميز الفلسفة القارية أكثر من غيرها، الاهتمام بالوجود والعدم، الهوية والاختلاف، التشابه والآخرية، إنما تجد ترجمة وتطبيقا في تنويعة من النظريات النقدية الخاصة بالنصية القانونية. في حين أنه لا يتأتى رد التأثير القاري على البحث القانوني إلى *علم تأويل متطرف، قد لا نبعد عن جادة الصواب إذا قمنا بالإشارة إلى رغبة مشتركة في توفير قراءات سياسية وأخلاقية للموروث القانوني ونصوصه. بهذا المعنى أصبح اللجوء إلى الفلسفة القارية مرادفا لنقد تعددي يوظف مختلف الفروع المعرفية لوحدة وعزلة الموروث القانوني. بالركون في الآونة الأخيرة إلى فروع معرفية وحركات تختلف باختلاف *الفينومينولوجية، *النسوية، التحليل النفسي، النقد الأدبي، ونظرية *الخطاب، استخدم البحث النقدي الفلسفة القارية في الهجوم على انغلاقية القانون وتقويض الاعتقاد المذهبي في القانون بوصفه نسقا من القواعد المتمايزة.

ب.جود.

D. Carlson et al., *Deconstruction and the Possibility of Justice* (New York, 1992).
D. Cornell, *Beyond Accommodation: Ethical Feminism, Deconstruction and the Law* (New Yotk, 1993).
V. Descombes, *Modern French Philosophy* (Cambridge, 1980).
Costas Douzinzs et al., Postmodern Jurisprudence (London, 1989).
Peter Goodrich, *Legal Discourse* (London, 1987).

* **القانونية، الوضعية**. المقصود منها معارضة نظرية *القانون الطبيعي، ولذا فهي تنكر أي «ارتباط ضروري بين القانون والأخلاق». ثمة محاور أساسية تستبان نتيجة فحص أدق: (1) يمكن تعريف القانون وتفسيره دون محاميل أو افتراضات تقويمية؛ (2) القانون (مثال قانون إنجلترا الحالي) قابل لأن يعرّف من مصادر

واقعية حصريا (مثال، التشريع، السوابق القضائية). تنكر بعض الصيغ الوضعية وجود حقائق أخلاقية قابلة لأن تعرف. غالبا ما يُفهم القانون الوضعي بوصفه نتاجا للإرادة، في حين يرى البعض أنه أمري.

جي.م.ف.

*القانون الوضعي.

Gerald Postema, *Bentham and the Common Law Tradition* (Oxford, 1986).

*** القانونية، الواقعية.** تقر أن معيارية القانون الوضعي قابلة لأن ترد إلى حقائق اجتماعية. يقترح أشياع القانونية الواقعية الأمريكية (مثل هولمز، لليولين)، متأثرين *بالبراجماتية، أن القانون ليس في حقيقة الأمر قواعد تشبه الموجهات، بل سلوك رسمي (قضائي جزئيا) تتنبأ به القضايا القانونية. أما أشياع ذلك المذهب الاسكندنافيون (مثال أولفركرونا، روس)، الذين هم أشد عداء للميتافيزيقا وأقرب إلى *وضعية كونتن فيرون عادة أن واقعية القانون تكمن في خبرة أن يكون المرء مقيدا («روحيا» أو «نفسيا») المستثارة من قبل موجهات قانونية.

جي.م.ف.

*القانون الوضعي.

Karl Olivercrona, *Las as Fats*, 2nd edn. (London, 1971).

*** قوانين الفكر.** تقليديا، هناك قانون «ال هو، هو» (الذي يسمى بشكل يبعث على الخلط قانون الهوية)، و «لا شيء هو وليس هو معا» (قانون *عدم التناقض)؛ وما يسمى أحيانا بقانون الوسط المرفوع. بالتوكيد أنها ليست قوانين وصفية، تحدثنا عن الطريقة التي يفكر بها البشر، بل معيارية، تحدثنا عن الطريقة التي يتوجب أن يفكر وفقها البشر، أو بكلمات أدق، الطريقة التي يتوجب أن يستدلوا بها (التفكير الاستدلالي). لذا فإنه من الأفضل أن تسمى «قواعد الفكر». لا سبب لاختيار هذه القوانين بوصفها خاصة، رغم أن القانونين الأولين غالبا ما يتعرضان للجدل. حتى المناطقة ذوي أكثر المفاهيم وسطية في مدى الاستدلال الاستنباطي، مثل أشياع *الحدسية، يحتاجون إلى إضافة قوانين أخرى إليهما (فضلا عن ذلك، قد يحتاز التفكير الاستدلالي غير الاستنباطي على قوانين). وحتى المناطقة ذوي المفاهيم الباذخة في ذلك المدى يعرفون أنه يمكن عرض كل القوانين الثلاثة بوصفها «مبرهنات»، يمكن أن تشتق من أسس أخرى.

سي.أي.ك.

I.M. Copi, *Introduction to Logic* (London, 1978), 306-8.

*** القبح.** خاصية الاحتياز على قيمة جمالية سلبية لا تثير حالة الاستواء (اللامبالاة) بل عدم الارتياح والبؤس. تناظر أساليب القبح في الفن مختلف أساليب الجمال أو القيمة الاستاطيقية. إذا كان الأسلوب صوريا، القبح هو المشكّل بطريقة سيئة، المشوه، ذو الشكل الخطأ، الذي يكون في غير موضعه. إذا كان الأسلوب تعبيريا، قد يكون القبيح رقيق العاطفة، المثير للغثيان، الاكليشيهي، المقزز، أو قد ينشأ عن العاطفة غير المكبوحة - المنمق، المتبجح، أو الهستيري. إذا اعتبر من منظور تمثيلي، قد يحكم على المواضيع الممثلة بأنها ممجوجة على نحو غير مريح، أو أن التفكر فيها يسبب الألم. على ذلك يمكن للفن توظيف القبيح؛ ويتوجب دوما طرح السؤال: هل يحتاز العمل البادي قبحه على أية سجايا تبريرية تعويضية - بحيث يكون له مثلا مفاد اجتماعي أو أخلاقي؟ أو هل تم تصيير المكون القبيح - عبر الوسيط - عبر السياق - بحيث يصبح جزءا من كلّ يحتاز على قيمة جمالية؟

ر.و.هـ.

*الجمال.

ثمة ندرة في النقاشات الحديثة المهمة. نذكر هنا من الكلاسيكيات الأساسية:

Plotinus, *Enneads*, I, 6.

Bosanquet, *There Lectures on Aesthetics* (London, 1915).

*** قبل السقراطية، الفلسفة.** تشتمل على كل المنظرين اليونانيين المبكرين، من ذوي الاهتمامات الكوزمولوجية أو الفلسفية، الذين نشطوا قبل نهاية القرن الخامس ق.م.، باستثناء *السفسطائيين. يلحظ الذين يتبنون هذا الاستخدام الملائم (والعشوائي) أن الفلسفة في اليونان قد بدأت منذ أو صحبة التنظير الكوزمولوجي المجرد، ولم تعتبر بوجه عام فرعا منفصلا في تلك الفترة.

أسست الكوزمولوجيا المجرد من قبل ميليجيي القرن السادس: طاليس، انكسمندر، وانكسمانيس الذين راموا تشكيل نظريات احتمالية في العالم ككل. لقد أرادوا الحصول على تفسيرات موجزة تطرح عبر حدود مجردة تماما، واستخدموا مبدأ *السبب الكافي مرشدا لهم في ذلك. بسبب عوزهم لسبل التحقق التجريبي، ربطوا نظرياتهم بالعالم الملاحظ عبر مفهوم *phusis*)الطبيعة) الذي استلزم اطرادا أساسيا في سلوك العالم الطبيعي. كانت هناك غائية شاملة (مرشدة من قبل عقل أعلى تمت مماهاته بالمكون الأساسي للعالم المادي).

استمر هذا الأسلوب من أساليب «الفلسفة الطبيعية» *(phusiologia)* في القرن الخامس على يد انكساجوراس وديمقريتس، فضلا عن آخرين.

مثل أي برنامج علمي طموح، أنتجت الفلسفة الطبيعية إشكاليات فلسفية أكثرها إلحاحا هي المشاكل الابستمولوجية، خصوصا أن المشروع تطلب نبذ كل السلطات التقليدية. من المرجح أن الميليجيين لم يكونوا صريحين بخصوص نظريتهم الابستمولوجية، غير أن اكسينوفانيس أنكر كل مزاعم البشر بمعرفة ما يتجاوز الخبرة المباشرة. عوضا عن ذلك، تصور تشكيل «الرأي الأفضل» (وتشذيبه بطريقة تراكمية) الذي كان معياره «مشابهة الحقائق»، أي حقائق الخبرة المباشرة. تقوم نظريته الكوزمولوجية باستقراءات مقتصدة من الخبرة العادية، ويمكن إرجاع هذا المسار من الامبيريقية الذي بعث في نهاية القرن الخامس إلى انكساجوراس، بعض الأعمال الطبية التي تعزى إلى أبوقراط، وربما سقراط.

ثمة نهج من نوع آخر ظهر في لاهوت اكسينوفانيس، الذي اشتق صفات الله من مبادئ قبلية تتعلق بما يليق بالألوهية. زعم المنظرون المبرزون في نهاية القرن السادس وبداية الخامس اكتشاف حقائق نفيها مناف للعقل وغير قابل لأن يفكر فيه. ربما ركن فيثاغوراس إلى خبرات سرية أو صوفية، لكن هرقليتس وبارمنيدس (قائد الإيليين) ركزا بطريقتهما الخاصة على أعمال العقل البشري نفسه، وبذا أسسا المنطق والميتافيزيقا. «اللوجوس» عند هرقليتس، الذي استشهد به، يعكس أو يجسد العقل. أما بارمنيدس فقد زعم، في أول محاولة بقيت لطرح برهان دقيق على نحو واع، أنه بدأ من مقدمة لا سبيل لإنكارها على نحو متسق، وأنه استنتج خطوة بخطوة خصائص أي موضوع يمكن معرفته.

عني هرقليتس وبارمنيدس كلاهما بتركة منظومية أخرى من تركات «الفلاسفة الطبيعيين»: إشكالية الوحدة والتنوع في الكون، وإشكالية المظهر والواقع (الناتجة عنها). اكتشف هرقليتس نموذجا «للوحدات المتنافرة»، تمثل في هوية النهر الذي يقاوم تغير أمواهه. إنه لم ينكر (كما يظن البعض) مبدأ *عدم التناقض، لكنه رأى غموضا في جوهر الأشياء نفسه. في المقابل، جادل بارمنيدس بأنه محتم على كل ما يقبل المعرفة أن يكون محددا تماما وموحدا على نحو مطلق، ما جعله يتبنى شكلا متطرفا من الأحدية بخصوص الواقع التحتي.

كانت أفكار بارمنيدس، خصوصا براهينه ضد «الصيرورة إلى الوجود» و«التوقف عن الوجود»، وإصراره على مواضع محددة بشكل مطلق للمعرفة، مؤثرة على نطاق واسع. غير أن سلفه المباشر عكس أسلوب برهنته بطريقة أفضت إلى نتائج مدمرة، حيث بيّن الخلل المنطقي الكامن في افتراضات طبيعية بعينها تتعلق بالعالم المادي. امبيدوكليس، وهو شبه معاصر آخر، مزج على نحو غريب بين ميتافيزيقا بارمنيدس ومذهب فيثاغورس في الروح بكوزمولوجيا تفسر، على طريقة نظرية الكيمون كروتون الطبية (ازدهر نحو 450؟) تنوع المظاهر عبر عدد متناه لكنه متكثر من «الجذور» الرئيسة (وهذا أول ظهور لما يسمى «بالعناصر الأربعة») من الخصائص المحددة على نحو بين.

هيمن على الجزء الأخير من القرن الرابع في العالم الغربي اليوناني (جنوب إيطاليا وصقلية) الذين سموا أنفسهم بالفيثاغوريين. اعتبرت الرياضيات البحتة نموذجا يحتذى للمعرفة، وربما النوع الممكن الوحيد منها. (يبدو أنه كانت هناك محاولة جادة لرد كل العلوم إلى الرياضيات). هكذا دافع فيلوليوس (ازدهر نحو 450؟) عن وحدات وكميات متناهية بوصفها مواضيع المعرفة الممكنة الوحيدة.

في اليونان نفسها وفي الجزر الإيجية، كانت نهاية القرن الخامس عصر السوفسطائيين (الذين كان من بينهم بروتاجوراس، الفيلسوف الأصيل الوحيد) وعصر سقراط. أما عن الفلاسفة المهيمنين الآخرين الذين سبقوا سقراط، فقد أحيا معظمهم برنامج الفلسفة الطبيعية الأصلي، وحاولوا أن يأخذوا في حسابهم الموقف الجديد الذي خلقه الإيليون والاهتمام الجديد بالنظرية البيولوجية وعلم النفس. (ثمة شخصية منعزلة، ميليسيوس، تنتمي إلى *الإيليين اشتهرت بنقدها المتطرف للإدراك الحسي). كان أنكساجوراس وديمقريتس، النصير المبكر *للذرية، هما الشخصيتين القياديتين، وكانا يمثلان تيارين متعارضين، يتكرران غالبا، في الفيزياء: أنكساجوراس «منظّر مجال» يفترض استمرارية وتوفر القوى المادية، في حين أن ديمقريتس «منظّر جزيئي» يزعم أنها محلية وفردية. كان الأول أقرب روحا وأسلوبا للمشروع الميليجي الأصلي، حيث عرف العقل الكوني بأنه *«العقل» (Nous) وعزا إليه تحكما غائيا شاملا. أما *الذريون فقد مكنوا من حدوث انفراج أساسي في خلق *المادية الردية: ثمة فحسب ذرات (لا حياة ولا عقل لها) وفراغ بخصائصها الجوهرية. لقد راموا أن يشتقوا من هذه الأساسيات ليس فقط الكائنات التي تحس من النوع المألوف، بل حتى «الآلهة» (كائنات ضخمة، تعيش طويلا في فراغ ما بين

الأكوان) والقيم الأخلاقية.

لم تتحرر الفلسفة قبل سقراط كلية من أصولها الكامنة في مشروع علمي، باستثناء الفلسفة الإيلية. ديمقريتس هو أول فيلسوف سابق لسقراط عرف أنه فصّل في نظرية أخلاقية، رغم أن القيم الأخلاقية تحظى عند هرقليتس وامبيدوكليس بموضع في العالم الطبيعي. الارتيابية في الأنساق الأخلاقية والدينية المرتبطة بالتناقض بين *"nomos"* («العادة») و *"phusis"* («الطبيعة» أو «الواقع») التي قامت بدور في نقاشات السفسطائيين، إنما تعود إلى هجوم اكسينوفانس على الدين والقيم التقليدية. حتى في حالة المصادر المحدودة، يمكن العثور على المزيد من التركيب الفلسفي في الأنطولوجيا والابستمولوجيا وتحكم أفضل في أساليب البرهنة.

كان تأويل أعمال الفلاسفة الذين سبقوا سقراط محل جدل منذ نهاية القرن الخامس قبل الميلاد على أقل تقدير (*كريتلوس). كان سبق لكثير من أعمالهم أن فقدت وأصبحت نادرة في نهاية العهد القديم، أما الباقي فقد اختفى في عهد ألحق، باستثناء اقتباسات في أعمال بقيت. في غياب مصادر أولية اعتبرت ملاحظات أرسطو سلطوية منذ العهد الوسيط حتى وقت متأخر. لم ينشأ مناخ فكري جديد وتطور في البحث الأكاديمي إلا في القرن التاسع عشر، ما أتاح لبعض الفلاسفة الذين سبقوا سقراط الظهور بوصفهم فلاسفة مهمين بأنفسهم. تم تعميق الفهم وواجهته العوائق بسبب امبريالية أولئك الفلاسفة الذين راموا على شاكلة أرسطو إرغام التاريخ على أن يناسب رؤيتهم. في غياب مواد أولية مهمة جديدة، لا سبيل للبحث أن يتقدم إلا عبر الاقتراب تدريجيا من فهم (فلسفي دون أن يكون محابيا) لـ (1) طبيعة المصادر وأهدافها؛ (2) اللغة والمفاهيم المستخدمة من قبل الفلاسفة الذين سبقوا سقراط ومعاصريهم؛ (3) مقاصدهم الفلسفية، وفق ما يشير إليه مجموع الشواهد المتوفرة.

إي.ل.هـ.

J. Barnes, *Early Greek Philosophy* (London, 1987).

H. Frankel, *Early Greek Poetry and Philosophy*, tr. M. Hadas and J. Willis (Oxford, 1975).

E. Hussey, *The Presocratics* (London, 1972).

G.S. Kirk, J.E. Raven, and M. Schofield, *The Presocratic Philosophers*, 2nd edn.. (Cambridge, 1983).

* **المقبولة والمرفوضة، الرغبات.** الرغبات المرفوضة هي تلك التي نفضل ألا نحتاز عليها وألا نسلك بموجبها. الرغبات المقبولة رغبات تنتمي إلى الرتبة الأولى، وربما تشكل آمال الحياة، ونرغب فعلا في الاحتياز عليها. الرغبات المرفوضة تعمل في ظروف محبطة أو معوقة (مشاهدة كاتب متعَب للتلفزيون)، في حين تعمل الرغبات المقبولة في ظروف مرضية أو ممكّنة (توق الكاتبة لإنهاء روايتها الواعدة). التصرف وفق رغبات مقبولة يعني الاحتياز على حرية تتسق مع الحتمية؛ ما يتعارض معه نوع آخر من الحرية نريده - حرية لا تتعلق بذينك النوعي من الرغبات بل بالإنشاء.

جي.أو.ج.

H. Frankfurt, 'Rreedom of the Will and the Concept of a Person', *Journal of Philosophy* (1971).

T. Honderich, *A Theory of Determinism: The Mind, Neuroscience and Life-Hopes* (Oxford, 1988), ch. 7.

* **القبلي والبعدي.** يستخدمان أساسا لوصف نوعين من المعرفة القضوية، وإن كان يستخدمان أيضا بطريقة اشتقاقية لوصف فئتين من «القضايا» أو «الحقائق»: القابلة لأن تعرف قبليا والقابلة لأن تعرف بعديا. يقال إن المعرفة قبلية (حرفيا تعني قبل الخبرة) حين لا يرتهن اعتبارها بشواهد الخبرة، وبعدية حين يرتهن بمثل هذه الشواهد.

يثير السؤال ما إذا كانت المعرفة قبلية مسألة مختلفة عن السؤال عما إذا كانت المعرفة *فطرية. الرياضيات مثال تقليدي غالبا ما يستشهد به على المعرفة القبلية، لكن معظم المعارف الرياضية مكتسبة عبر الخبرة رغم أنها تبرر بشكل مستقل عنها. يرى كانت وآخرون أن المعرفة القبلية لا تتعلق إلا بالحقائق الضرورية، في حين لا تتعلق المعرفة البعدية إلا بالحقائق العارضة؛ غير أن كربكي يرتاب في هذه الرؤية.

ب.جي.ل.

P.K. Moser (ed.), *A Priori Knowledge* (Oxford, 1987).

* **القتل.** يفترض أن البقاء لا يتسنى لمجتمع ما لم يضع بعض القيود على قتل أفراده بعضهم بعضا. بيد أن قوانين منع القتل التي تفرضها المحجتمعات مختلفة إلى حد كبير. في عهود اليونان والرومان، أن تكون إنسانا - أي منتميا للحنس البشري - لا يكفي لضمان حماية حياتك. يمكن للعبيد وسائر «البرابرة» أن يقتلوا، وفق ظروف تختلف من عهد لآخر. أيضا كان الأطفال المشوهون يعرضون قرابين على قمم الجبال. بحلول المسيحية أكدت خطئية قتل كل من يولد من أبوين بشريين، جزئيا لأن كل البشر يحتازون على أنفس خالدة، وجزئيا لأن قتل الكائن البشري سلب لحق الله في تحديد متى نحيا ومتى نموت. الحيوانات غير البشرية، من جهة أخرى، ظلت دون حماية لأنه اعتقد

أن الله قد وضعها تحت سيادة الإنسان. لقد ظل التعليم القائل بحرمة كل (وفقط كل) الحيوات البشرية الرؤية الارثوذكسية في أخلاقيات القتل.

ينتقد بعض من الفلاسفة المعاصرين، منهم جوناثان جلوفر، جيمس ريتشلز، وبيتر سنجر، تلك الرؤية، حيث يجادلون أن عضوية أي جنس، مثال الجنس البشري، لا تحدد بذاتها قيمة حياة الكائن، أو خطئية قتله. عوضا عن ذلك، يتوجب على هذه الخطئية أن ترتهن بشيء متعلق أخلاقيا يحتاز عليه الكائن المعني. يبدو أن الإحساسية، أو القدرة على الشعور بالمتعة أو الألم، خاصية تشكل الحد الأدنى، ومن ثم فإن قتل النبات ليس خطأ بذاته. فضلا عن الإحساسية، يؤكد جلوفر أهمية قدرة الكائن على *الاستقلالية، على اتخاذ قراراته (بما فيها قرار الاستمرار في الحياة). قتل كائن مستقل ضد مشيئته يشكل أكبر اختراق ممكن لاستقلاليته، وهذا يجعل خطأ قتل كائن ذي إحساسية غير قادر على الاستقلالية أشد إثما.

يركز ريتشلز على ما إذا كان بمقدور الكائن أن يحيا حياة بيوجرافية، عوضا عن مجرد حياة بيولوجية، وهذا مشابه لتوكيد سنجر على قدرة الكائن على رؤية أن له ماضيا ومستقبلا. قتل مثل هذا الكائن، ما لم يطلب ذلك بنفسه، يعوق التفضيلات التي يمكن أن يحتازها مستقبلا، وهذا يجعل القتل فعلا شائنا بطريقة إضافية إلى أي خطأ يمكن أن يسببه قتل كائن إحساسي عاجز عن تشكيل تفضيلات مستقبلية.

المقصود من مثل هذه البراهين تمييز فئة من الكائنات يكون قتلها خطأ بشكل خاص. عادة ما يستخدم مصطلح «شخص» لتمييز هذه الفئة عن سائر أعضاء الجنس البشري، إذ ليس كل البشر مستقلين أو قادرين على رؤية أنفسهم على اعتبار أن لها ماضيا ومستقبلا. المواليد من البشر، والمعاقون ذهنيا إلى حد كبير ليسوا أشخاصا. في المقابل، يبدو أن الشمبانزي شخصا بهذا المعنى. لذا فإن هذه الرؤية تستلزم، ما ظلت سائر الأشياء على حالها، أن قتل شمبانزي سوي أسوأ من قتل بشر معاق ذهنيا إلى حد كبير. وبالطبع، فإن الوصول إلى حكم نهائي بخصوص خطئية قتل أي كائن، يتطلب أن نعتبر أيضا أثر القتل على أقاربه وأصدقائه، والمجتمع ككل.

غالبا ما يوظف برهان *المنحدر الزلق بوصفه اعتراضا على أي تغيير في موقفنا من قتل الكائنات البشرية. غير أنه يتوجب علينا أن نكون مدركين بقدر مكافئ للآثار الممكنة غير المرغوب فيها، مثال السماح للمواليد المعاقين بالموت تدريجيا بسبب الجفاف أو الإصابة بمرض معد لأننا نعتقد أنه من الخطأ قتلهم.

ب.س.

*يوثينيجيا (القتل الرحيم).

Jonathan Glover, *Causing Death and Saving Lives* (Harmondsworth. 1977).
James Rachels, *The End of Life* (Oxford, 1986).
Peter Singer, *Practical Ethics*, 2nd edn., (Cambridge, 1993), chs. 4-6.

* **القدر.** المستقبل المثبت والمحتم. اشتق التعبير من المقضي به أو المحدد. بصرف النظر عما إذا كان المقدر خلاصا إلهيا مقضيا به مسبقا أو إدانة من القبيل الذي قال به لوثر أو كالفن، أو ما سوف يأتي وفق الانتظام الشبيه بالساعة الذي يتميز به كون نيوتن، فإنه لا مناص من أقدارنا. تزعم *الجبرية أنه لا حدث يمكن أن يؤثر في هذا المستقبل بحيث يجعله أفضل أو أسوأ. أيضا تقر *الحتمية أن المستقبل مثبت، غير أنها ترى أن أفعالنا الراهنة (المحددة هي نفسها من قبل الماضي) سوف تؤثر أو تسبب ما سوف يحدث. في المقابل، تنكر *القدرية أن لدينا أقدارا. بسبب حريتنا الكامنة، مستقبل المرء ليس محسوما.

ر.سي.و.

A.W.H. Adkins, *Merit and Responsibility* (Oxford, 1960).

* **القدرة.** هي *قوة أو قابلية (طبيعية أو مكتسبة) عند *الشيء أو الشخص، وهي بوصفها كذلك أحد خصائصه الحقيقية (كونها فعالة سببيا). القدرات الطبيعية في الأشياء الجامدة، مثل قدرة النحاس على توصيل الكهرباء، خصائص نزوعية يستلزم عزوها صدق القضايا الشرطية الفرضية المناظرة، من قبيل أن التيار الكهربي سوف يسري في سلك نحاسي لو تم إعمال فارق جهد على طرفيه. في المقابل، فإن قدرات الأشخاص التي تخضع ممارستها إلى تحكم إرادي، مثل قدرة المرء على تكلم الإنجليزية، لا تدعم مثل هذا الضرب من الاستلزام ومن ثم فإنها ليست *نزوعات بالمعنى الدقيق. عزو القدرة ق لشيء ما لا يتماهى مع إقرار أنه بمقدوره طبيعيا أن يقوم بـ ق، فقد تتوفر ظروف لا يمكن فيها ممارسة قدرة الشيء على القيام بـ ق.

إي.جي.ل.

*السببية؛ النوع؛ الكمونية.

R. Tuomela (es.), *Dispositions* (Dordrecht, 1978).

* **القدرية [بضم القاف].** نظرية في الحرية مفادها أنه بالرغم مما حدث في الماضي، ووفق الوضع الراهن للعالم وأنفسنا، لدينا القدرة على أن نختار أو نقرر

بطرق مختلفة عن تلك التي قررنا وفقها ـ أننا سلك بحيث نجعل المستقبل مختلفا. تقر القدرية حرية *الإرادة أو *الإنشاء، وهي تقابل *الحتمية. يستشهد أشياع القدرية المعاصرون بميكانيكا الكم على بطلان الحتمية. حتى حال صحة ذلك، من المؤكد أن سلوك الذرات العشوائي لا يكفي بذاته تسويغ الحرية والمسؤولية الأخلاقية التي يقرها القدريون.

ر.سي.و.

*الحرية والحتمية؛ الحتمية، العلمية.

C.A. Campbell, "Is "Freewill" a Pseudo-Problem?", *Mind* (1951).

J.C. Eccles and K.R. Popper, *The Self and its Brain* (Berlin, 1977).

*** القدرية [بضم القاف]، السياسية.** نظرية مؤسسة على حق حرية التخيير. ثمة صياغتان على الأقل للقدرية، كلاهما يجد أصوله عند جون لوك. تبدأ الأولى من اشتراط *حقوق مفردة، غالبا عبر الحدس المباشر. أما الثانية فتؤسس الحقوق الفردية على افتراضات سببية تتعلق بما يفضي إلى *الحرية والإنتاجية. يخلط بعض القدريين هذين العنصرين، حيث يجادلون بالركون إلى الحدس لكنهم يدعمون نقاشهم بإشارات إلى تأثيرات منظومية في الحقوق. ثمة مسألتان، إحداهما مفهومية والأخرى عملية، تدينان بالكثير لنقاش القدرية. مفهوميا، ثمة صراع بين المصلحة الفردية وشروطها الاجتماعية ـ من الغريب أن تعمل حقوقنا القدرية ضد مصالحنا. عمليا، يبدو أنه يستحيل تقريبا أن تقوم دولة وتنهض عبر مبادئ قدرية في عالم متنافس.

ر.سي.و.

Robert Nozick, *Anarchy, State, and Utopia* (New York, 1974).

*** المقدار.** قدر بعينه، درجة، أو مدى خاصية كمية. هكذا يكون المتر وعشرة الأمتار مقدارين مختلفين من الطول. تمثل المقادير رياضيا عبر موازين *قياس تحدد قيمة عددية لكل مقدار من الخاصية الكمية. عادة (وليس دائما) ما تعرّف الموازين عبر اختيار مقياس يشكل قدره الوحدة، 1. *العدد المعين لأي مقدار محدد بعدد مرات كبره عن ذلك المقياس. هكذا يكون الطول الأكبر عشر مرات من المتر القياسي ممثلا بالعدد 10 في المقياس المتري. تقاس المقادير عبر مقارنة امبيريقية مباشرة أو غير مباشرة للأشياء بالمقياس.

و.أي.د.

B. Ellis, *Basic Concepts of Measurement* (Cambridge, 1966).

*** المقدس، الروحي، والموقر.** سلسلة من التطورات التاريخية نشأت عن مفهوم القداسة بوصفه محددا لمنطقة رهيبة للقدرة الإلهية ـ فوق الطبيعي، غير المتوقع، الذي لا يمس، الغريب. بطريقة مناظرة للانبثاق التدريجي لمفاهيم الربوبية بوصفها كاملة أخلاقيا، أصبح المقدس أخلاقيا بطريقة معمقة. غير أنه يحتفظ أيضا بفكرة الآخرية المروعة: يحتفظ *الله بغموض، وفتنة آسرة ـ الآخر الذي يثير رهبة وبهجة يعجز العقل عن فهمهما. بتعبير فينومينولوجي، يشير هذا إلى النوعية التي تحس في الخبرة «القدسية»، وعلى تعبير ردولف اوتو: الخبرة المميزة بالله، الذي يكون في آن متساميا على نحو لا يوصف، قصيا، رغم أنه يثير التسليم بوجود المصدر الأساسي للجمال والحب.

رغم أن الركون إلى مثل هذه الخبرة، وهو ركون سائد، لا يشكل بذاته بأي حال «إثباتا» لوجود الله، يتوجب على فلاسفة الدين أن يعنوا بها في بحثهم عن كيفية تعلق القيم الأخلاقية وغير الأخلاقية بطبيعة الله، وفي محاولة تشكيل براهين كوزمولوجية («العرضية») تثبت وجود الله بوصفه السبب غير المسبب المحافظ باستمرار على العالم. أيضا يتعلق بالاستاطيقا التناظر اللافت بين ثنائية (الرهبة والفتنة) الخبرة القدسية والبهجة المروعة في كثير من تصورات *الجليل.

ر.و.هـ.

*التصوف؛ الدينية، الخبرة.

R. Otto, *The Idea of Holy*, tr. J.W. Harvey (London, 1923).

M. Eliade, *The Sacred and the Profane*, tr. W.R. Trask (New York, 1961).

O.R. Jones, *The Concept of Holiness* (London, 1961).

*** القادمة، الأجيال.** هل لدينا إلزام أخلاقي تجاه الأجيال القادمة؟ معظمنا يقرّ هذا. نحن ملزمون مثلا بعدم تعريضهم لأنواع بعينها من الأذى، وأن نقتسم موارد الأرض معهم بطريقة منصفة. يجادل بعض المنظّرين بأننا ملزمون بضمان وجود الأجيال القادمة (أو على الأقل بضمان عدم منعهم من الوجود)، في حين يزعم آخرون بأننا مدينون لهم، عبر التحكم في النمو السكاني، بضمان ألا يتكاثر عدد السكان في أي عصر.

على ذلك، صادف المنظّرون الأخلاقيون صعوبات كأداء في طرح مذاهب ملائمة لأسس تلك الإلزامات. مثال ذلك، ليس بمقدور تلك النظريات، التي تعتبر الأخلاق مجموعة من الأعراف من مصلحتنا الامتثال إليها لأنها تسّهل السلام والتعاون، تبرير الإلزامات عبر الأجيال القادمة لأنها غير قادرة على نفعنا

ولا إيذائنا (باستثناء ممكن لما يمكن أن يفعلوه لنا بعد موتنا). أيضا فإن العقدية (*العقد الاجتماعي)، التي يركن إليها الكثير من المنظرين، عجزت عن تحديد من يتوجب شمله ضمن المتعاقدين الذين يتوجب عليهم الاتفاق من حيث المبدأ على العدل بين الأجيال. يؤكد البعض وجوب أن ينتمي المتعاقدون إلى الجيل نفسه، في حين يصر آخرون على وجوب أن يشمل التعاقد كل من عاش وسوف يعيش؛ بينما يرى آخرون وجوب شموله كل الناس الممكنين. بيد أنه اتضح أن كلا من هذه المقترحات يعاني من إشكاليات.

بسبب الصعوبات التي واجهتها مثل هذه المقاربات، اعتقد الكثيرون أن أفضل مقاربة إنما تتعين في افتراض وجوب تقييد سلوكياتنا فيما يتعلق بحقوق ومصالح الأجيال المستقبلية بالطريقة نفسها التي تقيد بها من قبل حقوق ومصالح الأجيال الراهنة. وبالطبع ثمة إشكاليات تواجه التنبؤ بالكيفية التي سوف تؤثر بها أفعالنا في أناس المستقبل، وبحاجاتهم ومصالحهم، إذ يفترض أن عددهم يفوق عددنا بكثير، ما يلزمنا بتطبيق معدل منخفض على مصالحهم وفق المسافة الزمنية الفاصلة بيننا. غير أن يعتقد أنه بالمقدور حل معالجة هذه الإشكاليات.

على ذلك، تظل مثل تلك الرؤى عاجزة عن الرد على اعتراض قوي وجهه ديرك بارفت، وهو اعتراض مؤسس على حقيقة أن معظم القرارات التي نتخذها وتؤثر بطريقة أساسية في نوعية الحياة المستقبلية سوف تؤثر أيضا على الذين سوف يوجدون في المستقبل. ذلك أنه لتطبيق أية سياسة اجتماعية آثارا واسعة على تفاصيل حيوات الناس ـ مثال، من يقابل من، من يتزوج من، ومتى تقوم النساء بحمل أطفالهن. إن مثل هذه الآثار تساعد في تحديد من سوف يوجد. ولكن إذا كان يصدق على الشخص المستقبلي أنه ما كان له أن يوجد لولا أن طبقت سياسة بعينها في الماضي، فإنه ما لم تكن حياته غير جديرة بالعيش، فإن تطبيق السياسة ليس أسوأ نسبة إليه. من ثم حتى السياسات التي تلوث البيئة وتستنزف الموارد قد لا تكون أسوأ نسبة إلى الأجيال المستقبلية، أو قد لا تنتهك حقوقهم، لأنهم مدينون بوجودهم إلى تطبيق تلك السياسات.

من هذا خلص بارفت وآخرون إلى أن إلزاماتنا نسبة إلى الأجيال القادمة يتوجب أن تؤسس ليس على الكيفية التي تؤثر بها أفعالنا على الأفراد سلبا أو إيجابا، بل على اعتبارات غير شخصية. غير أنه استبين أن النظريات الأخلاقية التقليدية التي تتخذ شكلا لا شخصيا ـ مثال صيغة *العاقبية الكلية وعاقبية المتوسط ـ تفضي إلى مترتبات لا تحمد سيرتها حين تطبق على مسائل تتعلق بالمستقبل والناس الممكنين (السكان). هكذا نجم عن التأمل في إلزاماتنا تجاه الأجيال القادمة تحد صعب للنظرية الأخلاقية نفسها.

جي.مكم.

Brian Barry, 'Justice between Generations', in *Liberty and Justice* (Oxford, 1991).

*** المقدمة، مفارقة.** مفارقة تتعلق بالاعتقاد والمعرفة. يلحظ المؤلف أنه ليس معصوما من الخطأ فيكتب في مقدمة كتابه بكل نزاهة «رغم أنني أعتقد في كل ما كتبت، لا ريب أن هذا الكتاب يشتمل على أخطاء (أعتذر عنها)». إنه يعتقد في كل جملة في الكتاب، لكنه يعتقد أيضا أن واحدة منها على الأقل باطلة، وهذا قريب من الاعتقاد في تناقض. على ذلك يبدو أنه موقفه متواضع وعقلاني. تنشأ المفارقة عن حقيقة أنه ليس من العقلانية أن يعتقد المرء في تناقض.

ر.م.س.

A.N. Prior, *Objects of Thought*, ed. P.T. Geach and A. Kenny (Oxford, 1971), 84ff.

*** القديمة، الفلسفة.** «الفلسفة القديمة» هو اللقب المتعارف عليه في أوربا والأكاديميات الناطقة بالإنجليزية للأنشطة الفلسفية لمفكري العالم اليوناني ـ الروماني. إنها تشتمل على سلسلة من الفلاسفة عملوا لفترة تربو على عشرة قرون من منتصف الألفية الأولى قبل الميلاد إلى منتصف الألفية الأولى بعده ـ من طاليس والفلاسفة الذين سبقوا سقراط إلى أشياع الأفلاطونية الجديدة وشرّاح أفلاطون، من أمثال سمبليسوس وفيلوبونيس. عادة ما يصنف مفكرو أوربا المتأخرون (مثل سكوتس اورجينا) ضمن فلاسفة «العصور الوسطى»، وكذا شأن الفلاسفة العرب من أمثال ابن سينا وابن رشد. الفلاسفة المعاصرون المنتمون إلى ثقافات أخرى (مثال بوذا وكونفوشيوس) مستثنون أيضا.

تقليديا، تقسم الفلسفة القديمة إلى أربع مراحل: فلاسفة ما قبل سقراط، أفلاطون، أرسطو، وفلاسفة ما بعد أرسطو. في الفترة الأخيرة، ثمة نزوع صوب تقسم المرحلة الأخيرة عبر إضافة مرحلة الفلاسفة المسيحيين وفلاسفة الأفلاطونية المحدثة. أكثر فلاسفة الفلسفة القديمة أهمية هما أفلاطون وأرسطو؛ ورغم وجود تحول بيّن في الاهتمام خلال العشرين سنة الفائتة في صالح الفلسفة بعد الأرسطية، يظل فيلسوفا القرن الرابع قبل الميلاد مركز الاهتمام الرئيسي عند المتخصصين والطلاب والوسط الفلسفي الأوسع. يرجع هذا جزئيا

إلى أن أعمالهما بقيت بشكل مكثف ويسهل الحصول عليه، بحيث تتسنى دراستها وتقويمها من حيث جودة حججها ومن حيث نتائجها؛ أيضا فإنه يرجع إلى الاعتراف بالطبيعة المتميزة التي تتسم بها أعمالهما.

بطرق مختلفة، نظر أفلاطون وأرسطو كلاهما إلى ماضي الفلسفة ومستقبلها. لقد قام كلاهما بتشكيل تنظيره بحيث يغلّف العناصر الأساسية في الموروث الذي سبقه: لقد أنجز أفلاطون ذلك بأسلوب انطباعي، في حين أنجزه أرسطو ربما بطريقة أكثر إحكاما ودقة تاريخية. هذا العمل الاستعدادي مقصود منه تجاوز تبصرات الفلاسفة الأسلاف، وقد نجح إلى حد كبير في إنجاز هذه المهمة. هكذا لخصت البدائل المتوفرة في الأنطولوجيا في كتاب أفلاطون *Sofist* على النحو التالي: الأحدية، الثنائية أو التعددية، والالتزام بأولية الأجسام القابلة لأن تحس أو الأفكار القابلة لأن تفهم. اكتشف أرسطو في الفكر الذي سبقه مخلفات أربع أنواع من التفسيرات، تعرضت للخلط ولكن على نحو يمكن إصلاحه، تناظر أربعة أنواع من العلل: المادية، الصورية، الفاعلة، والغائية. بهذه الطريقة وبطرق أخرى عديدة استوعب أفلاطون وأرسطو ما يحتاز على قيمة فلسفية في الفكر قبل السقراطي.

على ذلك ثمة مواضيع قبل سقراطية عملا على التقليل من أهميتها، في حين قام فلاسفة القرن العشرين بالإعلاء من شأنها. بارمنيدس وهرقليتس على وجه الخصوص اهتما كثيرا بعلاقات اللغة بالفكر والعالم. فلاسفة الموروث التأويلي المعاصر (وكثيرون قبلهم) أبدوا عناية خاصة بتعليقات بارمنيدس على القيود المفروضة على ما يمكن التعبير عنه، كما حاول ماركس وآخرون تطوير أ حكام هرقليتس المتعلقة بتناقضات الحقيقة.

في حين أن اهتمامات أفلاطون وأرسطو أثرت كثيرا على أعمال الفلاسفة بعد الأرسطيين، طور الأخيرون عددا من المواضيع الجديدة. هكذا حدثت تطورات جوهرية في المنطق القضوي ومنطق المقاميات، في التأمل بخصوص الأساس الطبيعي للابستمولوجيا، وفي فلسفات الفيزياء والقانون. أيضا قاموا بتوضيحات مهمة للقضايا الفلسفية المتضمنة في الجدل حول الحرية والجبرية.

ما الملامح الرئيسة التي تميز الفلسفة القديمة؟ لقد أورثت هذه الحقبة التي تبلغ عشرة قرون من الفلسفة اليونانية ـ الرومانية المفكرين الأخلاف إشكاليات مركزية محددة. رغم أن مسار الجدل المتأخر قد استحدث اتجاهات وتوكيدات جديدة، فإنه يلزم كل فيلسوف أن يدرك الطريقة الدقيقة التي طرحت وفقها تلك الإشكاليات في المجال المعني. المواضيع الأساسية هي: التحديد الأنطولوجي للأشياء غير المحسوسة (مثال الأعداد، الآلهة، الأنواع الكلية)؛ عزل العلل الموضعية في محيط الطبيعة الجامدة؛ تحليل وتقويم أنماط الاستدلال والبرهنة؛ أهمية الفهم في السعي وراء الحياة الخيّرة؛ الحاجة إلى تحليل طبيعة الشخص البشري؛ أهمية مفهوم العدالة في تحديد طبيعة النظام السياسي، وكثير غيرها.

قام الفلاسفة الأقدمون باستحداث ووضع الكثير من أساسيات الجدل الفلسفي اللاحق في مجالات الأنطولوجيا، الابستمولوجيا، المنطق، الأخلاق، والفلسفة السياسية. أيضا قاموا بتأسيس الملامح الحاسمة في النهج الفلسفي ـ الانفتاحية في العقل، بخصوص قائمة الإشكاليات، والتطوير العقلاني عبر الحجج والجدل.

في حين أن كثيرا من الفلسفة القديمة تتسق مع الفهم المشترك، فإنها تشتمل على مفارقات وغرائب، نذكر منها: نظرية أفلاطون في المثل التي تستلزم أن الأنواع أو الخصائص الكلية مفارقة حقيقة لحالاتها العينية، مفهوم أرسطو لله على اعتبار أنه معني فحسب بجوهره، وتمييزات الرواقيين المطلقة بين الخير والشر.

أضحت بعض المسائل التي كانت بارزة في الفلسفة القديمة أقل أهمية في تاريخ المجال اللاحق، في حين أن هناك مسائل أخرى يزعم البعض أن الأقدمين لم يدروا بها أو أغفلوها ولم تتبوأ مركز الصادرة إلا منذ عهد ديكارت. من الأمثلة على الأولى: أهمية الشكل في علاقته بالمحتوى الذي يتكون منه الشيء؛ والفكرة التي تقر أن أنجع استراتيجية لتفسير التغير الطبيعي إنما تتعين في النتاج النهائي (الغائية). في المقابل، يبدو أن المواضيع التالية لم تكن ضمن جدول أعمال الفلسفة القديمة: الهوية الشخصية، التمييز بين العقل والجسم، والتباين بين أسئلة الرتبة الأولى والثانية. بالمقدور المبالغة في هذه الخصوصيات، بيد أنه من الحكمة أن نفترض أن هذه المواضيع ومواضيع أخرى سوف تكون موضعا للمزيد من الدراسات التي تعيد فتح باب الجدل بين الأقدمين وأخلافهم.

علم الأخلاق واحد من أكثر مجالات الفلسفة القديمة خصبا. سقراط هنا واحد من الشخصيات المركزية، فلقد مكّنه اهتمامه المعمق والمتواصل بطبيعة الحياة الخيّرة من إصدار أحكام ثاقبة بخصوص المعرفة

البشرية والعقلانية. لقد قامت الارتيابية البناءة عنده بدور فاعل في تحديد المنهج الفلسفي اللاحق. تأثرت أعمال أرسطو في الأخلاق كثيرا بسقراط، وقد رد عليه بتوكيد أهمية الشخصية، وبوصفه كذلك يعد أرسطو ملهم البعث المعاصر لما يسمى «بأخلاق الفضيلة». تعزز الفلسفة الأخلاقية القديمة الاهتمامات الفلسفية المعاصرة في تطبيق التحليل الأخلاقي على إشكاليات تمس الحياة الواقعية. لقد اعتبر الأقدمون اهتماماتهم النظرية موجهة دوما من قبل قضايا عملية. لذا فإن علم الأخلاق لديهم تطبيقي بقدر ما هو نظري.

ثمة طريقة أخرى للربط بين عادات الفكر الفلسفي القديم واهتمامات المحدثين تتعين في مفهوم الديالكتيك. لقد أعاد الفلاسفة المعاصرون اكتشاف العلاقة بين الأساليب الفلسفية التحليلية والديالكتيكية. تكمن جذور الاثنين في الفلسفة القديمة التي ثمّن مفكروها القياديون في آن ممارسة الحوار الفلسفي وتحليل المفاهيم المركبة والتي يمكن أن تعاني من الاشتراك في المعنى. الراهن أن الاهتمام بأعمال المفكرين القدماء المبرزين ترياق ناجع لتقسيم الفلسفة إلى وظائف ضيقة تظل بعض الأوساط تلح عليها.

دراسة الفلسفة القديمة جزء أساسي من دراسة الفلسفة، ولذا يتوجب دعمها بوصفها عنصرا جوهريا في المجال. بيد أن هناك انحسارا في عدد الأكاديميين المتخصصين، بل إن الدلائل تشير إلى أننا سوف نواجه أزمة حرفية خلال السبعين عاما القادمة.

جي.د.ج.إي.

*الأرسطية؛ الأفلاطونية المحدثة؛ الأفلاطونية الفلسفة الرومانية؛ الرواقية؛ الشكوكيون القدماء؛ الأبيقوريون؛ هوامش على أفلاطون.

يمكن تقويم طبيعة الأعمال الراهنة في الفلسفة القديمة من منظور الأربع أنواع المختلفة من المواد التالية:

J. Barnes, *The Toils of Scepticism* (Cambridge, 1990).
W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, 6 vols. (Cambridge, 1962-81).
T.H. Irwin, *Aristotle's First Principles* (Oxford, 1988).
M. Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, (Cambridge, 1986).

* **التقدم.** هو التحسن عبر الزمن، خصوصا التدرج في الكمال البشري. الإحساس القوي بالثقة بالتقدم البشري معلمة أساسية عند فلاسفة *تنوير القرن الثامن عشر. هكذا عبر فلاسفة التنوير الفرنسيون بحماس عن هذه الرؤية في «الجنس البشري، المتحرر من أغلاله، ومن إمبراطورية القدر ومن قيود أعداء تقدمه، متقدما بخطوات واثقة عبر درب الحقيقة والفضيلة والسعادة». بيد أن الفلاسفة لم يكونوا دوما واثقين على هذا النحو من المستقبل. لقد جادل بعض المؤرخين (مثال جي.ب. بري) بأن فكرة التقدم مفهوم محدث على وجه خاص، رغم أن قليلا منهم (مثال روبرت نسبت) جادلوا بأنها فكرة ترجع أصولها إلى مفهوم العناية المسيحي الوسيط، إن لم تكن أقدم عهدا. في أكثر صيغها مباشرية، يسلم الاعتقاد في التقدم بتطور موحد زمني لكل الناس من الأكثر «بدائية» إلى الأكثر تحسنا، خصوصا في المجتمع. المثل الأعلى لهذا النوع من التفكير الغائي إنما نجده عند ج.و.ف. هيجل الذي يجادل بأنه بالمقدور الدفاع عن حدوث تقدم عقلاني ليس فقط في الفلسفة والفنون، بل حتى في التاريخ البشري والدين، ما توجهنا إليه «بعين عاقلة».

من المهم أن نميز بين التقدم في مجال العلم والتقنية، حيث يسهل التدليل على حدوث تحسن في العلاج الطبي، ووسائل المواصلات، ومختلف النظريات العلمية، والتقدم الأخلاقي والروحي، الذي يثير إشكاليات فلسفية معمقة حول طبيعة السعادة والأخلاق. إنه لا يتضح بحال أننا أكثر سعادة، أو أكثر أخلاقية وعطفا، وأقل دوجماطيقية أو عدائية من أسلافنا «البدائيين». لقد جادل جان جاك روسو مثلا (خلال فترة التنوير) بأن التقدم في الفنون والعلوم أفسد البشرية عوضا عن أن يحسّن من حالها.

شاهت سمعة مفهوم التقدم، ونحن نودع الألفية الثانية، بعد حربين عالميتين وخمسين عاما من الصراع الذري الممكن. إن الفيلسوف المحافظ فردريك فون هايك ليأسى على حقيقة أن الثقة في التقدم أصبحت الآن شاهدا على «عقل سطحي». ولكن حتى الذين يرون التاريخ «حدثا لعينا تلو الآخر» (على حد تعبير الشاعر جون مافيلد البليغ) يميلون إلى توكيد أننا نظل قادرين على التعلم من التاريخ، وأن نحسّن أنفسنا ونتجاوز التاريخ.

ر.سي.سول.

*التشاؤمية والتفاؤلية.

J.B. Bury, *The Idea of Progress* (London, 1920).
R. Nisbet, *History of the Idea of Progress* (New York, 1980).

* **القذرة، الأيدي.** في مسرحية جان بول سارتر التي صدرت عام 1948، يتحدث هيوديرر عن كيف أن يديه ملوثتان حتى مرفقيه بالقذارة، بعد أن غطسهما في العفن

والدم: «ثم ماذا؟ هل تعتقد أنه بمقدور المرء أن يحكم دون أن يتلوث؟».

تحت عنوان «الأيدي القذرة»، ناقش المفكرون المعاصرون ما إذا كانت السلوكيات التي تخرق المبادئ الأخلاقية قابلة أن تبرّر بكونها رامت تحقيق قدر أعظم من الخير، كما ناقشوا قدر الذنب الذي يفرضه مثل هذا الانتهاك على مرتكبيه. إلى أي حد يتوجب أن نحمل محمل الجد قياس المماثلة المتضمن في القول المأثور «من يلمس الزفت سوف يتلوث به»؟ (Ecclesiasticus 13:1).

في ممارسة السياسة، توظف كناية الأيدي القذرة غالبا من قبل المسؤولين على أمل أن تخلصهم من تهمة إحداث الأذى عبر الزعم بأنهم ما فعلوا ما فعلوا إلا من أجل الصالح العام. البعض يذهب أبعد من ذلك؛ من السذاجة أن نعتقد أننا نستطيع حقيقة أن نخدم الصالح العام دون انتهاك المبادئ الأخلاقية الأساسية.

تنحدر هذه الرؤية عن أصلاب قديمة. في كتاب *The Prince*، يقر ميكيافيللي أن الحكام الذي يتشبثون بالمبادئ التي تمنع مثلا الخسة وخرق المواثيق وقتل الأبرياء سوف يمنون بالهزيمة على أيدي أعدائهم الذين لا تساورهم مثل هذه الوساوس. أما فاكس فيبر فيقر في مقاله «'Politics as a Vocation'» أنه لا سبيل لإنجاز مهام الساسة إلا بالعنف، فضلا عن الخداع وخرق العهود.

في المقابل، يقر ايراسموس في *The Education of a Christian Prince*، كما يقر كانت في «Perpetual Peace'»، أن مثل هذه الرؤية غير قابلة لأن يدافع عنها ليس فقط من حيث المبدأ بل حتى في الممارسة، كما أنه محتم عليها أن تجرّم الأبرياء وتفسد الناس، وتقوض الثقة. غالبا ما يُتهم هؤلاء الفلاسفة بالسذاجة، لكنهم يرون أن السذاجة إنما تكمن في إغفال الدور المدمر الذي يقوم به مذهب الأيدي القذرة، بصرف النظر عن اسمه، في السياسة.

س.ب.

*العاقبية.

Dennis Thompson, 'Democratic Dirty Hands', in *Political Ethics and Public Office* (Cambridge, Mass., 1987).

Michael Walzer, 'Political Action: The Problem of Dirt Hands', *Philosophy and Public Affairs* (1973).

* **الاستقراء**. عرف تقليديا بأنه *الاستدلال من الخاص إلى العام. بوجه أكثر عمومية، يمكن تعريف الاستدلال الاستقرائي على أنه استدلال نتيجته، رغم أنها لا تلزم استنباطيا عن مقدماته، معززة بطريقة ما من قبلها أو أنها تصبح معقولة في ضوء تلك المقدمات. الاستدلال العلمي من الملاحظات على النظريات يعد في الغالب نموذجا للاستدلال الاستقرائي.

يقر معظم الفلاسفة وجود إشكالية بخصوص الاستقراء: صياغتها الكلاسيكية نجدها في كتاب هيوم *Enquiry Concerning Human Understanding*. بعد أن لاحظ أن كل البراهين المتعلقة بحقائق الواقع الملاحظة تركن على علاقة السبب والأثر، يشير هيوم إلى أن معرفتنا بهذه العلاقة إنما ترتهن بالخبرة. بيد أنه يجادل بعد ذلك بقوله:

تفترض كل الاستدلالات من الخبرة، كأساس لها، أن المستقبل سوف يشبه الماضي... إذا تطرق أي شك إلى ثبات مسار الطبيعة، وإلى كون الماضي أساسا للمستقبل، تصبح كل الخبرة عديمة الجدوى، وسوف تعجز عن دعم أي استدلال أو نتيجة. يستحيل إذن على أي برهان من الخبرة أن يثبت هذا التشابه بين الماضي والمستقبل، إذ إن كل تلك البراهين مؤسسة على افتراض ذلك التشابه.(iv.ii.32) .

إن هيوم لا يرد على تلك البراهين بعرض تبرير للاستدلال الاستقرائي، كما أنه لا يقترح أننا قد نتمكن من تجنب هذا النوع من الاستدلال. إذا لاحظنا اللهب والحرارة «قد اقترنا دوما معا»، فإن توقعنا للحرارة فيما يقول «هي «النتيجة الضرورية» لرؤية اللهب. إن هذا التوقع «نوع من الغرائز الطبيعية، تعجز كل استدلالات وعمليات الفكر والفهم عن إنتاجها قدر ما تعجز عن الحول دونها» (ibid. v.i.38).

رفض الكثير من الفلاسفة هذا الإنكار لعقلانية الاستقراء. بعضهم قال، معتبرا الاستنباط بارادايم الاستدلال، أن هيوم اقتصر على ملاحظة أن الاستقراء ليس استنباطا، بحيث جادلوا ضده بقولهم إن السلوك وفق الإجراءات الاستقرائية جزء مما نعنيه بالعقلانية. بعض آخر اقترح أن الاستقراء مبرر استقرائيا عبر نجاحاته الماضية، وأن الدائرية هنا ليست مفرغة إلا في الظاهر. آخرون طرحوا ما يعرف بالتبرير النفعي للاستقراء: ليس أن الإجراءات الاستقرائية سوف تفضي إلى الحقيقة، ولكن إذا كانت ثمة حقيقة يمكن أن نعرفها، فإن الإجراءات الاستقرائية أفضل سبل الحصول عليها. بيد أنه ليس هناك إجماع على أي تبرير منها، كما أن بعض الفلاسفة ـ خصوصا بوبر ـ جادل بأن العلماء لا يقومون مبتهجين باشتقاق مسار المستقبل من تواترات ماضية، بل بطرح تعميمات جريئة ثم روم دحضها.

ارتأى البعض أن المهمة لا تكمن في تبرير الاستقراء بل في طرح مبادئ للاستدلال الاستقرائي بطريقة تناظر تقنين مبادئ الاستدلال الاستنباطي. غير أن هناك صعوبة أساسية تواجه كل تصور يستهدف تعريف البرهان الاستقرائي الصحيح بطريقة مجردة. يخبرنا عالم المنطق الاستنباطي أنه إذا كان كل ما هو س هو ص، وكل ما هو ص هو ع، فإن كل ما س هو ع. هنا قد تكون س، ص، و ع أي شيء. المشكلة في فكرة المنطق الاستقرائي هي أن كون حقيقة أن كل ما لوحظ من حالات س يختص بالخاصية ص تقوم بدعم الزعم بأن كل ما هو س هو ص إنما ترتهن بماهية ما يختص بتينك الخاصيتين. إننا نقبل أمثلة هيوم - حول اللهب والحرارة - دون أن نعتبر كل أنواع التواترات التي لا نحلم بتوقع استمرارها. هذا هو مفاد لغز الاستقراء الجديد الذي يقول به جودمان.

م.سي.

*الاستدلال التعليلي؛ الاستنباط.

L.J. Cohenm, *An Introduction to the Philosophy of Induction and Probability* (Oxford, 1989).

N. Goodman, *Fact, Fiction, and Forecast* (London, 1983).

R. Swinburne (ed.), *The Justification of Induction* (Oxford, 1974).

* **الإقرارات والجمل.** يقر معظم المناطقة المحدثين أن الإقرارات تتميز عن الجمل، حيث يشيرون إلى حقيقة أنه ليست كل الجمل تستخدم إقرارا، أو يجادلون بأن الإقرار نفسه قد يعبر عنه بجمل مختلفة. يستخدم البعض «الإقرار» و*«القضية» بمعنى واحد، حيث يعتبرونهما اسمين بديلين لما «يعبر عنه» من قبل الجمل الخبرية وما يتم «إقراره» حال استخدام مثل هذه الجمل. آخرون يميزون بين الاثنين، فالقضية عندهم هي ما يتم إقراره حال استخدام مثل هذه الجملة لإقرار إقرار ما. يرى البعض، مثال ستراوسن، وجوب تمييز الإقرارات عن الجمل لأن الجمل عاجزة عن أن يناقض بعضها بعضا. إننا نتخيل أن ثمة تناقضا بين «طولي أقل من ستة أقدام» و«طولي يتجاوز ستة أقدام» فقط لأننا نعتقد أنهما قيلتا من قبل الشخص نفسه في نفس واحد، أي استخدمتا لإصدار إقرارين متناقضين. غير أن ما يبينه هذا البرهان هو أهمية اعتبار السياق. إن إضافة التمييز بين الجملة والإقرار اعتباطي، لكنه يعكس نزوعا معمقا شطر التضمين في كينونة منعزلة ما ينتمي على نحو مناسب إلى طريقة استخدام الجملة في وضع بعينه.

سي.و.

P.F. Strawson, *Introduction to Logical Theory* (London, 1952), 3-4, 9-12, 174-6.

* **تقرير المصير الذاتي السياسي:** سيطرة جماعة بعينها من الناس - أمة أو جماعة دينية أو ببساطة المقيمين في مكان ما - على شؤونهم الخاصة. يختلف تقرير المصير الذاتي عن الحكم الذاتي، الذي يستلزم عادة نوعا من *الديمقراطية. قد تختار جماعة من الناس، متحررة مثلا من الحكم الإمبريالي، أن يحكمها ملك، أو أقلية أو نخبة إكليركية، وبافتراض أن الخيار ليس مكرها من الخارج، يظل هذا يسمى تقرير مصير الدولة. حق تقرير المصير حق اختيار من هذا النوع. في الأزمنة الحديثة، غالبا ما يزعم أن هذا الحق نيابة عن الأمة (*الأممية). غير أن خصائص وموقف «الذاتي» في «تقرير المصير الذاتي» مثار جدل مستديم. من حيث المبدأ، استحدث هذا الحق من أجل وجود حيوات جماعية، غير أن التجمعات قد تستحدث لممارسة هذا الحق.

م.والتز.

*أرض الميعاد، الحق في.

Alfred Cobban, *The Nation State and National Sel-Determination* (New York, 1970).

Dov Ronen, *The Quest for Self-Determination* (New Haven, Conn., 1979).

* **القرار، نظرية.** هي نظرية اتخاذ القرار المجردة (أو «الصورية» أو الرياضية)، أو بكلمات أدق نظرية اتخاذ القرارات العقلانية. يفترض أن تحتاز عملية اتخاذ القرارات على نطاق من الأهداف، يمكن قياسها على الأقل عبر درجة رتبها، رغم أنها تنظّر بحيث نستطيع أن نتحدث أيضا عن «نفعها» أو درجة أفضليتها النسبية؛ غير أنه لا يفترض أن يقارن نفع جهة ما مباشرة مع نفع جهة أخرى. القرارات التي تحتاز على أهمية خاصة هي تلك التي تتخذ وفق أنواع مختلفة من المعلومات المحدودة بنتاجات أفعال ممكنة، كتلك التي نعرف احتمالاتها، وخصوصا تلك التي لا نعرف حتى احتمالاتها (تسمى «اللايقينية»). ثمة اهتمام أكثر خصوصية بالحالات التي تتضمن تفاعلا مع متخذي قرارات آخرين، والتي تسمى «الألعاب». البحث في مثل هذه الألعاب، من قبيل *مأزق السجين، أحجية التنسيق والفراريج، موضع اهتمام الفلسفة السياسية والاجتماعية والأخلاقية الأكثر حداثة. نظرية القرار ذات توجّه رياضي، لكن كثيرا من نتائجها تشكل موضع جدل فلسفي. المثال على ما ليس كذلك: في الألعاب التي يشترك فيها لاعبان ونتاجها صفر، يكون أداء المرء

أفضل عبر تبني استراتيجية الحد الأدنى الأعظم.

جي.ن.

*الألعاب، نظرية.

R. Duncan Luce and Howard Raiffa, *Games and Decisions* (New York, 1957).

هذا هو المصدر الكلاسيكي في هذا المجال.

Michael D. Rensik, *Choice* (Minneapolis, 1987).

أحد الكتب التدريسية العديدة الممتازة نسبة إلى المبتدئين.

* **الإقرار**. نوع من الأفعال اللغوية (فعل ينجز عبر نطق جملة): حين يقوم المتكلم بفعل الإقرار، فإنه يقوم بزعم صدق *قضية ما (في مقابل قيامه بإصدار أمر، أو طرح سؤال). القضية التي يتم إقرارها عبر المنطوق، مثال «وقع»، يمكن أن ترد دون أن يتم إقراراها، كما في «إذا وقع، فقد مات». خلافا لذلك، ما كان بمقدورنا أن نخلص من ذينك الإقرارين إلى أنه مات؛ وما كان لنا أن نحصل على مذهب في معنى الجمل المركبة عبر مكوناتها. يرى فريجه أن اللغة الدقيقة تشتمل على «علامة إقرار» تشير إلى الحالات التي يتم فيها إقرار قضية ما. في لغاتنا العادية، الأسلوب التقريري للفعل الأساسي يشير عرفا (ولكن بطريقة يمكن إبطال مفعولها) إلى أن نطق الجملة (ليس بوصفها جزءا من جملة أطول) إقرار.

د.إي.

Michael Dummet, *Frege: Philosophy of Language*, 2nd edn. (London, 1981), ch. 10.

* **إقرار التالي**. أن تستدل من كون جون يعارض الانقلابات ومن أن الشيوعيين يعارضونها على أنه شيوعي، هو أن ترتكب هذه الأغلوطة. في *منطق الحدود التقليدي، الاستدلال «إذا كان أ هو ب، فإنه ج؛ إنه ج؛ ولذا فإنه ب» مثال يوضح تلك الأغلوطة. في الحساب القضوي، أي استدلال يتخذ الصيغة «إذا س ﻓ ص، وص؛ إذن س» يقر التالي.

سي.و.

*إقرار المقدمة.

C.L. Hamblin, Fallacies (London, 1970, 35-7.

* **إقرار المقدم**. في القضية الفرضية «إذا س ﻓ ص»، س هي المقدم، ص هي التالي. إقرار س، بحيث يمكن اشتقاق ص، يسمى إقرار المقدم؛ يقال إن الاستدلال يطبق قاعدة *مودس بوننز. لأنني أعرف أن الورقة النقدية تكون مزورة حين لا تكون بها علامة مائية، فإنني أقر المقدم حين أكتشف أن العلامة المائية تعوزها، بحيث استنتج أنها مزيفة. الأغلوطة المناظرة هي *إقرار التالي.

سي. و.

H.W.B. Joseph, *An Introduction to Logic*, 2nd edn. (Oxford, 1916), ch. 15.

* **القارية، الفلسفة**. لم يكتسب التعبير «الفلسفة القارية» معناه الراهن إلا عقب الحرب العالمية الثانية، حين لوحظ أن عملية الاستبعاد المتبادل بين العالم الفلسفي الإنجليزي والعالم الفلسفي في قارة أوربا، التي بدأت منذ بداية القرن، بالعمق الذي كانت عليه. لقد مورست فلسفة العصور الوسطى، التي عبّر عنها باللغة اللاتينية، لغة التعلم العالمية، من قبل فلاسفة، بصرف النظر عن مكان ولادتهم، كانوا يتنقلون بشكل مستمر بين مختلف مراكز التعلم. بقيت هذه الوحدة في عصر النهضة، حتى إبان الشروع في كتابة الفلسفة باللغة الوطنية، كما حدث عند ديكارت وبيكون. الكتابة باللغة الوطنية حدث أيضا في ألمانيا، فالألمانية لغة كانت الأساسية في كتبه النقدية الثلاثة. كتابته المبكرة كانت باللاتينية، وهذا هو شأن ليبنتز أيضا، إذا لم تكن بالفرنسية. تلميذ ليبنتز، كرستان وولف، الذي تنشأ كانت في مدرسته الفكرية، نشر أعماله باللغتين اللاتينية والألمانية.

بدوره، تأثر لوك، الذي كانت أعماله مؤثرة في فرنسا، بديكارت وجاسندي، كما درس مالبرانش. هيوم، الذي أيقظ كانت من «سباته الدوجماطيقي»، قرأ بيل (واتهمه جونسون صمويل بأنه كان يكتب على طريقة الفرنسيين). كانت فلسفة الفهم المشترك الاسكتلندية قد شكلت عنصرا مركزيا في انتخاب فيكتور كوسين الرسمي في عهد المملكة الأورلينية. أيضا قام مل بدراسة كونت، وقد كتب عنه. جرين، برادلي، والمثاليون المطلقون في إنجلترا واستكتلنده درسوا كانت وهيجل بعناية وكانوا متحمسين للوتز. غير أن الفلاسفة الناطقين بالإنجليزية لم يحفلوا كثيرا بالكانتية الجديدة التي هيمنت على ألمانيا في نهاية القرن التاسع عشر، ولا بالفلاسفة «الروحيين» الذي ظهروا في تلك الفترة. قام رسل ومور تباعا بدراسة فريجه وبرنتانو، المصدرين الأساسيين لفكر هوسرل، لكن ذلك لم يجعلهما ولم يجعل أتباعهما يحفلون بهوسرل نفسه. في نهاية الحرب العالمية الأولى كاد يتم قطع العلاقات نهائيا بين فلسفات أوربا القارية وفلسفات بريطانيا وأمريكا.

لكنه لم يتم كلية إلا في زمن الحرب الثانية. لقد أعجب بعض من الفلاسفة البريطانيين ببرجسون، كما

حمله رسل محمل الجد إلى حد جعله يفضّل بعض الشيء في نقده. موضة كروس كانت أقصر أجلا، رغم أن له تلميذا مميزا، هو ر.ج. كولنجوود، وإن لم يدن بفضلة إلا بشكل عابر. كان هناك قدر ضئيل من الاهتمام بهوسرل، لكنه أغفل سائر فلاسفة أوربا المبرزين في السنوات الفاصلة بين الحربين: برنزشفك، نيكولاي هارتمان (الذي ترجم له أحد أعماله الثانوية)، دلتاي (الذي توفي عام 1911، لكن شهرته ذاعت بعد وفاته) وشلر. جذب كل من جلسون كاسيير انتباه المعنيين بتاريخ الفلسفة؛ مارتين من العلوم المسيحية، ماخ وبوانكاريه ودوهيم، وإن كانوا أقدم عهدا، من فلاسفة العلم (يعترف رسل بفضل ماخ وبونكاريه في مقدمة كتابه *Our Knowledge of the External World*).

اكتشاف سارتر في عهد تحرر فرنسا جعل الناس ينتبهون إلى *الوجودية والفينومينولوجية، اللتين ارتبطا بها. لم يكن هيدجر مجهولا كلية، فقد كتب رايل باحترام وبعض الريبة عن كتابه *Sein und Zeit* في عام 1928 ، وبعد أربع سنوات وبروح انتقادية أكثر حدة، كتب رايل عن الفينومينولوجية، غير أنه لم يكن يجد آنذاك اهتماما كافيا بها يستدعي التمرد عليها. في الثلاثينيات، كان أعضاء حلقة فينا الذين ظلوا بقيد الحياة الفلاسفة الوحيدين من أوربا القارية الذين يحظون ببعض العناية، وقد استقر معظمهم في العالم الناطق بالإنجليزية. كان هناك بعض الوعي بمجموعات شبيهة فكريا في بولندا واسكندنافيا، رغم أن تواردوسكي، هجستورم، كوتاربنسكي ومارك-ووجا لم يكونوا عند معظم الفلاسفة البريطانيين أكثر من مجرد أسماء.

منذ عام 1945، اتسعت تدريجيا حلقة الفلاسفة الناطقين بالإنجليزية الصغيرة الذين اهتموا بالفلسفة القارية. كان هناك عدد قليل من الفلاسفة الألمان الذي ربطوا أنفسهم بأحد شكول *الفلسفة التحليلية على الطريقة الأنجلو ـ أمريكية. غير أنه لم يكن هناك حقيقة تقارب ملموس بين ذينك العالمين الفلسفيين. تختلف الوجودية، البنيوية، والنظرية النقدية الواحدة منهما عن الأخريين بشكل كبير. الأولى تمجد الفرد البشري بوصفه مبدع المعنى في عالم خلو من المعنى؛ أما الثانية فتزعم موت الإنسان وتقوم بعزو خصائصه الإنسانية إلى البنى الذهنية الموضوعية، خصوصا اللغة، التي تعرّف ما هو وما يقوم به؛ في حين أن الأخيرة تروم إنقاذ الوعي، بطريقة مجردة إلى حد ما، من «الوجود الاجتماعي» الذي تغمرها الماركسية المتطرفة فيه. لكنها كلها، بدرجات مختلفة، تركن إلى المنطوق الدرامي، بل الميلودرامي، عوضا عن الحجاج العقلاني المؤزر.

للوجودية سلسلة نسب طويلة ومميزة. في أحد الجوانب تراها تنحدر من كيركاجورد ونيتشه، حيث أكد الأول عدم قابلية الفرد العيني للرد وعدم قابلية الله للفهم على كونه لا مناص منه، في حين أكد الثاني أن العقل البشري سلاح في الصراع على الوجود أو القوة، وليس وسيلة تأملية لاكتشاف الحقيقة الموضوعية. تربط الوجودية هذه العلامات الكونية العظيمة بظاهراتية هوسرل. طبق هوسرل نهجه الخاص بالفحص المباشر اللاافتراضي للوعي أساسا على أنشطة الإدراك العقلي. أما الوجوديون فطبقوها على الإنسان بوصفه فاعلا وحاملا للعواطف والرغبات. بعد أن قام هيدجر بالربط بين العواطف والرغبات في كتابه *Sein und Zeit*، انتقل إلى رؤية توفيقية يتوجب وفقها على الفيلسوف أن ينتظر بطريقة سلبية تجليات الوجود لذاته التي يمكن أن يهبها له. يضيف سارتر مسحة أدبية وحساسية مدينية فرنسية إلى أفكار هيدجر المبكرة. أما ميلو ـ بونتي فيعيد النفس الديكارتية إلى الجسم الذي تعيه ولا تستطيع بدونه أن تدرك حسيا أو تقوم بأي شيء.

*للبنيوية خلفية أكثر تواضعا وحداثة. لقد ولدت في جينيف عالم اللغة دي سوسير، وجاءت إلى فرنسا مع عالم الانثروبولجيا ليفي شتراوس، ثم أثرت في النقد الأدبي الذي قال به بارثيس، والتحليل النفسي الذي تبناه لاكان، وماركسية الثوسير. قد نقول إنها بلغت أوجها عند فوكو وتجاوزت نفسها، باحثة عن فضاء ثقافي خارجي، مع دريدا. ذهب دي سوسير إلى أن اللغة ليست تراكما لأعراف مستقلة بل نسق متواشج يكون فيه كل عنصر هو ما هو بفضل علاقاته بكل شيء آخر في النسق. على يد ليفي شتراوس أفضت البنيوية إلى نتيجة مفادها عدم وجود ماهو بدائي فيما افترض أنه لغات بدائية وفي البشر المفترض أنهم بدائيون الذين تحدثوها. أما فوكو فقد اعتبر العقل البشري مستحوذا عليه عبر الأجيال المتلاحقة من قبل سبل مختلفة في تمثيل العالم، كل منها حيلة نيتشية موضوعية يمارس عبرها البعض سلطة على آخرين.

استلهمت *النظرية النقدية من رفض جورج لوكاش للتعلم الماركسي المتطرف الذي يقر أن أفكار ومعتقدات الناس محددة كلية بظروفهم الاجتماعية ـ الاقتصادية. المنظرون النقديون بالمعنى الدقيق ـ هوركهايمر، أدورنو، ماركوزا، وفي الجيل اللاحق، هبرماس ـ يرفضون المماهاة الوضعية بين العقلانية وتطبيق النهج العلمي، على الأقل فيما يتعلق بالإنسان

والمجتمع. في هذا المجال، اعتقدوا أنه من الضروري أن تفهم الأشياء، على طريقة هيجل، في مجموعها، لا في أجزائها المجردة. ثمة رابط بين نيتشه وزعم المنظّرين النقديين أن اللغة والأفكار قد توظف بوصفها وسائل للهيمنة، أي باعتبارها صانعة «للوعي الزائف».

ثمة صلة آصرة بين أخلاق الوجودية في القرار والنظريات الأخلاقية غير المعرفية التي قال بها كثير من الفلاسفة التحليليين، على الأقل في صيغ الأخيرة الرافضة للمؤسسات التقليدية. ثمة ما هو مشترك بين علم اللغة البنيوي عند تشومسكي ومذهب دي سوسير، لكنه خلاف لأتباع دي سوسير قام بالجمع بينها وبين تطرفية متشددة بسيطة في الأخلاقيات والسياسة. استبعدت المقاصد السياسية البيّنة التي رامها المنظرون النقديون كل اهتمام من جانب الفلاسفة التحليليين، الذين التزموا بالحياد. لم يكن في أية حالة ارتباط وثيق يؤسس عليه أي نوع من العلاقات الودية. يمكن تأويل *تفكيكية دريدا، الذي يرى أن كل شيء نص، بطريقة حرة وبشكل مستمر، بدت للفلاسفة التحليليين برهان خلف ضد الفلسفة، كونها لا تسمح بقيام معايير للحق، الشواهد، أو الاتساق المنطقي. إنها لم تقتصر على جعل الفلسفة لعبة، بل لعبة لا قواعد لها.

أي.كيو.

*الماركسية، الفلسفة؛ الإنجليزية، الفلسفة؛ الأمريكية، الفلسفة.

David Cooper, *Existentialism* (Oxford, 1990).
R. Kearney, *Modern Movements in European Philosophy* (Manchester, 1986).
J.A. Passmore, *Recent Philosophers* (London, 1985).
J. Sturrock (ed.), *Structuralism and Sense* (Oxford, 1979)..

* **مقرفة، فظة وقصيرة.** «...والأسوأ من كل ذلك، خوف مستمر، وخطر موت عنيف؛ وحياة الإنسان وحيدة، فقيرة، مقرفة، فظة وقصيرة» (*Leviathan*, I, xiii. 9). هذه واحدة من أشهر عبارات هوبز وهي ترد في نهاية وصفه للحياة في *دولة الطبيعة حيث «يعيش الناس في غياب سلطة مشتركة تجعلهم باستمرار في حال روع». الوصف المؤثر للحياة في دولة الطبيعة، مثل أي شيء آخر كتبه هوبز في المسائل الأخلاقية والسياسية، إنما يقصد إقناع الناس بطاعة القانون ومن ثم تنكب الحرب الأهلية. ذلك أن الحرب الأهلية إنما تفضي إلى دولة الطبيعة بكل الإرعابات سالفة الذكر.

ب.ج.

* **القش، أغلوطة رجل.** تكتيك في برهان يسيء عرض موقف الخصم، بحيث يجعله يبدو أقل معقولية، مما يسهّل من دحضه، ثم الجدل ضد الموقف المزعوم كما لو أنه موقف الخصم. مثال ذلك، قد يجادل المرء ضد خصم تبنى موقف «الخضرة» بأنه يروم جعل الأرض مكانا طبيعيا يشبه وضعها من آلاف السنين، ما يتطلب إقصاء الإنتاج الصناعي.

د.ن.و.

Douglas N. Walton, *Informal Logic* (Cambridge, 1989).

* **القصد.** ظواهر العزم على القيام بشيء ما تتناولها فلسفة العقل والفعل، وفي فقه القانون، وهي مهمة لفلسفة الأخلاق، كما في علاقتها في *اكراسيا مثلا.

ثمة مفهوم للقصد يشكل مكونا أساسيا في مذهبنا *للفعل: قد يوظف الحال «قصدا» للإشارة إلى فئة من الأفعال، والفعل «يقصد» يعرض وضع عقل شخص ينوي القيام بشيء ما، قد يكون حاضرا حتى حين لا يقوم به الشخص، لكنه يظل موجها شطر الفعل. (ثمة جدل حول ما إذا كان بالمقدور أن يقوم المرء بشيء قصدا دون أن يقصد القيام به.)

يميز بعض الفلاسفة بين القصد الموجه شطر سلوك راهن مفرد، والقصد الموجه شطر فعل مستقبلي. قد يعتبر الأول، الذي يوصف بأنه «متعلق بالفعل»، حاضرا أنى ما تم القيام بشيء قصدا. أحيانا يقال إن هذه هي الأشياء التي نختبرها أثناء الفعل، ولذا فإنه يمكن توظيفها في تفسير فينومينولوجية الفعلية (*الفاعل). غير أن مذاهب القصد معنية أساسا بالنوع الأخير، «الموجه مستقبليا».

تتعين إحدى غايات تصور القصد في ربط هذا المفهوم بمفاهيم متعلقة به، بحيث نرى كيف يستبان قصد المرء القيام بشيء في تفكره وفعله. قد يبدأ هذا التصور بالتساؤل عما إذا كان بالمقدور رد القصد إلى الرغبة والاعتقاد. (على اعتبار أن فكرة الاحتياز على مبرر للفعل قابلة لأن تفسر عبر الرغبة والاعتقاد، إذ يعتبران الموقفين النفسيين الأساسيين، بحيث إنه إذا كان الرد ممكنا، لا حاجة لأن يعتبر القصد وضعا ذهنيا متفردا.) يقر أحد المذاهب الردية أن الشخص يقصد القيام بشيء إذا وفقط إذا رغب في القيام به واعتقد أنه سوف يقوم به. غير أن الأدبيات المتأخرة تشتمل على براهين كثيرة ضد هذا الرد، كما تشتمل على براهين ضد استيعاب القصد في فعل الرغبة أو الاعتقاد. القصد، مثل الرغبة، يحرك الناس ويجعلهم يقومون

بأفعال؛ ولكن في حين قد ترغب فيما تعتقد أنك لن تحصل عليه، ليس بمقدورك قصد ما يستحيل عليك الحصول عليه. القصد، مثل الاعتقاد يضع قيودا على ما يتم فعله، لكن القصد، خلافا للمعتقد، ليس عرضة بشكل مباشر للتقويم بوصفه صادقا أو باطلا، والتصور الخاص بماهية اتساق قصد مع آخر يختلف عن التصور الخاص بماهية اتساق معتقد مع آخر. يبدو أنه يتوجب عدم اعتبار القصد وضعا فعالا (مثل الرغبة) ولا وضعا معرفيا (مثل الاعتقاد)، بل بوصفه وضعا عمليا بشكل متميز، بحيث يخضع «لشروط عقلانية» خاصة به.

طور ميشيل إي. براتمان نظرية الخطة في القصد. نهجه وظيفي في أساسه: نسبة إلى المخلوقات المعتقدة والراغبة، التي تحتاز على وقت محدود للتفكر، وحيواتها مرتبطة ومنسجمة مع الآخرين، ما خصائص أوضاع العقل التي سوف تساعد في جعلها كائنات فعالة؟ يتوجب أن تحمل تلك الأوضاع التزاما بالعمل، بحيث تكون قادرة على التحكم في السلوك وتكون مستعدة لحوادث العقل العملي الجديدة. أن يكون الكائن في مثل هذا الوضع أن يحتاز على خطة، والخطط قابلة عادة لأن تحلل إلى عناصر، هي القصديات.

أحيانا تطرح فكرة القصد «الملتوي» في فقه القانون، وفق ما اقترحه بنتام: تقريبا، النتائج المتوقعة للفعل، رغم أنها ليست مقصودة مباشرة، مقصودة بشكل ملتو. ملاحظة القصد الملتوي تطرح مجموعة من الأشياء، ربما يكون الناس مسؤولين عن القيام بها، يفوق حجمها حجم مجموعة الأشياء التي يقصدونها.

جي.هورن.

*الإرادة.

Michael E. Bratman, Intention, *Plans, and Political Reason* (Cambridge, Mass., 1987).

Donald Davidson, 'Intending', in *Essays on Actions and Events* (Oxford, 1980).

J.R. Searle, *Intentionality* (Cambridge, 1983), ch.3.

*** القصدية.** مصطلح يميز جوانب من أوضاع العقل، كونها «حول» أشياء أو تقوم بتمثيلها. المصطلح مشتق من الكلمة اللاتينية الوسيطة *intentio* وهي مصطلح مدرسي يشير إلى أفكار أو تمثلات الأشياء التي يشكلها العقل. بعث هذا المصطلح ثانية عام 1874 على يد فرانز برنتانو ليشير إلى «توجه العقل شطر موضوع ما». مفاد فكرته أن القصدية علامة الذهني، فكل الأوضاع الذهنية، ولا شيء سواها، قصدية. عادة ما يشار إلى هذه الفكرة باسم مبدأ برنتانو، ويمكن التعبير عنها بالقول إن المرء لا يستطيع أن يعتقد، يتمنى، أو يأمل دون الاعتقاد أو تمني أو الأمل في شيء. المعتقدات، الأماني، الرغبات، الآمال، وما في حكمها تسمى غالبا «أوضاع ذهنية» (*النزوعات القضوية.) أحيانا يصف الفلاسفة المعاصرون قصدية الأوضاع الذهنية «بحوليتها» [كونها «حول» شيء بعينه].

وفق هذا الاستخدام، لا تشتمل «القصدية» ضرورة على فكرة القصد ـ بالمعنى الذي تكون وفقه الأفعال قصدية (رغم أن بعض المقاصد تعد بطريقة مربكة أفعالا قصدية بالمعنى المراد هنا). يتوجب أيضا أن نميز هذا المصطلح عن الفكرة المنطقية الخاصة *بالمفهومية. المفهومية سمة تتميز بها سياقات لغوية ومنطقية بعينها تعرض الخصائص التالية: (1) معتمة إشاري ـ قد ينجم عن الاستعاضة بتعبيرات مكافئة إشارية تغير في قيم صدق الجملة؛ (2) لا تجوّز التعميم الوجودي ـ من "Fa" لا نستطيع أن نشتق «هناك x حيث Fx".

لا ريب أن عزو أوضاع قصدية قد يعرض مفهومية بهذا المعنى. إذا اعتقدت أن أرسطو كتب *Posterior Analytic*، فإن ذلك لا يستلزم أنني أعتقد أن معلم الإسكندر كتب *Posterior Analytic*، فقد لا أعتقد أن أرسطو معلم الإسكندر. لذا فإن عزو القصدية قد يكون معتما. أيضا إذا رغبت في زيارة مدينة أطلنطا المفقودة، فإن ذلك لا يستلزم وجود شيء أرغب في زيارته. لذا فإن عزو القصدية لا يجوّز التعميم الجزئي. غير أن هناك سياقات غير سيكولوجية تعرض المفهومية أيضا ـ خصوصا السياقات التي تشتمل على أفكار الضرورة والإمكان (*المقامية). مثال ذلك، في حين أن « أرسطو هو أرسطو ضرورة» صادقة، فإن «أرسطو هو معلم الإسكندر ضرورة» باطلة (في ظاهرها على الأقل).

لذا فإن اعتبار المفهومية علامة للقصدية لا يفضي إلى جعل القصدية علامة الذهني. (على أي حال، تنكر الطائفة الأعظم من الفلاسفة المعاصرين أن كل الظواهر الذهنية قصدية، وذلك على اعتبار أن الإحساسات، مثل الألم، ليست «موجهة» إلى أي شيء.) فضلا عن ذلك، قد يجادل بأن ثمة حالات عزو للقصدية (بمعنى «الحولية») لا تعرض مفهومية. إذا رأيت البابا، والبابا بولندي، يلزم على نحو معقول أنني رأيت رجلا بولنديا. أيضا ثمة معنى لإقرار أني حين أرى شيئا، ثمة شيء أراه. لذا يبدو أن ثمة حالات عزو قصدية ليست مفهومية.

لهذا السبب، فإن معظم الفلاسفة المعاصرين

يعتبرون السياقات المفهومية ظاهرة عامة بحيث تعد السياقات التي تعزو القصدية مجرد حالة خاصة منها. بيد أن المرتابين في المفهومية، مثل كواين، سوف يوظفون ريبتهم في الهجوم على فكرة القصدية السيكولوجية، إبان هجومهم على المفهومية بوجه عام.

على ذلك فإن مفهومية حالات العزو السيكولوجية تشير فعلا إلى جملة من الخصائص المقلقة التي تختص بها القصدية. قد تكون الأوضاع القصدية عن أشياء لا توجد ويبدو أنه يتم تفريدها في حالات عديدة، ليس عبر الأشياء التي يتم التفكير فيها بل عبر سبل التفكير فيها. (*التمثيل؛ *المعنى والمشار إليه.) كيف يمكن لظاهرة غريبة مثل القصدية أن تكون جزءا من النظام الطبيعي للعالم؟ هكذا عنيت الأجوبة المعاصرة عن هذا السؤال - إشكالية القصدية - «بتطبيع» القصدية. عادة ما يحدث هذا في شكل طرح تصور في الطريقة التي ترتبط بها الأوضاع القصدية سببيا بالأشياء التي تكون تلك الأوضاع حولها.

ت.سي.

*العقل، سنتاكس وسيمانتكس؛ العلاقة القصدية.

Franz Brentano, *Psychology from an Empirical Standpoint* (London, 1973).

H. Field, 'Mental Representation', *Erkenntnis* (1978).

Roger Scruton, 'Intensional and Intentional Objects', *Proceedings of the Aristotelian Society* (1970-1).

John Searle, *Intentionality* (Cambridge, 1983).

*** القصدية، العلاقة.** مبدأ برنتانو في *القصدية، الذي يقر أن كل الظواهر الذهنية موجهة شطر موضوع، يثير أصعب إشكالية لفلسفة العقل. إنه يفضي مباشرة إلى المأزق التالي. إما أن العقل يرتبط بطريقة ما بما هو ماثل أمامه - أي بما يدرك، يرغب، يخاف، يقر، يتخيل، الخ. - أو أنه غير مرتبط به. إذا اخترنا البديل الثاني، يتوجب علينا طرح مذهب لاعلائقي في القصدية. غير أنه لا يوجد في الوقت الراهن تصور لاعلائقي معقول. إذا اخترنا البديل الأول، فسوف نواجه مباشرة مأزقا آخر. على اعتبار أن العقل قد يدرك ما لا يوجد، ويرغب فيما لن يتحقق، يقر ما ليس صحيحا، الخ.، إما يتوجب قيام قصدية في مثل تلك الحالات بين العقل الذي يوجد وشيء لا يوجد، أو أن مواضيع العقل توجد فعلا، خلافا لمعتقدنا الراسخ. إذا قبلنا البديل الأول، سوف نضطر إلى إقرار أن هناك علاقة، تختلف كلية عن العلاقات «العادية»، تربط مع ما لا يوجد. وفق البديل الثاني سوف يتوجب علينا افتراض أن الجبل الذهبي والدائرة المربعة مثلا توجدان حقيقة. بكلمات أخرى، سوف نرغم على قبول إما وجود علاقة «غريبة» أو وجود مواضيع غير موجودة. يجب أن نلحظ أنه لا يكفي أن نحاول التخلص من هذا المأزق بالزعم بأن الجبل الذهبي والمربع الدائري، رغم أنها لا توجد، تحتازان على نوع من الكينونة الأقل مرتبة، وأن العلاقة القصدية يمكن أن تقوم بين العقل وأشياء من نوع هذه الكينونة «الواهنة». ذلك أنه في هذه الحالة تظل حقيقة أننا نسلّم بوجود ما وصفته بالعلاقة «الغريبة». تظل العلاقة القصدية غريبة في كونه يعتقد وفق هذا البديل الأخير أنها تقوم أحيانا بين عقل موجود وشيء لا وجود له، لكنه يحتاز على نوع ما من الكينونينة. فضلا عن ذلك، وبطبيعة الحال، فإن هذه المحاولة للتخلص من المأزق ملزمة بتفسير مفهوم الكينونة «الواهنة».

إذا كان مبدأ القصدية يفضي على هذا النحو إلى مأزق من فوقه مأزق، فلا غرو أن يتبنى الفلاسفة، بغية تجنب الصعوبات الناجمة، موقفا ماديا (أو فيزاقانيا أو سلوكيا). سوف تختفي القصدية إذا لم تكن هناك عقول (حوادث ذهنية). لذا فإن المآزق سوف تختفي إذا لم تكن هناك عقول. لعل شهرة المقاربات المادية للإشكاليات الفلسفية في الوقت الراهن، إنما ترجع إلى أنها تعد بتخليصنا من هذه المفارقات.

ر.ج.

*السلوكية؛ المادية؛ الفيزيقانية.

F. Brentano, *Psychology from an Empirical Standpoint* (London, 1973).

K. Twardowski, *On the Content and Object of Representations* (The Hague, 1977).

*** القصدية، الأغلوطة.** الخطأ المزعوم الذي يتعين في تقويم عمل فني أو تأويله وفق مقاصد الفنان (أي من أوضاعه العقلية)، عوضا عن تقويمها وفق خصائص «كامنة» في العمل نفسه. هذه فكرة راقت لأنصار «النقد الجديد» الذين ظهروا بعد الحرب، لكنها تواجه اعتراضين أساسيين: الجوانب التاريخية الخاصة بإنتاج العمل تؤثر فعلا في تأويله، كما أن مقاصد الفنان قد تظهر في عمله عوضا عن أن تكون خارجة عنه كلية.

سي.جي.

W. Wimsatt and M. Beardsley, 'The Intentional Fallacy', in D. Newton de Molina (ed.), *On Literary Intention* (Edinburge, 1976).

*** الاقتصاد، فلسفة.** قد تعتبر فلسفة الاقتصاد هي *فلسفة العلوم الاجتماعية حين تعرض عبر أمثلة اقتصادية، وفي تلك الحالة ليس ثمة أحكام كثيرة يمكن أن تقال عنها بشكل خاص. وقد تحدد مجال بحثي

متخصص بدرجة أو أخرى: مجال يتداخل مع فلسفة العلوم الاجتماعية، إذ لا مناص لها من القيام بذلك، لكنه مثار من قبل اهتمامات اقتصادية على نحو خاص. سوف أفهم فلسفة الاقتصاد بهذا المعنى الأخير. علم الاقتصاد نهج مميز إلى حد كبير في مقاربة النظرية الاجتماعية، والإشكاليات الفلسفية التي يثرها تطرح بطريقة مناسبة حين تقارن مع فروع فكرية اجتماعية أخرى. سوف أعنى بالمقارنات التي تعرضها مع علم الاجتماع، علم النفس، وعلم السياسة.

التباين الأكثر بيانا بين علمي الاقتصاد والاجتماع ـ الأول بالمعنى الكلاسيكي الجديد المهيمن، والثاني بالمعنى التقليدي، النموذج الدوركايمي ـ أن الأول فردي، في حين أن الثاني ليس فرديا (*الفلسفة الاجتماعية). يرى أنصار الفردانية أنه لا واحد من الأنماط والضغوطات الجمعية التي تعرضها العلوم الاجتماعية ـ أو تعرض بأية طريقة أخرى ـ يدحض المعنى العام الذي نقره للفاعل البشري الفرد، في حين أن خصومهم ينكرون ذلك. يرى الفرداني أن الفاعلين من البشر يمتثلون لعلم النفس الدارج كونهم عقلانيين بدرجة أو أخرى من حيث المواقف التي يقومون بتشكيلها والخيارات التي يقومون بتبنيها. أما خصمه فيرى أن الأفراد يتبوؤون منزلة ثانية، بطريقة لا تتسق مع الفهم المشترك، نسبة إلى ضرب التواترات الاجتماعية التي تعدّ العلوم الاجتماعية مؤهلة للكشف عنها. قد يقر خصم الفردانية على سبيل المثال أن ثمة تواترات اجتماعية محتم أو مقدر عليها أن تحدث، بحيث يلزم الأفراد أن يسلكوا بالطريقة التي تشترطها تلك التواترات: إنهم ملزمون باتخاذ المواقف التي تفضي عبر علم النفس العادي إلى أفعال مناسبة، ؛ أو أنهم ملزمون، مهما كان ثمن الذي يدفع من قبل اتساق مواقفهم ـ فقد «يتعامون عنها» ـ للقيام بالسلوك المعني.

لا يعد حضور الجدل بين *الفردانية واللافردانية في فلسفة الاقتصاد حضورا غامرا، فهيمنة الفردانية ليست محل ارتياب؛ خلافا لأنواع بعينها من علم الاجتماع، لم يحدث أن اقترح علم الاقتصاد أن لديه تصورا جديدا متمردا للكائن البشري. غير أن هناك مسألة ميثودولوجية متعلقة تثار غالبا في المناظرات المعاصرة. على افتراض أن علم الاقتصاد فرداني بالمعنى الأنطولوجي بدرجة أو أخرى، على النحو الذي شرح، هل يعني هذا أنه يتوجب عليه أن يكون فردانيا في نهجه؟ هل يعني أنه يتعين على علم الاقتصاد إنكار سلامة وأهمية *التفسيرات التي تربط بين الحوادث والأنماط السلوكية ببادئات جمعية؛ كأن يتوجب عليه رفض نوع التفسير الذي يربط بين ارتفاع معدل الجريمة بالبطالة أو يربط انخفاض معدل الممارسات الدينية بنمو معدل التحضر، بوصفها تفسيرات مضللة؟ يحتاز هذا ذو سؤال على أهمية خاصة، لأن كثيرا من مما يسمى بالتفسيرات الاقتصادية الكبرى تبدو جمعية في طابعها.

بصرف النظر عما إذا كان بمقدور علم الاقتصاد الدفاع عن مثل هذا المستوى الجمعي من التفسيرات، فإنه يرتبط عمليا بأسلوب تفسير ذي مستوى فردي يتباين مع التفسيرات المفضلة من قبل علم الاجتماع التقليدي. يشتمل هذا الأسلوب من التفسير على عنصرين، واحد نفسي والآخر مؤسساتي. يقترح العنصر النفسي أنه على افتراض حدوث ظرف أو تغير مهما كانت طبيعته، ليس من المفاجئ أن يسلك الناس بوجه عام ـ أو أن يسلك قطاع كبير منهم ـ بطريقة بعينها. بعد ذلك يبين العنصر المؤسساتي أنه على افتراض هذا التحول في السلوك العام، يتوجب حدوث نتائج بعينها ـ يرجح ألا تكون نتائج مقصودة ـ تشكل تغيرا جمعيا. إذا اعتبرت النتائج مفيدة، يوصف النمط السلوكي الذي تم تحديده في التفسير تقليديا، على حد تعبير آدم سمث، بأنه يد خفية؛ أما إذا اعتبرت ضارة، فإنه يوصف أحيانا بأنه ظهر يد أو قدم خفية. تفسيرات اليد الخفية وظهر اليد الخفية هي ذات مادة التنظير الاقتصادي وفق النموذج الكلاسيكي الجديد.

هذا يكفي بخصوص المقارنة بين علمي الاقتصاد والاجتماع. التباين الثاني الذي يفضي بنا إلى تحديد السمات المميزة لعلم الاقتصاد هو تباينه مع علم النفس. ثمة عدد من الأشياء تجدر ملاحظتها. تقليديا، كان علم الاقتصاد سلوكيا بدرجة أو أخرى في توجهه، حيث فضل تشكيل تصور للذات البشرية مؤسس على الأفعال المعروضة عوضا عن تأسيسها على قاعدة تأملية أو استبطانية. مرة أخرى نجد أن علم الاقتصاد لم يكن تقليديا سلوكيا فحسب، بل كان عقلانيا أيضا. لقد افترض أن نظرية القرار في الاتجاه الصحيح كونها تروم تفسير السلوك البشري بالإشارة إلى تحقيق الحد الأقصى من النفع: تحقيق القدر الأقصى من إشباع ما تم تفضيله المتوقع. وأخيرا، نزع علم الاقتصاد، عمليا على الأقل، إلى أن يكون رديا أنويا، مفترضا أن التفضيلات التي ينشد البشر تحقيقها معنية بوجه عام بالذات أو برغبات أنوية. هذه السمات التي يتصف بها علم الاقتصاد تجعله يتباين مع كثير من مواريث التنظير النفسي بل إنها تشكل تعارضا مع علم نفسنا المشترك. قد لا ينكر علم نفس

الاقتصاد علم النفس السائد على طريقة النظريات اللافردانية، لكنه يطرح أمامنا تفسيرا مثيرا للجدل لكثير مما يتضمنه علم النفس ذاك(Michael Bacharach and . Susan Hurley (eds.) *Essays in the Foundations of Decision Theory*).

تشكل منزلة الافتراضات النفسية التي يقرها علم الاقتصاد لب فلسفة الاقتصاد: ثمة نقاش طويل لضرورة مثل هذه الافتراضات ولمدى معقوليتها. لقد حدث تطور في درجة دقة المسائل المثارة عبر تعاظم تطبيق النهج الاقتصادي، ليس فقط في تفسير السوق والسلوكيات المتعلقة، بل أيضا في تفسير سلوكيات خارج السوق، مثل تفسير التفاعل الا جتماعي، كما في نظرية التبادل، وفي تفسير السلوك السياسي، كما هو معروف في نظرية الخيار العام. هل يعقل حقا معالجة الكينونات الاجتماعية والسياسية على اعتبار أنها حواسيب عنيدة وفجة من النوع الذي تتصوره علم الاقتصاد في السوق؟ ثمة من يرى ذلك، على أساس أن الكائنات البشرية هم كذلك دون أن يعوا إطلاقا أنهم كذلك. آخرون نشدوا سبلا أقل درامية في تسويغ الإسهام الذي يمكن أن تقوم به تلك العلوم في المجالات غير الاقتصادية (Philip Pettit, *The Common Mind*, ch. 5).

التباين الأخير الذي أرغب في ذكره هو التباين بين علمي الاقتصاد والسياسة. يتسم التفكير السياسي التقليدي، خصوصا المعياري منه، بسمتين. أولا، الرغبة في اعتبار مثل خارجية ـ من قبيل مثل المساواة أو التحرر أو التضامن ـ في تقويم المؤسسات الاجتماعية والسياسية. ثانيا، نزوع شطر افتراض أن المهمة الأساسية في التفكير المعياري تقتصر على الدفاع عن مثل يتم طرحها وتوفر معنى لما يتضمنه تجسيدها في مؤسسات. ينكر علم الاقتصاد كل من ذينك الموقفين، فهو يرتبط بمعانى مختلفة بالطريقة التي يتوجب أن يتم بها التفكير المعياري ,Geoffrey Brennan) 'The Economic Contribution').

ربما يتعين الافتراض الأساسي الخاص بالتفكير المعياري في الأوساط الاقتصادية ـ وهو افتراض غالبا ما يشكك فيه في الوقت الراهن ,Amartya Sen, *Choice*) *Welfare and Measurement*; John Broome, *Weighing Goods*) ـ في إقرار أنه من غير المناسب الحكم على مؤسسات المجتمع إلا عبر الإشارة إلى التفضيلات التي تنزع إليها تلك المؤسسات. هذا افتراض نفعي في طابعه ـ ولا عجب، فتاريخ الفكر الاقتصادي ارتبط بشكل آصر بالحركة النفعية في القرن الماضي ـ غير أن علم الاقتصاد صبغ الفكر النفعي بصبغة خاصة. يجادل علم الاقتصاد بأننا لا نستطيع مقارنة تحقيق التفضيلات عبر الأفراد ومن ثم فإننا لا نستطيع حساب مستوى إشباع التفضيل على مستوى المجتمع ـ فهذا غير ممكن ابستمولوجيا. وفق هذا جرب علم الاقتصاد سبلا أخرى في تطوير الفكرة المؤسسة على التفضيل. حدث تطور اكتسب أهمية خاصة في الثلاثينيات أفضى إلى معيار باريتو، الذي يقر أن الترتيب يكون أفضل من آخر إذا وفقط إذا نجح في تحقيق شيء مفضل عند البعض ولم يعق تحقيق تفضيل أحد. لقد أصبح هذا المعيار يشكل قطب الرحى فيما أصبح يعرف بعلم اقتصاد الخدمة الاجتماعية. ثمة تطور أحدث، ارتبط بنقاشات فلسفية، يقترح أن الترتيب يكون أفضل من آخر إذا وفقط إذا كان لأطراف مناسبة أن تفضله في خيار جمعي مناسب. إن هذا التطور العقدي يحتاز على أهمية بالغة في الوقت الراهن.

غير أن علم الاقتصاد لا يتميز فحسب بالدور الذي يهبه للتفضيلات في التفكير المعياري، بل يتميز أيضا عن الفكر المعياري التقليدي بتوكيده الجانب العملي. لا يكفي، فيما يجادل علم الاقتصاد، أن نكون قادرين على تحديد مثل معقولة ونقوم بوصف ما تتطلبه مؤسساتيا، بل يجب أيضا أن نبين أن التجسيد المؤسساتي المعني يعد سبيلا عمليا لتحقيق المثل: سبيلا يمكن تطبيقه حاليا وسوف يظل على حال حاله فيما لو تم تكريسه. ثمة نتاجات متعددة لهذا الاهتمام بالجانب العملي، من ضمنها نهج الحد الأدنى الذي يقول به ف.ه. هيك، الذي يجادل بأن ا لمعلومات التي تتطلبها الحكومة الجيدة في دولة ـ الحد ـ الأدنى لن تتوفر إطلاقا بطريقة يمكن الاعتماد عليها. نظرية الخيار العام والخيار الاجتماعي نتاجان آخران لذلك الاهتمام وقد أحدثا أثرا بالغا في فلسفة السياسة المعاصرةIain) . McLean, *Public Choice*.)

يجادل منظرو الخيار العام أنه من المنافي للعقل الحض على شكل من أشكال الحكومة، أو أن نقوم بتحديد مسؤوليات بعينها لمن يشغلون مناصب في الحكومة، ما لم تكن لدينا أسباب للاعتقاد أن الترتيب المعني فعال مؤسساتيا: على الأقل، يجب التأكد من أنه لن يفضي إلى نتائج أسوأ مما كان ليحدث في غيبه. المقصود من هذه النظرية هو تمكيننا من التعامل مع المشكلة المثارة: طرح فكرة عما يجب أن نتوقعه من المشتغلين بالحكومة في ظل هذا التعديل المؤسساتي أو ذاك. في المقابل، يعنى منظّر الخيار الاجتماعي بأمور

أكثر تجريدا. إنه يجادل بأن هناك سبلا كثيرة في تجميع التفضيلات الفردية في ترتيب اجتماعي للتفضيلات - طرق كثيرة في الانتقال مما تريد وما أريد إلى ما يتوجب أن نريد بوصفنا جماعة - بحيث إنه يستحيل استيفاء مختلف الشروط المغرية في الوقت نفسه؛ أشهر نتيجة في هذا المجال هي مبرهنة الاستحالة التي يقول بها كينيث. إن نظرية الخيار الجمعي تنتقد النظرية التقليدية لكونها تتغاضى عن مثل هذه المسائل وتحاول الخوض في مسائل تتعلق بالتفضيلات الجمعية بطريقة منتظمة.

ب.ب.

*علم النفس والفلسفة؛ الرأسمالية.

Michael Bacharach and Susan Hurley (eds.), *Essays in the Foundations of Decision Theory* (Oxford, 1991).
Geoffrey Brennan, 'The Economic Contribution', in R.E. Goodin and Philip Pettit (eds.), *A Companion to Contemporary Political Philosophy* (Oxford, 1993).
John Broom, *Weighing Goods* (Oxford, 1991).
Iain McLean, , *Public Choice* (Oxford, 1987).
Philip Pettit, *The Common Mind* (New York, 1993).
Amartya Sen, , *Choice, Welfare and Measurement* (Oxford, 1982).

* **القصص والتفسير.** فهم سردي يشكل أكثر أشكال التفسير بدائية عندنا. إننا نفهم الأشياء عبر وضعها في سياق قصة. حين تندرج الحوادث في نمط نستطيع وصفه بطريقة مرضية نعتقد أننا عرفنا علة حدوثها. لا يتضح ما يجعل القصة مرضية، لكن القصة تشترط على أقل تقدير مقاصد تناسب إطارا زمنيا. أحيانا يفهم المتدينون العالم بأسره والحيوات الفردية عبر وضعها في قصص مترابطة. تروي الأمم قصصا عن ماضيها تحاول عبرها تشكيل مستقبلها. (تؤسس مثل هذه القصص على ترتيب زمني لحقائق واقعية أو متخيلة، لكنها تضيف إليها أهدافا قومية، وفكرة النصر والهزيمة). التفهم العلمي مختلف. إنه يجد نماذج ليست سردية، ويرغمنا على اعتبار قصص حيواتنا نماذج نختلقها لأنفسنا، لا تناسب أية قصة كبرى.

أي.م.

*تاريخ، فلسفة.

David Carr, *Time, Narrative, and History* (Indiana, 1986).
Daniel C. Dennett, *Consciousness Explained* (New York, 1991).

* **القصوى، السعادة، مبدأ.** أحد مسميات المبدأ الرئيسي في *النفعية، وقد حظي بمنزلة الصدارة في مذهب بنتام في أواخر حياته. السبب الأساسي لهذا التغير إنما يتعين في أن بنتام اعتقد أن «السعادة» تحديد لغاية الفعل الصحيحة أوضح من «النفع»، حيث يتوجب اعتبار السعادة سعادة كل من يتأثر بالفعل أو الحالة أو الوضع المقترح.

ر.هـ.

Jermy Bentham, *Introduction to the Principle of Morals and Legislation*, 2nd edn., (1823), ch. 1, sect. 1, n.

* **الإقصائية.** مذهب مادي متطرف يؤيد استبعاد كل المفاهيم السيكولوجية في صالح المفاهيم العصبية - العلمية.

أحيانا يصاغ هذا المذهب في شكل الزعم بأن *علم نفس الناس باطل. يبدو هذا غير قابل لأن يصدّق: لو صح هذا الزعم، لما اعتقد فيه أحد (كون الاعتقاد وضع في علم نفس الدارج).

عادة ما يتم تأسيس هذا المذهب على المقدمتين (أ) مبدأ ميتافيزيقي يروم تبيان الحاجة إلى رد تصنيفات الفهم المشترك إلى تصنيفات العلم الناضج (*الردية)، (ب) محاولة إثبات أن تصنيفات الفهم المشترك السيكولوجية لا تباري التصنيفات المستخدمة في أي تصور علمي.

جي.هورن.

Paul Churchland, 'Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes', *Journal of Philosophy* (1980).

* **القضية.** الصيغة الدقيقة تتنوع، لكن القضية، أو المحتوى القضوي يعرّف عادة في المنطق الحديث بأنه «ما يتم إقراره حين تستخدم جملة (إشارية أو تقريرية) لقول شيء صادق أو باطل، أو بأنه «ما يعبر عنه» بمثل هذه الجملة. ينطبق هذا المصطلح أيضا على ما يعبر عنه بجمل متفرعة عن جمل مركبة، وعلى أشكال الألفاظ التي يمكن، حال عزلها عن جمل مركبة تشكل أجزاء منها، أن تقوم مقام جمل إشارية بذاتها. وفق هذا، تسمى مثل هذه الجمل والجمل الفرعية «علامات قضوية».

في المقابل، *proposotio*هي ما نسميه الآن بعلامة القضية. وفق هذا المعنى أقر بعض المنطقيين التقليديين في القرن التاسع عشر أنه يتوجب علينا أن نعنى لا بالقضية، التي هي مجرد كينونة لغوية، بل بالحكم، الفعل (الذي قد يكون ذهنيا) الخاص بإقرار محمول لموضوع أو إنكاره. جادل بعض المناطقة المحدثين دفاعا عما كان يبدو رؤية معارضة، لولا هذا التغير في المعنى: يتوجب ألا نعنى بالجملة، التي هي مجرد كينونة لغوية، بل بالقضية، التي هي كينونة مجردة يشار إليها بجمل تقريرية في لغات بعينها. على ذلك، بيّن أننا

نخطئ حين نقول إن كون بعض الجمل المختلفة تقر الشيء نفسه، يوجب أن يكون شيئا متماثلا تقره. ربما تكون أفضل رؤية هي التي تقر أن القضية ليست جملة «في ذاتها» ولا كينونة ما مغايرة للجملة، بل مجرد نوع من الجمل يستخدم بطريقة بعينها.

سي.و.

*الإقرارات والجمل.

A.N. Prior, "Propositions and Sentences", in *The Doctrine of Propositions and Terms* (London, 1976).

C.Williamson, "Propositions and Abstract Propositions" in N. Rescher (ed.), *Studies in Logical Theory* (Oxford, 1968).

*** القضوي، الموقف.** نوع من الأوضاع الذهنية، سماه رسل وراج في فلسفة اللغة والعقل المعاصرتين.

يبدو أن حمل بعض الأوضاع الذهنية (مثال الوضع الخاص بالاعتقاد بأن «تد يعتقد أن س») يعبر عن علاقة بين شخص (تد هنا) وقضية (القضية أن س). هذه الأوضاع هي المواقف القضوية. غالبا ما تضمن الإرادة والرغبة، رغم أنها لا تعزى عادة باستخدام كلمة «أن».

عزلت هذه الفئة من قبل الفلاسفة لسببين: (1) ثمة مجموعة من الأسئلة تتعلق بالجمل المستخدمة في عزو المواقف؛ (2) تقوم المواقف بدور في أسلوب مميز من التفسير ـ الخاص بالكائنات البشرية؛ أحد أنواع هذا التفسير هو تفسير الفعل، الذي يتطلب وفق ما يعتقد عادة عزوا لمواقف الاعتقاد والرغبة.

جي.هورن.

*المحتوى؛ القصدية؛ الإشارية، العتمة.

Jerry A. Fodor, "Propositional Attitudes", Monist (1978).

*** القضوي، الحساب.** أنظمة لجزء من المنطق معني بأدوات تناظر بعض استخدامات «ليس»، «أو»، «و»، «إذا..فـ»، و«إذا وفقط إذا»، التي يمكن تعريف بعض منها على نحو متبادل. تمثل هذه الأدوات في الحساب القضوي، وفق أحد الترميزات المتفق عليها، (على التوالي)على النحو التالي: «–»، «.»، «V»، «↔»، «≡». يتم تحديد فئة من *الصياغات المفيدة في الحساب القضوي ، كما تحدد تعريف *للإثبات ينتج مجموعة من *المبرهنات الخاصة بذلك الحساب. المراد هو نسق يمكن فيه أن تشتق الصيغ المفيدة التي تشكل حقائق منطقية بوصفها مبرهنات. يمكن إثبات ذلك نسبة إلى الحساب القضوي بطريقة شبه سنتاكتية باستخدام نهج الأشكال العادية. بدلا عن ذلك، وفق السيمانتكس الخاص بالروابط الذي تطرحه *جداول الصدق، يمكن إثبات أن الصيغة مبرهنة إذا وفقط إذا كانت *تكرارية. (*التمام؛ *الاتساق؛ *إجراء قراري؛ *القابلية للحسم).

ثمة أكسمة مغايرة للحساب القضوي تنتج المبرهنات ذاتها ولا تستخدم سوى قواعد استدلال. (*الاستنباط الطبيعي). هنا تكون المبرهنة صيغة يمكن اشتقاقها من الفئة الخالية.

ر.بزم.

B. Mates, *Elementary Logic* (Oxford, 1972).

*** القضوية، الدالة.** دالة من أفراد إلى قضايا ذات بنية مشتركة تتعلق بأولئك الأفراد، أو صيغة تمثل مثل هذه الدالة. هكذا يمكن لـ C(x) أن تحدد «باخ مؤلف موسيقي» لباخ، و«شوبان مؤلف موسيقي» لشوبان، وهكذا. حين يضاف *مكمم في البداية، تستخدم الدوال القضوية لتمثيل قضايا. هكذا تقر (xC(x أن C(x) تصدق على كل x، ومن ثم فإنها تمثل القضية الباطلة التي تقر أن كل شيء مؤلف موسيقي.

و.أي.د.

*القضوي، الحساب.

I.M. Copi, *An Introduction to Logic* (New York, 1982), ch.10.

*** قطة شرودنجر.** نسق في *ميكانيكا الكم يفترض قيامه في مراكبة أوضاع إلى أن يتم القيام بقياس أو ملاحظة، حيث سوف يكتشف أن النسق موجود في وضع واحد من تلك الأوضاع ـ رغم أنه يستحيل التنبؤ يقينا أي وضع سوف يكون. طالما أن هذا التصور لا يسري إلا على أوضاع مجهرية، قد لا يبدو مفارقيا إلى حد يستوجب رفضه. غير أن *التجربة التالية تقترح أن التهديد لا يسهل احتواءه.

تخيل قطة مسجونة في صندوق به قنينة من الغاز السام سوف تنكسر وتسبب مقتل القطة إذا وفقط إذا سجل جهاز مرتبط بالقنينة انحلالا إشعاعيا لذرة راديوم. إذا كانت الذرة، الجهاز، والقطة تشكل نسقا من أنساق ميكانيكا الكم، يبدو أنه سوف توجد مراكبة من الأوضاع إلى أن يحاول ملاحظ تحديد أي وضع يكون فيه النسق، برؤية ما إذا كانت القطة قد ماتت. لكن هذا يستلزم أنه في غياب مثل تلك الملاحظة، مصير القطة غير محدد، وهذا مناف للعقل.

مقترح هذه التجربة الذهنية هو اروين شرودنجر (1887-1961)، عالم الفيزياء المبرز الذي كان واحدا من مؤسسي ميكانيكا الكم. أيضا كانت لديه اهتمامات فلسفية.

إي.جي.ل.

M. Lockwood, *Mind, Brain and the Quantum* (Oxford,

1989).
E. Schrodinger, *What is Life? and Mind and Matter* (Cambridge, 1944).

* **القطبية، المفاهيم.** حين يستحيل فهم أحد زوجين من *المفاهيم المتعارضة المعنية دون فهم الآخر، كما في حال «أصيل ـ مزيف»، و«مستقيم ـ معوج»، «أعلى ـ أسفل»، يقال إنهما يشكلان «قطبية مفهومية». استخدم رايل هذه الفكرة في محاولة لدحض الارتيابية بأن جادل أنه إذا كنا نفهم، كما تتطلب حجة المرتابين، مفهوم الخطأ، يتوجب أن نفهم أيضا مفهوم أن يكون المرء مصيبا؛ الأمر الذي يثبت عند رايل وجوب أن نكون مصيبين بعض الأوقات.

غير أن رايل يخطئ بيت قصيد المرتابين. بمقدور المرتاب أن يسلم أنه قد يتوجب علينا فهم القطبية المفهومية «خطأ ـ صواب» كي نفهم مفهوم الخطأ، لكنه يطلب ببساطة كيف نعرف في أية مناسبة أننا لسنا على خطأ. الراهن أنه ليس ملزما حتى بالتسليم بهذا القدر. يستطيع أن يشير إلى قطبيات بادية ليس ثمة تطبيق بيّن لأحد أقطابها، كما في «فان ـ خالد»، «كامل ـ ناقص»، «متناه ـ لامتناه»، حيث لا نستطيع الزعم إلا بفهم أحد القطبين، كون الآخر مجرد نفيها غير المحدد، ولا يحتاز على أي معنى محدد نسبة إلينا.

أي.سي.ج.

*الارتيابية.

Gilbert Rylem *Dilemmas* (Cambridge, 1954), 94 ff.

* **القواعد.** بوجه عام تقوم القواعد بتوجيه أو تقييد السلوك أو الفكر.

منذ عهد فتجنشتين، ركز الفلاسفة اهتمامهم على فكرة القاعدة المتعلقة بالسلوك اللغوي، خصوصا ما إذا كانت مفاهيمنا أو معاني ألفاظنا تحكمها قواعد، وهناك شرح معاصر لأعماله، يعزى إلى كربكي، قام بالكثير من أجل بعث الاهتمام بهذا الموضوع.

من ضمن الأسئلة التي حظيت بمركز الاهتمام سؤال عن مصدر المعيارية التي ترتبط بالدلالة. هكذا يجادل كربكي ورايت بأن الدلالة تحتاز على *قوة معيارية تكتسبها من الممارسة اللغوية التي تقوم بها الجماعة، في حين حاول آخرون، من أمثال بلاك برن، تحديد خصائص قواعد الدلالة عبر نزوعات الأفراد. غير أن هذه الرؤية الأخيرة كانت انتقدت (من قبل كربكي نفسه) لكونها تغفل العنصر المعياري في الدلالة. آخرون احتفوا بتوكيد كربكي على المعياري، لكنهم انتقدوه لأنه يتخلى في النهاية عنه في صالح نزوعات الأفراد الذين يشكلون الجماعة. كل من أولئك الفلاسفة بحث عن دعم في رؤية فتجنشتين.

بصرف النظر عن موقف الفلاسفة من هذه القضية، يبدو أن هناك اتفاقا بينهم على أن حدا أدنى من الالتزام بالقاعدة إنما ينشأ عن فكرة القصدية المتضمنة في *الدلالة. الفكرة معيارية في أن كل قصد يقسّم كل السلوك إلى سلوك صحيح وسلوك خاطئ، بمعنى أن أي فعل إما يحقق القصد أو يفشل في تحقيقه. حين نطبق هذا المقترح على مسألة الدلالة، يقال إنه يتكافأ مع الزعم الذي يقر أنني إذا قصدت في سلوكي أن أطبق كلمة أو مفهوم «عصا» على العصي، فإنني إذا رغبت في أي حال في تطبيقها على الحبال مثلا (إذا قلت مثلا «هذه عصا» مشيرا إلى حبل)، فإنني أكون مخطئا. لن ألتزم بقاعدة «عصا» إلا إذا كنت أطبقها فحسب على العصي.

قد نشك فيما إذا كانت فكرة القاعدة متعلقة بالدلالة بهذه الطريقة. هذا ليس شكا فيما إذا كان فكرة القصد فكرة معيارية بالمعنى سالف الذكر، بل فيما إذا كانت القصدية المتضمنة في الدلالة قد وصفت بطريق مناسبة. الطريقة الصحيحة لوصف القصدية المتضمنة في الدلالة هي أن نقول إنني قصدت استخدام الكلمات «هذه عصا» لقول شيء يحتاز على قيم صدقية أو شروط إقرار بعينها أو أية شروط أخرى لطرح الدلالة. بكلمات أخرى، فإنني أقصد بالكلمات «هذه عصا» قول شيء صادق (معتبرا *شروط الصدق شروط طرح دلالة) إذا وفقط إذا كانت هذه عصا. لكن هذا القصد يتحقق حتى حال قولي «هذه عصا» حين أشير إلى حبل. ما لم يتم تحققه هو قصدي قول شيء صادق، لكن هذا القصد ليس هو القصد المتعلق بدلالة الكلمات.

من المشكوك فيه أيضا تعلق مفهوم القاعدة هذا *بمفاهيم في الأفكار منفصلة تماما عن كلمات الاتصال. حتى لو أفكرت في فكرة أن هذه عصا ولم أنطق بأية كلمات، من المشكوك فيه أن أكون أخفقت في تحقيق قصد أن أطبق مفهومي «للعصا» على العصي وحدها. حين أعتقد أن هذه عصا لا أقصد إطلاقا تطبيق مفهوم. إنني أقصد بكلماتي (ولو بشكل ضمني) مختلف الأشياء حين أتحدث وأتصل بالآخرين، لكنه يبدو أننا نسيء الوصف حين نقول إنني قصدت تطبيق مفهومي «للعصا» على العصي حين أعتقد أن هذه عصا، أو حتى أنني أقصد التفكير في شيء وفق شروط صدق أو إقرار. لقد قلت إن شيئا مثل القصد الأخير، لا الأول، متعلق بقول «هذه عصا» ولكن لا واحد منهما عامل في الاعتقاد بأنه هذه عصا.

إذا كان القصد المتضمن في الدلالة هو قصد استخدام الكلمات بدلالة ما، فإنه لا يتضح كيف يتسنى لنا الإخفاق في معرفة ما نعتقد فيه، لكن هذا راجع إلى تضليل ذاتي ولظواهر سيكولوجية مشابهة أخرى تتعلق بمعيارية الدلالة. لذا إذا لم يكن بمقدوري أن أخفق في تحقيق القصد المتضمن في الدلالة، فإنه لا يتضح حتى وجود هذه الفكرة الدنيا من الصحة والخطأ في تنطبق على الدلالة. المعنى الممكن الوحيد لقيامي بشيء خاطئ في الاعتقاد بأن هذه عصا هو ببساطة أن أعتقد في شيء باطل (وفي هذه الحالة بسبب خطأ في الإدراك الحسي).

ولكن إذا كانت هذه هي الفكرة الوحيدة للخطأ والصواب المتعلقة بالمفاهيم والدلالات، من المشكوك فيه وجود مغزى فلسفي في فكرة القواعد التي رآها الفلاسفة فيها. يبدو أن نقطة البدء المجمع عليها بشكل كبير في كل نقاشات القواعد والدلالة المعاصرة ليست ملائمة.

أي.ب.

*المبادئ.

A. Bilgrami, *Belief and Meaning* (Oxford, 1992), ch.3.

D. Davidson, "A Nice Derangement of Epitaphs", in E. Lepore (ed.), *Truth and Interpretation* (Oxford, 1986).

S. Kripki, *Wittgenstein on Rules and Private Language* (Oxford, 1982).

L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, tr. G.E.M. Anscombe (Oxford, 1953).

C. Wright (ed.), *Synthese: Special Issue on Rules* (1984).

* **القاعدة الذهبية:** انظر الذهبية، القاعدة.

* **القاعدة والبنية الفوقية.** وفق التاريخية المادية التي يقول بها ماركس وإنجلز، «القاعدة» الاجتماعية هي طاقم العلاقات الاجتماعية أو البنية الاقتصادية في المجتمع؛ أما السياسة، القانون، الأخلاق، الدين، والفن فتشكل «البنية الفوقية» الاجتماعية. في بعض الأدبيات، يستخدم تعبير «البنية الفوقية» ليشير فحسب إلى فكر الناس بخصوص علاقاتهم الاجتماعية (*الأيديولوجيا)، في حين تضيف أدبيات أخرى المؤسسات غير الاقتصادية. العلاقة الأساسية التي تؤكدها النظرية الماركسية بين القاعدة والبنية الفوقية هي الارتهان التفسيري: يتوجب تفسير ظواهر «البنية الفوقية» ماديا عبر ارتهانها بالقاعدة الاقتصادية. وفق نظرية ماركس، يمكن فهم ظواهر القاعدة بدقة علمية، في حين أن ظواهر البنية الفوقية عارضة نسبيا ولا تقبل المعالجة المحكمة إلا بقدر ما تعرض ارتهانا بالقاعدة الاقتصادية. ليس ثمة تاريخ مترابط للسياسة، القانون، الدين، والفن بوصفها كذلك؛ تاريخ البشر الحقيقي هو الاقتصاد.

ظلت مبررات هذه المزاعم الماركسية، بل حتى معانيها، محل جدل بين العلماء والمنظّرين الماركسيين. وفق أحد التأويلات، الذي يطرح عادة من قبل منتقدي الماركسية بدلا من أشياعها، يعتبر ما هو «فوق - بنيوي» هامشيا، بحيث تعرض ظواهر البنية الفوقية ارتهانا سببيا بالحقائق الاقتصادية، ولكن دون أن تؤثر سببيا في المجال الاقتصادي. غير أن إنجلز ينكر هذا التأويل غير المعقول للمادية التاريخية، فهو يصر على أنه بالرغم من أن مجالات الحياة المستقلة «تستجيب» للمجال الاقتصادي، فإن الاقتصاد يظل دوما «القوة المحركة» التي تكون لها الكلمة الفصل في نهاية المطاف. بيد أن هذا لا يفسر لماذا يتوجب أن تكون القوى الاقتصادية الطرف المحدِّد بشكل حاسم في التفاعلات السببية التي نسلم بكونها متبادلة.

لعل أفضل طريقة لفهم النظرية الماركسية تتعين في اعتبار أولية الاقتصاد إقرارا ليس عن تأثيرات سببية بل عن نزوعات تاريخية. تقر النظرية الماركسية أن التاريخ البشري يحتاز على أكمل معانيه حال فهمه عبر نزوعات أساسية بعينها تعمل على المستوى الاقتصادي: نزوع القوى المنتجة بمرور الوقت شطر النمو، ونزوع البنية الاقتصادية في المجتمع نحو التكيف بطريقة تسهل من نشوء قوى منتجة جديدة. الزعم بأن قوى الإنتاج أولية إنما يعني أن التاريخ يحتاز على أكمل معانيه حين انطلقنا من نمط تفسيري يركن إلى النزوع صوب تنمية القوى الإنتاجية: التفسيرات المعنية وظيفية أو *غائية، وليست سببية من حيث شكلها، رغم أنها تتضمن آليات سببية تعمل عبرها النزوعات الأساسية: نزوع القوى الإنتاجية شطر النمو ونزوع العلاقات الإنتاجية (صحبة ظواهر البنية الفوقية) صوب التكيف بطريقة تمكن من النمو.

تتعين آلية مثل هذا التكيف في *صراع الطبقات؛ الطبقة الظافرة هي الطبقة التي يشكل صعودها أنجع السبل لتنفيذ والإمعان في تنمية قدرات القوى الإنتاجية. على هذا النحو يتم تفسر ظواهر البنية الفوقية وظيفيا عبر طريقتها في خدمة البنية الاقتصادية المهيمنة، أو مصالح الطبقات المتنافسة. بيّن أنه ليس بمقدوره أداء تلك المهمة أو خدمة تلك المصالح دون ممارسة بعض التأثير على المجال الاقتصادي، ما يعني أنها ليست

«هامشية». غير أن تطورها التاريخي لا يفهم كأفضل ما يكون الفهم إلا عبر علاقتها بالنزوعات الأساسية في المجتمع الإنساني، التي هي نزوعات اقتصادية.

أي.و.و.

G.A. Cohen, *Karl Marx's Theory of History* (Princeton, NJ, 1978).
Ted Elster, *Making Sense of Marx* (Cambridge, 1985).
Ted Honderich, 'Against Teleological Historical Materialism', *Inquiry* (1982).

* **القلب.** مصطلح طرحه جي.ن. كينز يعني به الاستدلال التالي: تشتق، من قضية معطاة، قضية موضوعها سلب الموضوع الأول. هذا استدلال مثير لأنه يخترق قاعدة *الاستغراق. سلسلة من الاستدلالات *غير المباشرة تمكننا من اشتقاق «بعض ما ليس س ليس ص» من «كل س هو ص»، لكن ص ليست مستغرقة في المقدمة، ومستغرقة في النتيجة.

سي.و.

J.N. Keynes, *Formal Logic*, 4th edn. (London, 1906), 137-40.

* **التقاليد.** مجموعة عادية من المعتقدات، أو طرائق سلوكية مجهولة الأصل، يقبلها المنتمون إلى الموروث بوصفها مقنعة أو حتى سلطوية وتنقل عبر الاقتداء أو المحاكاة غير المتأملة.

أن تعلن أنه بدءا من يونيو سوف يكون لنا تقليد كذا، نكتة مفهومية، لأن التقاليد غير قابلة (منطقيا) لأن تراد، بل هي تنمو. ثمة تقاليد في كل مجالات الحياة ـ الأدب، الدين، المؤسسات الدستورية، وما شاكل ذلك ـ لكن المصطلح يحتاز على أهمية خاصة في الفلسفة السياسية. عند فلاسفة السياسة المعادين لفكرة التقاليد، تعكس التقاليد ميزات مخصبة تعوق التقدم السياسي والاجتماعي، ويتعين مواجهتها برؤية في الكائنات البشرية التي تسيطر على قدرها عبر قرارات عقلانية وتقر حقوقا مؤسسة عقلانيا. هذا الموقف الأخير هو موقف المفكرين السياسيين الثوريين من أمثال روس، توم بين، ورتشارد برايس، وقد عارضهم مفكرون من أمثال ادموند برك، الذي كان أقل ثقة في العقل. عند دعاة التقليد من أمثال برك، الحياة الاجتماعية مستمرة ليس بسبب اتخاذ قرارات عقلانية، بل بسبب الشعور، العادات، والارتباط العاطفي، والأعراف.

ر.س.د.

*المحافظية؛ الثورة؛ الإصلاح.

Charles Parkin, *Te Moral Basis of Burk's Thought* (Cambridge, 1956).

* **التقليصية.** نظريات الصدق تكون نظرية الصدق تقليصية إذا أقرت أن الصدق مفهوم يمكن إثبات إمكانية الاستغناء عنه، أو أنه فائدته تقنية صرفة. أبسط النظريات التقليصية هي *نظريات التزيد، التي تلحظ أن «يصدق أن» أو «الحقيقة أن» حين تضاف إلى الجملة لا تضيف شيئا بل تقتصر على التوكيد. فرانك رامزي، الذي تعزى إليه تلك الملاحظة، يلحظ أيضا أنه يصعب التخلص من الإشارة إلى الصدق في جمل من قبيل «كل ما قاله صادق»، لكنه رأى أنه بالمقدور حل هذه الإشكالية. يلحظ أنصار النظريات التقليصية الذين يعتبرون الصدق خاصية تختص بها الجمل أو المنطوقات ولا تختص بها القضايا أن تارسكي قد أثبت كيفية حذف «صادق» حين تحمل على جمل لغات صورية بعينها. إنهم يعتبرون أن هذا يثبت أن مفهوم الصدق ليس ذا شأن ميتافيزيقي ومن ثم فإنه لا يتطلب الركون إلى مفاهيم من قبيل التطابق مع الواقع، الترابط، أو النجاح في التغلب على الصعوبات بمعنى أو آخر.

د.د.

P.F. Strawson, 'Truth', Proceedings of the Aristotelian Society, supp. vol. (1950).

* **الاستقلالية الأخلاقية والتبعية الأخلاقية.** مصطلحان مرتبطان طورهما كانت ولهما تطبيقات واسعة في النظرية الأخلاقية. الاستقلالية (باليونانية «الذات» + «القانون») تعتبر الأوامر الأخلاقية هي السياسة الأخلاقية التي ينتهجها الكائن الأخلاقي بشكل حر وعقلاني. بوصفنا كائنات أخلاقية، نظل تحت طائلة القانون الأخلاقي، لكننا ننكر كل مبدأ (سياسات شخصية في السلوك) «لا يتسق مع سن الإرادة للقانون الكلي» (*Groundwork*, ch.2). كل التصورات البديلة، التي يكون فيها أمر القانون الأخلاقي صادرا من جهة خارجية، تصورات تبعية (قانون «الآخر»).

من ضمن نظريات التبعية تلك التي تعتبر الأوامر الأخلاقية أوامر صادرة عن الدولة أو المجتمع، أو حتى أوامر إلهية. النظرية التي تماهي بين مصدر الأخلاق ببعض البواعث أو العواطف العارضة التي يتحدث عنها علم النفس الامبيريقي ليست أقل تبعية من حيث توجهها. عند أشياع كانت، يتضمن النضج الأخلاقي إدراك الاستقلالية الأخلاقية. ثمة ارتباط مهم هنا مع *الحرية. تستلزم التبعية، في كل صيغها، أنه لا حول لنا قبالة بعض الأوامر أو الاندفاعات التي لا نستطيع التحكم فيها. في المقابل، إذا كنا ندرك ونصدّق على قيمة بطريقة مستقلة، بحيث نجعلها قيمة لنا، فإننا حين نمتثل إليها إنما نسلك بأقصى حرية يمكننا وفقها العزم

على التصرف.

بيد أن هناك تفسيرات متعددة ومختلفة جذريا للاستقلالية، اعتبرها البعض تمييزا وسنا لقانون أخلاقي كلي، عبر إجراءات عقلانية مشتركة. هذا هو موقف كانت. عند الوجوديين، الفلاسفة التحليليين، والتربويين المتشددين، مفاد الاستقلالية الأخلاقية هو سيادة الفرد كلية على «اختياره» لقيمه الأخلاقية وبنائه الذاتي، وهذه رؤية تهب أهمية متفردة *للأصالة، التحرر من عوز الثقة في الآخر. غير أن هذه الرؤية المتطرفة في الاستقلالية الأخلاقية تعاني من خلل جسيم. فمن جهة يصعب بل يستحيل وفقها تبرير القيمة التي تعزوها إلى فضيلة الأصالة نفسها. أيضا فإنه يبدو أنها تستلزم أن أي زعم قيمي مهما كان شأنه («الحد الأقصى من المعاناة» مثلا) مسوغ طالما نشأ عن قرار فردي مستقل. عمليا، يتم التستر على مثل هذه المترتبات بأن تسرب إلى النظرية بعض الأحكام القيمة العامة غير المستمدة من قرارات الفرد.

ر.و.هـ.

الاستقلالية في علم الأخلاق التطبيقي؛ الإيمان الرديء.

H.E. Allison, *Kant's Theory of Freedom* (Cambridge, 19990).

I. Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, in H.J. Paton (ed.), *The Moral Law* (London, 1948).

Charles Taylor, 'Responsibility for the Self', in G. Watson (ed.0, *Free Will* (Oxford, 1982).

* **الاستقلالية في علم الأخلاق التطبيقي**. عادة ما يثار مفهوم الاستقلالية الشخصية، حين يستخدم بمعنى عام يرجع إلى أصول كانتية، في أعمال متأخرة تتعلق *بعلم الأخلاق التطبيقي. لقد اقترح مثلا أن خطئية *القتل ترجع جزئيا إلى حقيقة أن استلال حياة المرء منه اختراق لاستقلاليته. إن هذا التصور يستلزم أن المنع الأخلاقي للقتل لن يسري على من يرغب في إنهاء حياته - في حال *القتل الرحيم. على العكس تماما، احترام استقلالية المرء يتطلب تحقيق أمانيه. ثمة تطبيق آخر لذلك المفهوم في *علم الأخلاق الطبي نجده في اقتراح أن أهمية «الموافقة العليمة» في علاقة المريض بالممارسة الطبية إنما تنهض على احترام الاستقلالية الشخصية.

في الفلسفة السياسية، تؤسس فكرة الأشخاص بوصفها كائنات مستقلة أخلاقيا النظريات الليبرالية في *العدالة، مثال نظرية رولز، وعليها ينهض الدفاع الليبرالي عن قيم سياسية أكثر تحديدا من قبل *حرية الكلام والتعبير. أما في فلسفة التربية، فإن تكريس الاستقلالية الشخصية يعد واحدا من الأهداف الأساسية التي ترومها التربية.

شكلت هذه الاستخدامات المختلفة لذلك باعثا لطرح تصورات أكثر دقة في ماهية تلك الاستقلالية. يبدو أن فكرتنا عن الاستقلالية الشخصية تتضمن ما هو أكثر من القدرة على الفعل وفق رغاب وتخيرات بعينها. إنها تشير إلى قدرة أشمل تتعلق بتقرير المصير، أن تكون للمرء السطوة الكاملة على حياته. في هذا السياق، يجد البعض أنه من المفيد أن نميز بين رغاب الرتبة الأولى ورغاب الرتبة الثانية؛ الشخص المستقل هو القادر على تقويم رغابه المنتمية إلى الرتبة الأولى، بحيث يرفض أو يعدل بعضا منها ويقر بعضا آخر، وبأن يعمل وفق تفضيلاته المنتمية إلى الرتبة الثانية.

ر.جي.ن.

*الحرية؛ الاستقلالية الأخلاقية والتبعية الأخلاقية؛ الاستقلالية الشخصية.

Gerald Dworkin, *The Theory of Practice of Autonomy* (Cambridge, 1986).

Richard Lindley, *Autonomy* (London, 1986).

J.N. Keynes, *Formal Logic*, 4th edn. (London, 1906), ch. 4.

* **المقامر، اغلوطة**. أو أغلوطة مونتو كارلو. «في الآونة الأخيرة، تكرر ظهور اللون الأحمر كثيرا؛ لذا من المرجح ألا يظهر هذه المرة». ليست هذه بذاتها أغلوطة بقدر ما هي استدلال سيئ. الأغلوطة الكامنة وراء ذلك هي أن تستدل مثلا من «احتمال الحصول على خمس بليات حمراء احتمال ضعيف» إلى «على اعتبار أننا حصلنا على أربع بليات حمراء، فإن احتمال الحصول على بلية حمراء خامسة احتمال ضعيف». النتاجات المبكرة لا تؤثر في احتمال ظهور بلية حمراء في المرة القادمة؛ لو كانت تؤثر، فإنه يتوجب أن ترجح الاحتمال، كونها دليلا على

وجود انحراف في عجلة الروليت.

سي.أي.ك.

* **المقنّع، اغلوطة الرجل**. عضو في مجموعة من الأحاجي (*أغلوطة الكاذب عضو آخر فيها) تعزى إلى يوبيوليدس (القرن الثالث ق.م.). ناقشها مناطقة العصر الوسيط بشكل مكثف، وهي تتعلق بالإشارية في سياقات معتمة: «تقول إنك تعرف أخاك، لكن ذلك الرجل المقنع أخوك ولم تعرفه». في المقابل، السياقات

العادية (الماصدقية) شفافة: إذا لمست الرجل المقنع فقد لمست أخاك.

جي.جي.م.

* **القوة**. مفهوم مركزي في الفلسفة السياسية وبطريقة غالبا ما تكون مجازية، في أبحاث أخرى أيضا. تشير نقاشات القوة في علوم السياسة إلى أحد مصدرين من مصادر القوة، أو إلى مزيج بينهما. هذان هما المصدران المادي والتنظيمي الناتجان عن الاقتصاد والمصدر الأبسط وأقل محسوسية الخاص بالأفراد المنسق بينهم. يمكن تسميتهما على التوالي بقوة التبادل وقوة التنسيق. إنهما يمكنان من أشياء مختلفة. مثال ذلك، قوة الزعيم الكارزمية المدعومة من قبل كثيرين قد تطيح بسرعة بنظام الحكم لكن قيمتها قد تكون محدودة في خلق نظام جديد بديل عنها أو في الحفاظ على نظام قائم. قد تحتاز قوة التبادل على قيمة خاصة في الحفاظ على نظام الحكم.

عادة ما تكون القوة مفهوما سببيا: تطبيقها يفضي إلى نتائج. تفترض كثير من الأحاديث عن القوة أنها تراكمية: ضع حدا قليلا كافيا من الأجزاء وسوف تحصل على كتلة كبيرة من القوة. غالبا ما يكون هذا صحيحا، كما في التلاحم العسكري، لكنها غالبا ما تكون رؤية مخطئة ومضللة. إنها خاطئة مباشرة في أنه لا مدعاة لأن تتراكم أجزاء القوة بطريقة أفضل من تراكم سائر الأشياء. يمكن للتراكم أن يفشل حين تكون كل القوة من نوع واحد أو حين يخلط النوعان من القوة. كمثال واضح على الحالة الأولى، لاحظ أن القائدين الكرزماتيين لمجموعتين ذواتي أهداف أو قيم مختلفة قد يبددان كل قوتيهما بمحاولة مراكمتهما. كمثال للثانية، لاحظ أن نظام الحكم قد يجمع قدرا متزايد من قوة التبادل ليجد نفسه خلوا من القوة التنسيقية، كما حدث مع الحكومة العسكرية في الأرجنتين. لقد قضى نظام الحكم هذا تقريبا على كل معارضة لسياساته العامة ولديكتاتوريته فقط ليخلق معارضة لقضائه على أولئك الناس.

من ضمن أعظم منظري القوة السياسية نذكر توماس هوبز وكارل ماركس. يفترض هوبز أن الحاكم كلي القوة يستطيع أن يحدث نظاما يجعل الحياة أفضل بالنسبة للجميع. في قصته الخيالية استحداث تعاقدي لحاكم من ظروف دولة الطبيعة، لاحظ هوبز لكنه أغفل إلى حد كبير صعوبة خلق القوة بمجرد الرغبة في خلقها. غير أنه دون قوة، لن يكون للحاكم قيمة عند الراغبين في النظام. عند ماركس، قوة الطبقة الحاكمة إنما تفسر عبر علاقات الإنتاج. ثمة عوامل ذاتية تقوم بدورها لأنه محتم على الطبقة أن تحتاز على وعي طبقي قبل أن يقدر لأعضائها تنسيق مصالحهم الطبقية على نحو ملائم. لقد فهم ماركس دور تنسيق عدد كبير من الأفراد في تصوره التخطيطي للثورات الفاشلة والممكنة. غير أنه قلل في نهاية المطاف من دور القوة الكامن الخاصة بالتبادل كإفادة تقنية السلاح والإدارة السياسية من تطور سبل الإنتاج الرأسمالية. إن هذه السبل، في حين خلقت البروليتاريا، خلقت أداة للدولة، في حين ظلت غير ممسوسة، محصنة ضد طبقة ماركس الثورية.

تاريخيا، منظرو الصراع هم الأكثر عناية بمفهوم القوة. وفق رؤيتهم ثمة باستمرار شخص أو جماعة تحتاز على قوة توظف لغاية ما. في المناظرات الراهنة، خصوصا تلك التي ركزت على أعمال ميشيل فوكو، يتم الإحجام أحيانا عن إقرار هذا الافتراض. ثمة قوة بطريقة ما في النظام أو في الثقافة التي ورثناها، وهذه القوة تحكما، أحيانا بطرق مؤذية. لذا، بالرغم من لغة القوة والاستغلال، ثمة في الواقع رابط ضعيف بالموروث الطويل منذ ثراسيماخوس حتى يومنا هذا. في الحياة الأكاديمية الغربية، يبدو أن الموروث الأقدم يناسب الصراع المطرد بين مدرستي القوة هذين.

ر.هار.

*السلطة.

Russell Hardin, he Social Evolution of Cooperation", in *Limits of Rationality* (Chicago, 1990).
Steven Lukes, *Power: A Radical View* (London, 1974).
Dennis Wrong, *Power: Its Forms, Bases, and Uses* (Oxford, 1979).

* **القول والعرض**. عند فتجنشتين المبكر، صورة القضية المنطقية، وصورة الواقع الذي تعكسه المنطقية، «تعرض نفسها» في تلك القضية؛ إنها ليست شيئا يمكن إقراره. في الفقرة 1212.4 من *Tractatus*، يقول فتجنشتين: «ما يمكن عرضه، لا يمكن قوله». عن هذه الفكرة ينشأ التيار «الخفي» في ذلك الكتاب؛ ملاحظات فتجنشتين قرب نهاية الكتاب، عن علم الأخلاق والموت و«معنى العالم» مفادها جميعها أن الأمر يتعلق بشيء لا يمكن قوله بالألفاظ، لكنه يجعل نفسه متجليا. وجوب تعلق الفكرة المعبر عنها في تلك الفقرة بخصائص القضايا المنطقية يشير إلى أي حد اعتقد الكاتب أن كل الفلسفة (علم الأخلاق، إلخ.) يمكن التعامل معها ـ وإلى حد كبير الخلاص منها ـ عبر اعتبار طبيعة المنطق.

ر.ب.ل.ت.

L. Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophicus, tr. D.F. Pears and B.F. McGuinness (London, 1961).

* **المقولات.** التقسيمات الأكثر أساسية لموضوع ما. في القرن الخامس قبل الميلاد، أقر وفق رأي بارمينيدس أن أي شيء حقيقي لا يأتي إلى الوجود ولا يخرج عنه. ولأن ثمة أشياء كثيرة من حولنا، الراهن معظم *الأشياء، تقوم بذلك بوضوح، فإنها ليست حقيقية بالمعنى التام. الواقع أن بعضا منها، مثل الأحمر والحلو، لا تبدو متقطعة فحسب، بل يتوقف وجودها على إدراك البشر أو الحيوانات لها. بيّن أنها أشياء من نوع مختلف جذريا عن تلك التي تستوفي متطلبات الواقعية الكاملة (ذرات ديمقريتس في هذه الحالة).

ربما كان هذا نقطة بدء الفكرة التي تقر إمكان تصنيف الأشياء إلى أصناف أساسية، وقد عززت في فترة لاحقة حين نشأت مفارقات في فلسفة اللغة حديثة الولادة. إذا حاولت أن تعامل محمول الجملة بطريقة مماثلة لموضوعها، سوف تقوم بداية بتسمية الموضوع ثم بتسمية المحمول، بحيث لا تربط المحمول بالموضوع، ما يجعلك عاجزا عن قول أي شيء عن الموضوع. واضح أن المحاميل أنواع من الأشياء تختلف كلية عن المواضيع. ملاحظة هذا كانت من ضمن النقاط التي أثارها أفلاطون في محاورة Sophist، حيث يسخر من الذين يشكلون المفارقات التي ترتهن بعدم ملاحظة ذلك الأمر ويسميهم «المتعلمين بعد فوات الأوان (a 251).

كلمة category («مقولة») مشتقة من كلمة accuse («يوجه تهمة أو دعوى»)، ومن ثم (في الفلسفة) predicate («محمول»)، ربما عبر معنى من قبيل «يحدد بوصفه الأمر المتعلق الذي يتوجب اعتباره» (قارن أيضا accusative case («حالة النصب») في النحو). مقولات أرسطو هي أول محاولة باقية للتقسيم إلى أنواع أساسية، وهي تصنف المحاميل، التي اعتبرها أرسطو «أشياء»، لا مجرد كينونات لغوية. لذا فإنه يجسد البواعث التي سلف لنا نقاشها في الفقرتين السابقتين. تشتمل قائمة مقولاته على عشر مقولات، لكنه لا يؤكد عددها، وفي أحد المواضع (نهاية الفصل 8) تراه يسمح بتداخلها. المقولات الأكثر أهمية هي الأربع الأولى، الجوهر، الكمية، العلاقة، والكيفية، والأهم من ذلك هو التمييز بين الجوهر وباقي المقولات.

عني فلاسفة آخرون بمشروع طرح تصنيفات كبرى بين الأشياء، خصوصا الرواقيين الذي وفروا لنا قائمة تشتمل على أربع مقولات (الطبقة الفرعية، المقيد، النازع، النازع نسبيا)، وكانت الذي اختار مفاهيم بعينها يفهم عبرها كل عقل شبيه بالعقل البشري بطريقة يمكن ملاحظتها الواقع إذا كان له أن يفسره. يتوجب عليه مثلا أن يفكر عبر أشياء تختص بخصائص، وتكون واحدة أو متكثرة. يعد كانت قائمة ذات بنية محددة تتكون من اثنتي عشرة مقولة مقسمة إلى أربع مجموعات، في كل مجموعة ثلاث مقولات، لكن مخططه عومل بطريقة مصطنعة أو متكلفة، وهو أقل أهمية بكثير من الفكرة العامة التي تقر وجوب وجود قائمة من هذا القبيل تحكم تفكيرنا. استخدم هيجل المصطلح بمعنى أوسع لتصنيف الفكر والواقع تصنيفات عامة ينزع نسقه إلى دمجها.

في القرن العشرين، ظهرت نظريات في *الأنماط المنطقية استجابة للمفارقات المنطقية، ولكن في غير المنطق ومتطلباته التقنية، صرف النظر إلى نقاش إمكان تشكيل تصنيفات كبرى من كذا قبيل. ثمة خطر من طرح عدد كبير من المقولات يتعين في أن يصبح المشروع خاويا، كما أن هناك خطر مواجهة رايل، رغم أن هناك فلاسفة (سومر على وجه الخصوص) متفائلون وقاموا بطرح معايير لتصنيفات الأشياء تظل أساسية ولا تحدث إخلالا بالأمن. على ذلك لا يبدو أنه بالمقدور أن يكون المخطط بسيطا ومرضيا، وعلى أي حال يظهر أن الاهتمام بهذه المسألة قد تضاءل.

أي.ر.ل.

*الأنطولوجيا.

F. Sommers, 'Types and Ontology', *Philosophical Review* (1963).
P.F. Strawson, 'Categories', in O.P. Wood and G. Pitcher (eds.), *Ryle* (London, 1970).

* **المقولانية.** بشكل غير صوري، *النظرية تكون مقولانية إذا كانت تقوم بوصف أو تحديد إحدى خصائص بنية واحدة فقط. مفاد الفكرة أن كل نماذج النظرية تنويعات ترميزية لبعضها البعض. اصطلاحيا، التأويلان M و N اللذان ينتميان إلى اللغة نفسها يكونان «متشاكلين» إذا كانت هناك دالة واحد ـ لواحد f من مجال M إلى مجال N يبقي على البنية. مثال ذلك، إذا كان R محمولا ثنائيا في اللغة، فإنه بالنسبة لأي عنصرين x,y في مجال M، تسري R على الزوجين $<x, y>$ في M إذا وفقط إذا كانت R تسري على الزوجين $<f(x), f(y)>$ في N. النظرية T تكون مقولانية إذا كانت أي بنيتين يتققان T متشاكلتين.

س.س.

John Corcorn, 'Categoricity', *History and Philosophy of*

Logic (1980).

* **المقولي [المطلق]، الحكم.** في المنطق التقليدي، الأحكام المقولية (أو غير المقيدة) تقر أو تنفي محمولا عن كل أو بعض الموضوع، كما في «لا عملة معدنية مثنية». تقابلها الأحكام المقامية التي تعبر عن الضرورة (*البرهانية) أو الاحتمال (*الإشكالية)، كما في «بعض العملات مثنية ضرورة»، وأيضا الأحكام المركبة، حيث يجمع بين محمولين أو قضيتين أو أكثر، كما في «كل عملة مثنية أو لامعة»، «إذا كانت بعض العملات مثنية، فبعض صانعي العملات مشغولون».

سي.أي.ك.

I.M. Cpi, *Symbolic Logic* (New York, 1978), ch. 5.

* **المقولي، الخطأ.** هو خطأ أن تعزو إلى شيء ينتمي إلى *مقولة ما جانبا لا يقبل أن يعزى إلا إلى مقولة أخرى (مثال عزو لون إلى أصوات، أو عزو الصدق إلى أسئلة) أو أن تسيء تمثيل المقولة التي ينتمي إليها الشيء. (يفترض رايل أننا، أو أن بعضا منا، نسيء تمثيل المقولة التي تنتمي إليها الحقائق الذهنية. إننا نعتبرها حوادث باطنة وشبحية). قد تسمح الاستخدامات المجازية للتعبير بأن تكون الجملة صادقة رغم أنها تشكل خطأ مقوليا، لو استخدم ذلك التعبير حرفيا، كما في قولنا «الزمن يزحف».

س.و.

G. Ryle, *The Conceot of Mind* (London, 1949).

* **القولية.** فئة من المنطوقات «المقرة للحقائق» عني بها جي. ل. أوستن في أعماله. في البداية ميز أوستن بين الاستخدام القولي للكلام، حيث يقر المتحدث شيئا، والاستخدام الأدائي، حيث يقوم المتحدث بشيء ما. غير أنه لا يلبث حتى يرتاب في هذا التمييز، بعد أن لاحظ أن الإقرار نوع من الفعل، وأنه كسائر أفعال الكلام التي قد تستخدم صيغ أدائية، يجب أن يعد *إنطاقا.

جي.هورن.

*اللغوية، الأفعال.

J.L. Austin, *How to Do Things with Words* (Oxford, 1961).

* **المقامية.** القيمة المقامية للإقرار هو الطريقة أو «الأسلوب» الذي تصدق أو تبطل به: مثلا، يقينا (ومن ثم مقامية ابستيمية)، في الوقت الراهن (مقامية زمنية)، ضرورة (مقامية منطقية). في المنطق، «المقامية» تعني عادة «المقامية المنطقية»، أي *الضرورة أو الإمكان المنطقي الخاص بصدق أو بطلان الإقرار. *الإقرار المقامي إقرار يتم فيه الزعم بمقامية (منطقية عادة)، مثال «ليس من المستحيل أن تطير الخنازير»، «بالضرورة لا يكون ذكاء الجميع أقل من المتوسط». وفق منظور بسيط، ثمة ترابط متبادل بين هذه الجوانب، مثال أن الإقرار المقامي «س ضرورة» يصدق فحسب حينما تحتاز «س» على القيمة المقامية صادقة ضرورة. يدرس *المنطق المقامي العلاقات المنطقية القائمة بين الإقرارات المقامية.

س.و.

*دي ري و دي دكتو.

A.N. Prior, *Formal Logic* (Oxford, 1962), pt. III, ch. 1.
W.V. Quine, 'Three Grades of Modal Involvement', in *The Ways of Paradox* (New York, 1966).

* **المقامي، المنطق.** [يسمى أيضا منطق الجهة]. في المنطق *القضوي الكلاسيكي، كل العوامل دال - صدقية، بمعنى أن قيمة صدق الصياغة المركبة إنما ترتهن فحسب بقيم صدق مكوناتها القضوية الأبسط. المنطق المقامي معني بفهم القضايا المتعلقة بما يتوجب حدوثه أو بما يمكن أن يحدث، ومن السهل أن نرى كيف يمكن أن تكون قضيتان متشابهتين من حيث قيم الصدق، كأن تكونا صادقتين، بينما تصدق إحداهما بحيث يستحيل بطلانها وتصدق الأخرى رغم أنه كان بالمقدور أن تبطل. مثال ذلك محتم أن تكون 2+2= 4، ولكن في حين يصدق القول إنني أنا أكتب هذا المدخل، كان من الممكن ألا يكون صادقا. يقوم المنطق المقامي ببسط صياغات المنطق الكلاسيكي المشكّلة بطريقة صحيحة (أو الصياغات المفيدة) عبر إضافة عامل جملي أحادي المكان L أو (□) يؤول على أنه يعني «من الضروري أن». باستخدام هذا العامل يمكن تعريف عالم أحادي آخر M أو (◊) يعني «يمكن أن» على اعتبار أنه - L - حيث - هو العامل السلبي الكلاسيكي، كما يمكن تعريف عامل ثنائي المكان ⟹ على اعتبار أن $a \Longrightarrow b = L(a \rightarrow b)$ هي الاستلزام المادي. الواقع أن أي من L و M و⟹ يمكن أن يعد أوليا بحيث يعرف الآخران عبره.

في عهد المنطق المقامي المبكر تركز الجدل حول صحة بعض مبادئ المنطق المقامي. عادة ما كان الجدل يشتمل على صياغات يرد فيها عامل مقامي ضمن نطاق عامل مقامي آخر، صياغات من قبيل $(Lp \rightarrow LLp)$ هل القضية الضرورية ضرورية ضرورة؟ هكذا طرح عدد من الأنساق المقامية المختلفة عكست رؤى مختلفة حول هوية المبادئ الصحيحة. حتى الستينيات، كانت كل الأنساق المنطقية المقامية تقريبا

تناقش بوصفها أنساق اكسيوماتية تفتقر إلى مفهوم السلامة المستخدم مثلا في نهج جداول الصدق لتحديد الصيغ المفيدة في الحساب القضوي الكلاسيكي. لقد حدث الانفراج السيمانتي عبر استخدام فكرة أن القضية الضرورية هي تلك القضية التي تصدق في كل *العوالم الممكنة. لذا فإن أي تأويل أو نموذج لنسق مقامي سوف يتكون من فئة W من العوالم الممكنة وعلاقة المتناولية R القائمة بينها. نسبة إلى أية صياغة مفيدة a وأي عالم w' تصدق La في w إذا وفقط إذا كانت a في كل عالم w' يتصف بأنه wRw'. آنذاك يمكن أن ترتهن صحة أي مبدأ من مبادئ المنطق المقامي بخصائص علاقة المتناولية. هب أنه بالنسبة إلى أية عوالم، $w1,w2,w3$، إذا $w1Rw2$ و $w2Rw3$ فإن $w1Rw3$. آنذاك سوف تكون $Lp \Longrightarrow LLp$ سليمة. ولكن إذا سمح للنماذج غير المتعدية فليس هناك ما يحتم سلامتها. إذا كانت R انعكاسية، أي أنه wRw نسبة إلى كل عالم w، فإن $Lp \Longrightarrow p$ سليمة. لذا فإنه يمكن لمختلف الأنساق المقامية أن تعرض سبلا مختلفة في تقييد الضرورة.

يمكن أيضا بسط منطق محاميل الرتبة الأولى عبر إضافة عوامل مقامية. أكثر نتائج هذا الإجراء أهمية هي تلك التي تؤثر في المبادئ «المختلطة»، التي تقوم بعقد علاقة بين المكممات والمؤثرات المقامية التي لا يتسنى إقرارها على مستوى المنطق القضوي المقامي أو منطق المحاميل غير المقامي. هكذا تكون $\exists xLa \rightarrow L\exists x$ سليمة ولكن $L\exists xa \rightarrow \exists xLa$ ليست سلمية. (حتى إذا كان محتما على المباراة أن يكون لها فائز، ليس ثمة ما يستوجب وجود من فوزه محتم.) أحيانا ترتهن مبادئ النسق الذي تم بسطه بالمنطق القضوي المؤسس عليه. مثال ذلك الصيغة $\forall xLa \rightarrow L\forall xa$ التي يمكن إثباتها في بعض الأنساق المقامية دون غيرها. إذا تم افتراض الاتجاهين بحيث نحصل على $\forall xLa \equiv L\forall xa$، فإن الصياغة تعبر عن المبدأ الذي يقر أن نطاق الأفراد قد تم تثبيته ضمن كل العوالم الممكنة.

حين تضاف الهوية يستثار المزيد من الأسئلة. مبادئ الهوية العادية تسمح بسهولة باشتقاق $(x = y) \rightarrow (y = x)$، ولكن هل يتوجب علينا فعلا إقرار أن الهوية ضرورية؟ مثل هذه الأسئلة تجعلنا نقف على التخوم الفاصلة بين المنطق المقامي والميتافيزيقا وتذكرنا بالإمكانات الثرية التي تحتازها نظرية العوالم الممكنة نسبة إلى توضيح تلك المسائل. يمكن تعميم سيمانتكس العوالم الممكنة بحيث يتسنى له التعامل مع أي عامل تتعين دلالته في عمليات تجريعلى قضايا بوصفها فئات من العوالم الممكنة وتشكل طريقة متسقة عند من يرى أن معنى الجملة هو شروط صدقها، وأنه يتوجب أن تعتبر هذه الشروط حرفيا فئة من العوالم الممكنة ـ العوالم التي تصدق فيها الجملة المعنية.

م.جي.سي.

B.F. Chellas, *Modal Logic: An Introduction* (Cambridge, 1980).

G.E. Hughes and M.J. *Cresswell, An Introduction to Modal Logic* (London, 1968; rep. corr. 1972).

———, *A Companion to Modal Logic* (London, 1984).

* **الاستقامة.** سجية الشخص الذي يمكن الاعتماد عليه في تفضيل الاعتبارات الأخلاقية، حتى حال وجود إغراءات قوية لجعل المصالح الذاتية أو بعض الرغبات الملحة لإبطالها، أوحين يكون بالمقدور أن تمر خيانة المبدأ الأخلاقي دون أن تكتشف. أن تكون مستقيما هو أن تحتاز على التزام ثابت وغير مشروط بالقيم والإلزامات الأخلاقية. عند مثل هذا الشخص، السؤال الأساسي عما إذا كان يتوجب العيش وفق خطة الاهتمامات الشخصية أو الجدية الأخلاقية، مسألة حسمت، رغم أن مواقف الحياة المفردة سوف تستمر في تعريض ذلك الالتزام إلى ابتلاءات قاسية. يصبح هذا الالتزام الأخلاقي مكونا حاسما في اعتباره لهويته بوصفه شخصا؛ إنه يمنحه وحدة (تكاملا) في *الشخصية، بل يمنح أيضا بساطة للإنسان المستقيم. ما لا تستطيع الاستقامة ضمانه هو صحة الأحكام القيمية نفسها، التي تكل لب التزام ذلك الشخص.

ر.و.هـ.

*الضمير.

A. Campbell Garnett, 'Conscience and Conscientiousness', in J. Feinberg (ed.), *Moral Concepts* (Oxford, 1969), ch.7.

J.J.C. Smart and B. Williams, *Utilitarianism, For and Against* (Cambridge, 1973).

* **القيمة.** ركز الاهتمام الفلسفي فيما يتعلق بالقيمة على ثلاث قضايا مرتبطة: أولا، في أي من خصائص الشيء يكمن «احتيازه على قيمة»؛ ثانيا، فيما إذا كان الاحتياز على قيمة مسألة موضوعية أو ذاتية، ما إذا كانت القيمة تكمن في الموضوع أم أنها مسألة تتعلق بكيفية شعورنا به؛ ثالثا، في محاولة تحديد الأشياء التي تحتاز على قيمة. تناظر هذه الاهتمامات على نحو وثيق اهتمامات بطبيعة الخير، الذي يندر تمييز القيمة عنه في النقاش الفلسفي، رغم أنه يتضح أن المصطلحين ليسا مترادفين.

بخصوص الاهتمام الأول، بيّن أن القيمة التي يحتازها الشيء ليس خاصية يمكن تمييزها بالحس أو أدوات القياس العلمي. قد يرجع هذا إلى كونها خاصية متفردة، يشترط اكتشافها نوعا خاصا من الوعي أو عملية التفكير. وقد تكون خاصية علائقية للأشياء، من قبيل تلبية احتياجات بشرية، ؛ وقد لا تكون خاصية للأشياء إطلاقا بل مسألة الاعتبار المحب الذي نوليه للأشياء. هكذا قد يوصف الشيء بأنه «ذو قيمة» بقدر ما نبجله، رغم أن الفهم المشترك قد يقر أننا عكسنا ا لأمر بهذه الطريقة؛ فنحن نوقر الأشياء لأنها ذات قيمة.

من الواضح أن ما نخلص إليه بخصوص نوع خاصية الاحتياز على قيمة يؤثر بقوة في رؤيتنا فيما إذا كانت مسألة موضوعية أو ذاتية. يفترض أنه إذا كان الاحتياز على قيمة خاصية متفردة، فإن احتياز الشيء على قيمة أمر لا يرتهن بآراء الناس، بل مسألة تتعلق بالحقائق. من جهة أخرى، إذا اتخاذ موقف تبجيلي تجاه الشيء هو ما يعنيه اعتباره ذا قيمة، فسوف يبدو أن مسألة الاحتياز على قيمة مسألة ذاتية. يمكن أن نجادل بأن هذا الاعتبار مناسب أو غير مناسب، بحيث تطرح معايير لصحة الموقف، يوفر معيارا ما للموضوعية.

بخصوص المسألة الثالثة، الأشياء التي تحتاز على قيمة، بيّن أن القائمة لا تنتهي. كثير من الأشياء تحتاز على قيمة عند الناس، بسبب الدور الخاص الذي تقوم به في حيواتهم. يجب ألا نخلط هذا بالنظرية الذاتية في طبيعة القيمة. قد تكون حقيقة أن الشيء المهم في حياة المرء يحتاز على قيمة عنده حقيقة موضوعية. أشياء أخرى، من قبيل الحياة الإنسانية، يقال أحيانا إنها تحتاز على قيمة مطلقة. قد تكون القيمة داخلية، كامنة أو علائقية، وقد تكون خارجية.

مهمة «مقيم» الجواهر أو العقارات مهمة مثيرة. هل هو، كما يعلق أوسكار وايلد ساخرا، «يعرف سعر كل شيء ولا يعرف قيمة أي شيء»؟ أم أن لديه أحكاما أكثر فطنة من سائرنا؟ الراهن أن استحسانه يعيننا على تحديد قيمة الشيء الذي ينظر إليه.

ن.جي.هـ.د.

*الخير؛ الأكسيولوجي، علم الأخلاق.

النقاشات اللافتة لتلك المسائل، ومسائل متعلقة أخرى، نجدها في:

J.N. Findlay, *Values and Intentions* (London, 1966).

N. Hartman, *Ethics* (London, 1932).

J. Larid, *The Idea of Value* (Cambridge, 1929).

C.I. Lewis, *An Analysis of Knowledge and Valuation* (La Salle, Ill., 1946).

*** القيمي، علم الأخلاق.** ذلك الجزء من علم الأخلاق المعني خصوصا *بالقيم. خلافا للأجزاء المعنية بالأخلاقيات والعدالة الاجتماعية، لا يركز علم الأخلاق القيمي مباشرة على ما ينبغي علينا القيام به. عوضا عن ذلك، فإنه يركز على أسئلة تتعلق بما يتوجب السعي شطره وما يتوجب تنكبه، فضلا عن قضايا تتعلق بدلالة مثل هذه الأسئلة وعما إذا كانت هناك سبل متاحة للإجابة عنها تشكل معرفة. طرح العديد من الفلاسفة تصورات منتظمة لماهية القيمة دون العناية بشكل كاف بتبرير أجوبتهم أو تبيان احتيازها على أي نوع من الصحة الموضوعية. غير أن كثيرا من الاهتمام الفلسفي بعلم الأخلاق القيمي إنما ينصب في الوقت الراهن على ابستمولوجيا القيم (إذا كان هناك شيء من هكذا قبيل).

تثار مسألة التبرير بصرف النظر عما إذا كانت مجموعة القيم منتظمة. إذا كانت كذلك، قد نتساءل عما إذا كان منظم المنظومة صحيحا. إما إذا لم تكن كذلك، فإننا نرغب في معرفة ما إذا كانت أحكام القيمة المتنوعة لا تمثل إلا اختلاقا أو تفضيلا شخصيا (أو اجتماعيا)، أو تحتاز على جانب أكثر موضوعية. لم تعد إجابة ج.إي. مور (الحدس) تعتبر عند كثيرين مرضية.

قد نخلص إلى أنه ليس هناك تبرير للقيم خلافا لما يمليه أو يفضله الأفراد أو الجماعات. هذا موقف ضد ـ واقعي من القيم (ينكر إمكان احتياز أحكام القيمة على أية صحة موضوعية)، وهو موقف يناظر لكنه يختلف عن ضد ـ الواقعية الأخلاقية. الحال أن المرء قد يعتقد في ضد ـ الواقعية الأخلاقية ويقر أن بعض الأشياء أو أساليب الحياة أفضل من غيرها. يبدو أن نيتشه يتبنى أحيانا هذا الموقف. في المقابل، الواقعيون الأخلاقيون الذين ينزعون إلى رؤية عقدية في الصحة الأخلاقية يرغبون أحيانا عن إقرار أية قيم أخلاقية مغايرة لنوع بعينه من النظام السياسي أو الاجتماعي.

ثمة رؤية واعدة تعتبر أحكام القيمة متأصلة أساسا في الانفعالات. هكذا يقر جون ستيوارت مل مثلا أن علاقة الرغبة بمعرفة ما هو مرغوب فيه كعلاقة أدواتنا الحسية والاستبطان بمعرفة العالم. كل واحد يرغب في اللذة واللذة وحدها، وهذا يعطي بعض الصحة الموضوعية للحكم *بخيرية اللذة. يقترح فلاسفة آخرون، أقل استعدادا لإصدار مزاعم عن اتفاق سبل فهم البشر للقيم، أن القيم تتأصل في تفضيلات بعينها، أو في الاستحسان أو في استجابات من قبيل البهجة والإعجاب والكره والتقزز. يمكن تبرير الحكم القيمي

حال تبرير الانفعال الذي يشكل أساسه.

ثمة أيضا أسئلة مهمة تتعلق بكيفية ارتباط القيم بالذات والإحساس بالذات. لقد تناولت كثير من الرؤى المعاصرة موضوعة القيم في سياق قراراتنا بخصوص الأشياء التي تحتاز على قيم في حياتنا. قد تكون الروح الاستهلاكية قد أثرت في هذه الرؤى: التركيز على الأشياء والعلاقات وأوضاع العقل عوضا عن التركيز على طبيعة الشخص الذي يمتلكها. غير أن هناك شواهد سيكولوجية على أن ما يعد بوجه عام الشيء أو العلاقة نفسها قد يؤثر بشكل مختلف على حياة أفراد مختلفين، وأن *السعادة (التي تعتبر غالبا مجموعة من القيم الأساسية) ترتبط بشكل وثيق باحترام الذات، وبالإحساس بها بوجه عام. تصورات أفلاطون وأرسطو للقيم، عملية إصباح المرء نوعا بعينه من الأشخاص تعتبر مهمة.

جي.جي.ك

*الرفاهة؛ الصائب، الفعل.

J.N. Findlay, *Axiological Ethics* (London, 1970).

James Griffin, *Well-Being* (Oxford, 1986).

G.E. Moore, *Principia Ethica* (Cambridge, 1903).

* **القيمة الجمالية.** نقول إن تأدية الأوبرا كان جيدا، أن رسما ما أسلوبه أبدع من آخر، أو مزج ألوان بعينه يبدو صحيحا. «الجيد»، «البديع»، «الصحيح» تبدو هنا متعلقة بنوع قيمة ليس أخلاقيا ولا نفعيا ولا صائبا. يتوجب علينا أن نعترف بوجود طريقة متفردة في كون الشيء «جيدا»، «بديعا» و«صحيحا»، أو أن الناس يتحدثون كما لو أن هناك مثل هذه الطريقة. الطريقة التقليدية في تمييز القيمة الجمالية عن الصدق، الجودة، أو النفع إنما تتعين في طرح تصور *للجمال.

نسبة لكل الفضائل، يتساءل الفلاسفة عاجلا أم آجلا ما إذا كانت موضوعية أم ذاتية، ما إذا كانت حقيقة في المواضيع التي نحملها عليها، أو مجرد نتاج لعقل الذات الحاكمة. إذا صح المذهب الأول، يمكن أن نجادل أن ما «في» الموضوع قوة تؤثر في العقل بطريقة بعينها، بحيث يمكن للأشياء أن تحتاز على قيمة حقيقية تناظر احتيازها على لون حقيقي، كما يراها المرء. في تاريخ علم الجمال، تتراوح الرؤى بين إقرار أن القيمة خاصية موضوعية كامنة في الأشياء، ورؤية أقرب إلى القول الرائج «الجمال في عين الرائي». يتوجب على الفلاسفة الحذر من تبني هذا الشعار. ذلك أن هناك خطابا علنيا يتعلق بالمعايير الجمالية، وعادة ما تطرح *الأحكام الجمالية بوصفها صادقة، وليست مجرد تقريرات عن استجابات المرء الذاتية. الإشكالية المركزية في القيمة الجمالية هي أنها ليست مجرد قيمة في عين الرائي، رغم أنها تشترط فيما يبدو عين الرائي كي توجد.

سي.جي.

I. Kant, *Critique of Judgement*, tr. J.C. Meredith (Oxford, 1969).

E. Schaper (ed.), *Pleasure, Preference and Value: Studies in Philosophical Aesthetics* (Cambridge, 1983).

* **القومية** .مذهب يقر أنه يتوجب أن تحظى الهوية القومية بالاعتراف السياسي، أن للقوميات حقوقا (في الاستقلال، *تقرير المصير و/أو السيادة)، وأنه يتوجب على أبناء القومية الواحدة التكاتف بغية الدفاع عن تلك الحقوق. يمكن التمييز بين النزعة القومية والنزعة الشوفينية، رغم أنه غالبا ما يستحيل التميز بينهما عمليا؛ الأخيرة تجعل من هوية المرء القومية الاعتبار الأخلاقي - السياسي المبطل لما سواه. التمييز النظري يناظر التمييز بين الفردانية والأنوية، ويمكن توضيحه على النحو التالي: الحقوق القومية (شأن *الحقوق الفردية) تتكرر على نحو مناسب نسبة إلى كل قومية جديدة (فردية). من ثم فإن حدود هذه الحقوق إنما تثبت ضرورة من قبل حقوق القومية التالية. في المقابل فإن الشوفينية لا تعترف بأية حدود سوى تلك التي تمليها المصالح القومية. بالإمكان إذن أن يكون المرء نصيرا للقومية الليبرالية، يدافع عن حقوق قوميات مغايرة لقوميته، وأن ينشد اتفاقات أو تسويات يتم التفاوض عليها، بل حتى نزاعات تتضمن قومية المرء نفسها. غير أن هذا الموقف نادر نسبيا في الحياة السياسية، أو بالأحرى موقف يبدو أنه يندثر بسرعة بمجرد أن تمس القضايا المتنازع عليها (ما يمكن أن يعد) المصالح القومية الحيوية.

بوصفها *أيديولوجيا للهوية، تعزو أهمية سياسية لتاريخ وثقافة عرق أو *شعب، تعد القومية ظاهرة حديثة، رغم أن لها سوابق ونظائر في العالم القديم. على نحو مماثل، القوميات، باعتبارها قوميات، مخلوقات حديثة، تتكون سياسيا من مواد اجتماعية مختلفة. الجنسية، الإيمان الديني، اللغة المشتركة، بعض الخبرات التاريخية المحددة: كل منها في بعض الحالات، وأي واحد منها في سائرها، قام بدور تشكيلي (أو، وفق صياغة أخرى للقصة، تم استغلاله من قبل المروجين والساسة) في تكوين الهوية القومية. القوميات الناتجة تختلف بين بعضها - بعضها أكثر سياسية وانفتاحا، وبعضها أكثر عرقية واقصائية - بطريقة ترتهن بالشكل المنجز. غير أنه لا يبدو أن الحقوق

القومية ترتهن على نحو مشابه. يتوجب أن تكون (مثل الحقوق الفردية مرة أخرى) متماثلة نسبة إلى كل القوميات المستعدة للاعتراف بحدودها.

م.والز.

القومية، الشخصية؛ الدولية، العلاقات، فلسفة؛ الوطن، الحق في.

Bendict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London, 1983).

Hans Kohn, *The Idea of Nationalism* (New York, 1946).

K.R. Minogue, Nationalism (New York, 1968).

* **القومية، الشخصية**. منذ عهد فيكو، ساد رأي مفاده أن *الطبيعة البشرية تتطور عبر التاريخ، بحيث تسود أنماط من الفكر والسلوك بين جماعة من الناس تميزهم من غيرهم الجماعات. ما الذي يهب إذن للغة، ثقافة، وخبرة جماعية لجماعة ما هويتها الفردية؟ عند هردر - الذي تعزى إليه لفظة «قومية»، روح الأمة التي تنتمي إليها الجماعة هي ما يهب تلك الهوية. ضد الكليانية الليبرالية، يجادل هردر بأنه لا سبيل لأن يتطور المرء روحيا إلا ضمن جماعة قومية، رغم أنه خلافا لفيخته لم يعتقد في أفضلية قومية على سائر القوميات. لا حاجة لأن تكون ملاحظة المغزى الثقافي للشخصية القومية والتاريخ القومي عسكرية أو فوقية أو مؤسسة على العرق. ولكن ما لم تتم تهدئتها بأساس من القيم الأزلية والكلية، بالمقدور أن تفضي، كما حدث على يد هردر، إلى نتيجة نسبانوية مفادها أن قيم الأمم المختلفة غير قابلة للقياس وفق الوحدات القياسية نفسها، وأنه لا سبيل لنقدها إلا ن الداخل.

أي.أو.هـ.

*المحافظية؛ الشعب.

Isiah Berlen, *Vico and Herder* (London, 1976).

* **القومية والجهوية، الفلسفات**: انظر الأفريقية؛ الأمريكية؛ الأسترالية؛ الكندية؛ الصينية؛ القارية؛ الكرواتية؛ التشيكية؛ الدنمركية؛ الإنجليزية؛ الفنلندية؛ الفرنسية؛ الألمانية؛ اليونانية، الفلسفة، الحديثة؛ الإيرلندية، الإسلامية؛ الإيطالية؛ اليابانية؛ الكورية؛ اللاتينية، الأمريكية؛ الهولندية؛ النيوزيلندية؛ النرويجية؛ البولندية؛ الروسية؛ الاسكتلندية؛ السيبيرية؛ السولفانية؛ الأسبانية؛ والسويدية.

* **القياس العكسي**. مصطلح استحدثه كرستين لاد-فرانكلين للإشارة إلى الثلاثية المتناقضة المكونة من مقدمات وسلب نتيجة قياس سليم. أي اثنين منها يستلزم سلب الثالث. الرد غير المباشر لأشكال القياس الأخرى إلى الشكل الأول يستخدم النتيجة المسلوبة مع إحدى المقدمات الأصلية بحيث يفضي إلى قياس من الشكل الأول نتيجته هي نقيض سائر المقدمات الأصلية. القياس العكسي المشتق من قياس الشكل الثاني: «كل الفلاسفة كذابون، وبعض العلماء ليسوا كذابين؛ ولذا، بعض العلماء ليسوا فلاسفة» يتكون من المقدمتين الأوليان مضافا إليهما «كل العلماء فلاسفة». لكن «كل الفلاسفة كذابون» و«كل العلماء فلاسفة» مقدمتا قياس سليم من الشكل الأول تقر نتيجته «كل العلماء كذابون» - التي تشكل سلب الجملة الباقية في القياس العكسي الذي بدأنا به. هكذا يتضح أن قياس الشكل الثاني (باروكو) سليم إذا كان قياس الشكل الأول المناظر (باربرا) سليما.

جي.جي.م.

R. Sylvan and J. Norman 'Routes in Relevant Logic', in R. Sylvan and J. Norman (eds.), Directions in *Relevant Logic* (Dordrech, 1989).

* **القياس [الكمي]**. إجراء امبيريقي للتحقق من *مقدار خاصية كمية معطاة يختص بها شيء ما. تقاس الأشياء بمدرج يعين قيمة عددية متفردة لكل مقدار للخاصية الكمية. يمكن قياس الخاصية الكمية نفسها بأكثر من مدرج، ووفق إجراءات مختلفة. هكذا يتأتى القياس بالقدم أو المتر، باستخدام المسطرة أو بالاستعانة بحساب المثلثات. تحدد المدرجات عادة (ولكن ليس دائما) باختيار مقياس يشكل مقداره الوحدة، 1. بعد ذلك يتم قياس الأشياء بتحديد عدد مرات كبر مقدارها من المقياس. الشيء الذي يكون أطول خمس مرات من المتر القياسي مقياسه خمسة أمتار. أحيانا تحدد المدرجات عبر موازين أخرى، كما يحدث مع مدرج المتر المكعب الخاص بالأحجام. في هذه الحالة، تقاس الخاصية الكمية عبر قياس الكميات التي حدد المدرج وفقها ثم بإجراء الحساب المناسب. تسمى مدرجات المتر والمتر المكعب مدرجات نسبة، لأن النسب العددية ضمن قيم المدرج تمثل عبر تلك القيم. إذا كانت القيمة العددية المعينة لـ س ضعف القيمة العددية المعنية لـ ص، فإن طول س ضعف طول ص أو ضعف حجمها. كثير من المردجات المهمة تعوزها هذه الخاصية، مثل المدرجات المئوية والفهرنتية الخاصة بدرجة الحرارة، ومدرج موز الخاص بالصلابة. اليوم الذي تكون درجة حرارته 60 درجة مئوية ليس ضعف حرارة اليوم الذي تبلغ درجة حرارته 30 درجة مئوية.

يعد القياس بوجه عام مهما نسبة للتطور العلمي والتقني، اللذين أسهما بدورهما بشكل لافت في تحسن دقة القياس ومداه.

و.أي.د.

*العدد.

N.R. Campbell, *An Account of the Principles of Measurement and Calculations* (London, 1938).

B. Ellis, *Basic Concepts of Measurement* (Cambridge, 1966).

* **القياس [المنطقي]**. عرفه في الأصل أرسطو على أنه «قول متى فرضت فيه أشياء لزم عنها شيء آخر ضرورة». غير أنه أصبح يحتاز على دلالة أضيق، مثاله النموذجي هو «كل إنسان فان، اليونانيون أناس، ولذا فإن اليونانيين فانون». إلى أن قامت ثورة في المنطق في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، عني معظم المناطقة بأربعة أنواع من القضايا «المقولية» باعتبار أنها تشكل لب الاستدلال المحكم: «كل س هو ص»، «لا س هو ص»، «بعض س هو ص»، و«بعض س ليس ص». القياس استدلال مكون من ثلاث قضايا من هذه الأنواع. القضايا التي لا يتضح أنها من هذه الأنواع (الفرديات، من قبيل «سقراط إنسان») اعتبرت بوجه عام مجرد تنويعات فيها، تماما كما تم تحليل الاستدلالات التي لا تبدو قياسية، وأحيانا تكون مشوهة، بطريقة متسقة مع البنية التقليدية. يمكن تعريف القياس على أنه استدلال يمكن تحليله إلى:

1. ثلاثة قضايا مقولية تعرض ثالثتها (النتيجة) على أنها تلزم عن الأخريين (المقدمتين)، و

2. ثلاثة حدود أحدها (الحد الأوسط) مشترك في المقدمتين، والثاني مشترك بين النتيجة وإحداهما، والثالث مشترك بين النتيجة والمقدمة الأخرى.

الحد الأول (الموضوع) في النتيجة يسمى بالحد الأصغر، والمقدمة المشتملة عليه تسمى بالمقدمة الصغرى؛ الحد الثاني (المحمول) في النتيجة يسمى بالحد الأكبر، والمقدمة المشتملة عليه تسمى بالمقدمة الكبرى.

الاستدلال الذي يكون على شاكلة «كل إنسان فان، اليونانيون أناس، كل الأثينيين يونانيون، ولذا فإن اليونانيين فانون»، يسمي بالقياس المتعدد، الذي يشتمل على أكثر من مقدمتين ولكن يمكن تحليله عبر سلسلة من القياسات التقليدية تشتمل على قياسين أو أكثر.

سي.و.

*المنطق التقليدي.

I.M. Bochenski, *Ancient Formal Logic* (Amsterdam, 1951, 36-54.

W.D. Ross (ed.), *Aristotle's Prior and Posterior Analytics* (Oxford, 1949).

ك

* **كابلان، ديفيد، ب.** (1933-). فيلسوف أمريكي في جامعة كاليفورنيا، اشتهر بأعماله في المنطق المفهومي، السيمانتكس [علم الدلالة]، البراجمتكس [علم استخدام اللغة]، وفلسفة اللغة. موقفه المبكر فريجي كما في مقاله المؤثر «Quantifying In'»، لكنه تطور بعد ذلك إلى نظرية في *الإشارة المباشرة، حيث يقر أن تعبيرات من قبيل أسماء الإشارة، والمؤشرات، وأسماء العلم مباشرة بدلالات مجردة.

في Opacity، يعنى بإشكاليات الاستعاضة، الفروق بين فعلي التسمية والوصف، المكممات، والنظرية السببية في الإشارة. أمعن في التفصيل في آرائه في دراساته لأسماء الإشارة و*المؤشرات، حيث يعقد تمييزا مركزيا بين محتوى التعبير وخاصيته. المحتوى هو المشار إليه في سياق الاستخدام. الخاصية (التي تناظر تقريبا «المعنى» اللغوي) تحدد محتوى أي سياق معطى، كما في المنطوق «أنا هنا».

كتب أيضا مقالات مهمة في *الأوصاف، والمسائل الميتافيزيقية التي يثيرها *سيمانتكس المقاميات.

ر.ب.م.

J. Almong et al., *Themes from Kaplan* (Oxford, 1989).
L. Hahn (ed.), *The Philosophy of W.V. Quine* (La Salle, Ill., 1986).
Journal of Philosophical Logic, 8 (1979).
L. Linsky (ed.), *Reference and Modality* (Oxford, 1979).
M. Loux (ed.), *The Possible and the Actual* (Cornell, 1979).

* **كابلاه** (kabalah). حرفيا تعني التراث، خصوصا التصوف اليهودي كما طوره مفكرون من قبيل اسحق الشاعمى، ابراهام بوسكويريس، موسى بن ناهمان الجيروني (مهنامیدس) (1194-1270)، واسحق لوريا الصفدي في الجليل (1535-72). تثير الكابلاه كوزمولوجيا مفصلة مؤسسة على القدرات السحرية التي تحتازها الحروف العبرية، حين تفهم وفق التصورين الأفلاطوني والفيثاغوري المحدثين بوصفها وسيلة للخلق. الحروف، التي ترد قيمها العددية في حواش يقتصر فهمها على البعض للتوراة، تربط الخلق بـ *sephirot* علوي، الذي هو سجايا بدائية للامتناهي، والذي يعطي ولادته الذاتية (*tsimtsum*) تعريف الخلق والوحي، لكنها تفسر أيضا الحرية البشرية وإمكان الشر. بتجمع الومضات الإلهية، المحبوسة في صدفات العتمة منذ انفجار الخلق الأولي، سوف يتحد الله ثانية مع *Shechinah* (الحلول) المنفي الخاص به ويتحلل العالم ثانية إلى وحدة. إن مثل هذا الإصلاح (*tikkun*) لعالم أصابه العطب إنما يتحقق عبر أفعال روحية ذات خاصية أخلاقية وشعائرية، يساعد الإنسان بها في توافق الله مع نفسه. شكلت الكابلاه قوة في النزعة الروحية اليهودية منذ نهاية القرن الثاني عشر. نصها الكلاسيكي، Zohar، أو كتاب الإشراق، كتبه موسى دي ليون (1240-1305). الهاسديم المحدثون (أحبار اليهود) وفيلسوف عصر النهضة بيكو ديلا ميراندولا يحملون ختمها، وكذا شأن المسيح المزيف المأساوي شبتي تزفي (1627-76). تأثر اسبنوزا بالكابلاه عبر أعمال ابراهام هيريرا، لكنه رفض بشدة عناصرها الأكثر خيالية.

ل.إي.ج.

*الأفلاطونية المحدثة.

Gershom Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (New York, 1971).

* **كارترايت، نانسي** (1943-). فيلسوفة أمريكية تعتقد أن قوانين الفيزياء الأعلى مرتبة ذرائع للتفسير

والتنبؤ ليست صادقة، وأن قيمتها التفسيرية والتنبئية لا تستدعي صحتها. خلافا لكثير من الذرائعيين، تؤمن كارترايت بالواقعية بخصوص العوامل السببية التي ترد في *القوانين ـ بما فيها ما يسمى «بالكينونات النظرية» التي تعد بوجه عام غير قابلة للملاحظة. الظواهر التي يحاول علماء الفيزياء تفسيرها، ناتجة عندها عن التفاعلات المعقدة جدا التي تحدث بين عوامل سببية لا هيومية كثيرة العدد، تفاعلاتها مختلفة التأثير على الظواهر التي تنتجها من ظرف لآخر، ما يحول دون إمكان تفسيرها أو التنبؤ بها بطريقة منظومية دون اللجوء إلى تبسيطات ونمذجة وتعميمات غير واقعية. بطلان القوانين، النمذجة، والتبسيطات هو الثمن الذي يتوجب على علماء الفيزياء دفعه نظير تصورات العالم المادي المفيدة التي يمكن مداولتها معرفيا. كتبت كارترايت كثيرا عن التفسير العلمي، ابستمولوجيا العلم، وإشكاليات فلسفة فيزياء الكم. درّست في ستانفورد، وهي تشغل الآن كرسيا في كلية لندن للاقتصاد. متزوجة من ستيوارت هامشاير.

جي.ب.ب.

*المنهج.

Nancy Cartwright, *How the Laws of Physics Lie* (Oxford, 1983).

———, 'Aristotelian Natures and the Modern Experimental Method', in John Earman (ed.), *Inference, Explanation, and Other Frustrations* (Berkeley, Calif., 1993).

* **كارما** (karma). حرفيا تعني الفعل، أكان جسديا أو لغويا أو ذهنيا. في معظم المواريث الهندية، قد تعني أيضا الإمكانات المستقبلية غير المرئية للألم والمتعة التي نراكمها نتيجة الفعل الحسن والشائن. دون استنفاد هذه الإمكانات، لا تتحرر النفس من التناسخ. هكذا تشكل كارما عبودية في فكر جينا، الفكر البوذي، وفكر فيديا. يربط قانون كارما الخاصة الأخلاقية للأفعال الماضية بخاصية اللذة في الحياة الراهنة والمستقبلية بطريقة حتمية. يستقرئ الهنود القدماء وفلاسفة الطب والأخلاق ولادة، دورة حياة، ورفاهة الفرد عبر تاريخه. هكذا يزعم أن مشوه سمعة الناس يولد ثانية بأنفاس نتنة. بفضل هذا التعليم، يبرأ إله المؤمنين الهندوسي من مسؤولية الشر. البوذيون والجينيون الملاحدة يعتبرونه قانونا طبيعيا لا يحتاج إلى مراقب كلي العلم.

أي.سي.

*البوذية، الفلسفة؛ الهندية، الفلسفة؛ الجينية؛ فنداتا؛ التناسخ.

Wendy D. O'Flatherty, *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions* (Berkeley, Calif., 1980).

* **كاسيريه، ارنست (1874–1945)**. فيلسوف ألماني من أنصار الكانتية المحدثة، لكنه اختلف مع كانت في مسألتين. في حين سلّم بأننا نحتاج إلى بعض *المقولات القبلية لتنظيم الخبرة، فإنه هذه المقولات، خلافا لما ارتأى كانت، ليست ثابتة باستمرار. مقولاتنا تتطور عبر التاريخ. من جهة أخرى، أبحاثه المبكرة في فلسفة العلم، خصوصا في جعل الفيزياء رياضية، جعلته يتجاوز تركيز كانت على المعرفة العلمية بحيث عني بكل الأنشطة الترميزية ـ اللغة، الأسطورة، الدين، الخ ـ التي اعتبرها ملامح فارقة عند الإنسان، ولا تختلف من حيث المنزلة عن العلم.

كتابه *Philosophical of Symbolic Forms* (1923-31; tr. New Haven. Conn., 1953-7). محاولة لطرح تصور موحد في «التمثيل الرمزي». أنساقنا الرمزية تشكل العالم، إذ لا واقعية فيه مفارقة لترميزاتنا. وبالعكس، الإنسان أساسا مصدر مختلف الأنشطة الترميزية. مهمة الفيلسوف إنما تتعين في وصف أنشطة الإنسان الترميزية، والمقولات المتضمنة فيها، عبر التاريخ.

م.جي.آي.

*الكانتية الجديدة.

P.A. Schilpp (ed.), The Philosophy of Ernst Cassirer (New York, 1949).

* **كارناب، ردولف (1891–1970)**. فيلسوف وعالم منطق امبيريقي ألماني انتقل إلى الولايات المتحدة عام 1935. كان تلميذا لفريجه وقد تأثر كثيرا به، كما تأثر برسل وفتجنشتين. كان كارناب عضوا بارزا في *حلقة فينا ومدافعا قياديا عن *الوضعية المنطقية قبل الحرب العالمية الثانية. الإحكام الاصطلاحي يشكل علامة فارقة لإسهاماته في علم الدلالة الصوري، فلسفة العلم، وأسس *الاحتمال الاستقرائي.

أهم أعماله المبكرة هو *Der logische Aufbau der Welt* (1928) الذي ترجم تحت عنوان *The Logical Structure of the World* (1967). في هذا الكتاب، حاول كارناب الإفصاح بشيء من التفصيل عن البرنامج الامبيريقي المتشدد الخاص بإعادة تشييد المعرفة البشرية بالعالم الاجتماعي والمادي والعقول الأخرى على أساس الخبرة الفردية، مكتفيا بافتراض، كنقطة بدء، علاقة التشابه المتذكَّر بين الخبرات. اعتقد كارناب أصلا أن كل المفاهيم الفيزيقية التي تحتاز على معنى قابلة لأن تعرّف عبر الخبرة، وفق شكل قوي من أشكال مبدأ *القابلية للتحقق. في مرحلة لاحقة لطّف من حدة غلواء

هذه الرؤية كي يأخذ في اعتباره حقيقة أن لغة الفيزياء ليست كلها قابلة لأن تترجم إلى لغة الخبرة الحسية. أيضا أصبح كارناب أكثر توكيدا على اعتقاده بأن منهج التشييد المستعمل في كتابه ذاك يمكن أن يوظف بالقدر نفسه في تشكيل علم نفس فردي وفق أساس فيزيقاني.

في *The Logical Syntax of Language* (1934; Eng. tr. 1937)، وظف كارناب مهاراته التقنية في تطوير تصور صوري محكم لبنية أية لغة ممكنة، وقد اعتبر هذا شرطا مبدئيا لإجراء الشكل الوحيد من الأبحاث الفلسفية الذي يجده مشروعا ـ ألا وهو التحليل المنطقي. في مقدمة هذا الكتاب، يقر بطريقة لا تنسى رؤيته التي تذهب إلى وجوب «أن يستعاض عن الفلسفة بمنطق العلم [و] منطق العلم ليس سوى السنتاكس المنطقي الخاص بلغة العلم» (p. xiii). غير أنه بدا في مرحلة لاحقة أكثر اهتماما *بعلم دلالة اللغات الطبيعية والصورية، حيث أنجز أعمالا توجت في كتابه المهم والمؤثر *Meaning and Necessity* (1947). في هذا الكتاب يضع كارناب أسس الكثير من أعماله اللاحقة في علم دلالة *منطق المقاميات، ويجادل في صالح نظرية بديلة لنظرية فريجه في *المعنى والإشارة، يسميها «نهج النطاق المادي والمحتوى الدلالي». يوفر هذا النهج عنده التصور الأكثر اقتصادية في السلوك المنطقي الخاص بالتعبيرات التي ترد في السياقات المقامية ـ مثال التعبيرين «7» و«9» كما يردان في الجملة «9 أكبر ضرورة من 7». يتضمن نقده لفريجه رفضا للمقولة التقليدية الخاصة *بالأسماء، باعتبارها فئة من التعبيرات يناظر كل منها شيئا متفردا.

بعد الحرب الثانية، كرّس طاقته تدريجيا لتطوير المنطق الاستقرائي بوصفه فرعا من نظرية الاحتمال، ما نتج عنه عمله المهيب *Logical Foundations of Probability* (1950)، وكثير من المنشورات اللاحقة. تصاحب هذا الاهتمام مع اهتماماته السابقة، إذ إنه كان معنيا بطرح مفهوم التدليل على الفرض عبر شواهد امبيريقية، الذي يعد مركزيا في النهج العلمي، بطريقة لا تقل إحكاما. رغم أنه تخلى عن مبدأ القابلية للتحقق في صياغته المتشددة، استمر في مناصرة نظرية امبيريقية أساسا في المعنى تشترط قابلية الفروض العلمية للتدليل الامبيريقي. نتيجة لذلك، أيد التمييز *التحليلي ـ التركيبي، رغم قيود و.ف. كواين، وإن كانت الاختلافات بينهما أقل حدة مما يبدو، فكارناب ظل يؤكد أن المبادئ المنطقية نفسها مسألة عرف يختار بحرية، بحيث يتوجب تبريرها وفق أسس براجماتية. في كل قضايا المنطق والرياضيات، التزم كارناب بما أسماه مبدأ التسامح: «ليس من شأننا إصدار أوامر الحظر، بل الوصول إلى أعراف». (Logical Analysis, 51).

إي.جي.ل.

*التدليل.

R. Carnap, *The Logical Structure of the World and Pseudo problems in Philosophy*, tr. R.A. George (London, 1967).

———, *Meaning and Necessity: A Study in Semantics and Modal Logic*, 2nd edn. (Chicago, 1956).

P.A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Rudolf Canap* (La Salle, Ill., 1963).

*** كارنيدس (214–129 ق.م.).** رئيس *أكادمية أفلاطون، الذي اقتفى خطوات ارسيلاوس في توكيد العناصر الارتيابية عوضا عن الدوجماطيقة في تركة أفلاطون. شهّر بكاتو الالدرلي بالجدل في صالح العدالة ثم ضدها في يومين متتابعين. أقر استحالة التيقن ووجوب تعليق الحكم، لكنه زعم بأنه يتوجب أن نستهدي «بالمحتمل» (بمعنى المستحسن أو المقنع، لا بالمعنى الإحصائي). نقد الرواقيين والأبيقوريين في مسألة الحرية والجبرية، بحيث استبق جلبرت رايل بخصوص صحة الحوادث المستقبلية، كما استبق رتشارد تيلور في قضية سببية الكائن الفاعل؛ لكن مسألة ما إذا كان أقر مذهبا تحرريا، أو ما إذا كان بمقدور المرتابين أن يقوموا بإقراره، مسألة فيها نظر.

ر.و.س.

A.A. Long, *Hellenistic Philosophy* (London, 1974).

———, and D.N. Sedley (eds.), *The Hellenistic Philosophers* (Cambridge, 1987).

نصوص وتعليقات.

*** كارول، لويس (1832–98).** اسم مستعار لفرد تشارلز لودفيج دودجسون، عالم رياضيات في كنيسة المسيح بأكسفورد. اشتهر بقصصه عن ألس، الغامرة بالأحاجي المنطقية والمفارقات، وقد تعرض أكثر مما يجب لسطو الفلاسفة. عاصر نهاية مشروع المنطق الأرسطي، ولذا تعوز إسهاماته في المنطق الصوري الأهمية على نحو محتم، فقيمتها الباقية إنما تتعين في كونها تشهد على مهارته الفذة في تشكيل قياسات استثنائية. أهم مقالاته الفلسفية مقاله الطريف الذي يبدو سهلا على نحو مضلل، "What the Tortoise Said to Achilles' (Mind, 1895). يلمّح لويس إلى إشكالية عميقة تتعلق بابستمولوجيا الاستدلال السليم، ويثبت أن قبول قاعدة استدلالية يختلف عن قبول قضية شرطية.

أي.د.أو.

J. Fisher (ed,), *The Magic of Lewis Carroll* (London, 1973).

*** كالسن، هانز (1881–1973).** محام عام ومنظّر سياسي نمساوي، يعتبر بحثه «pure theory of law'» عملا مركزيا في فلسفة القانون في منتصف القرن العشرين. ترجع أصوله إلى *الوضعية القانونية الألمانية التي ظهرت في القرن التاسع عشر، لكنه عني بعد ذلك على طريقة الكانتية الجديدة بشروط معرفة القواعد القانونية بوصفها قواعد (لا بوصفها مجرد حقائق ولا بوصفها مؤسسة أخلاقيا)، كما أن أعماله الوضعية بطريقة ارتيابية واللامعرفية أخلاقيا أصبحت أكثر هيومية بعد أن هاجر إلى أمريكا عام 1940.

عند كالسن، يستمد كل نسق قانوني وحدته وسلامته من قاعدته الأساسية :*(Grunorm)* حيث يطبق مراسيمه وفق الدستور والقواعد السابقة تاريخية وفق ذلك. الفكر التشريعي لا يكون ممكنا إلا على افتراض أو المصادرة على قاعدته الأساسية الترانسدنتالية المنطقية، التي تشكل عند كالسن المتأخر محتوى فعل مفترض تقوم به الإرادة ولا يعود يقوم بدور في حل التضارب بين القواعد.

جي.م.ف.

Hans Kelsen, *General Theory of Norms*, tr. and intro. Michael Hartney (Oxford, 1991).

, *Introduction to the Problems of Legal Theory*, tr. and intro. B.L. and S.L. Paulson (Oxford, 1992).

*** الكلبسيدرا.** (klepsydra) عادة ما يكون وعاء معدنيا توجد به فتحة في عنقه الضيق وثقوب صغيرة يمكن غلقها في نهايته الواسعة. ثمة من يعتقد أن امبيديكولس، الفيلسوف اليوناني القديم، استخدمه في إثبات واقعية الهواء وماديته، بأن أشار إلى أنه حين يوضع مقلوبا في الماء بعد أن تسد ثقوبه الصغيرة، يُحال دون دخول الماء إليه، ولكن حين تكون الثقوب مفتوحة، يدخل الماء دون أن يعوقه الهواء الذي طرده. ولأن الهواء يشكل أحد العناصر الأربعة عند اليونانيين، لم تكن ثمة حاجة لإثبات واقعيته. ما أراد امبيديكولس إثباته هو الواقعية المستقلة *للمكان، التي سبق أن أنكرها الإيليون. لقد طرد الهواء، لا مكانه، الذي تركه وراءه كي يشغله الماء. أراد اليونانيون إثبات واقعية المكان كي يبرهنون على إمكان *الحركة.

و.إي.أي.

John Burnet, *Early Greek Philosophy* (London, 1892).

*** الكالفنية.** مؤسسة أساسا على تعاليم جون كالفن (1509 ـ 64). للكلفانية جانب تعلمي وآخر ثقافي. يؤكد الأول على سيادة الرب، خيرية خلقه، خطئية المخلوقات البشرية، سلطة الإنجيل المفردة، والقدر المقضي على المخلوقات بالحياة السرمدية الذي نجم عما قام به المسيح من فداء (رغم أن هذا التعليم ليس مركزيا إلى الحد الذي يعتبره الكثيرون). هذا التعليم الأخير المؤسس على فكرة خيرية الخلق يؤكد نهج في الثقافة يكرس الانهماك، العمل الشاق، والنجاح المادي، عوضا عن الانسحاب أو أي نوع آخر من الهروب الدنيوي. رغم أنه عادة ما تعد تعاليم الكالفنية جبرية، فإنها تتسق تماما مع *حرية الإرادة، وفق فهم الفلاسفة (اللاتساوقيين) لهذا المفهوم. التعليم المتعلق بالقدر المقضي على البشر على سبيل المثال إنما يستلزم أن وضع المرء النهائي محدد سلفا، لكنه لا يستلزم أن المرء ليس حرا بخصوص كل القرارات المتعددة التي يتخذها في حياته. خلافا للوثرية، تطورت تعاليم الكالفنية عن أكثر من مصدر؛ ففضلا عن كالفن، نجد زونجلين ميلانكثون، وبوسر.

*التساوقية، واللاتساوقية.

ج.ف.م.

J.T. McNeill, *History and Character of Calvinism* (Oxford, 1954).

*** كامبانيلا، توماسو (1568–1639).** فيلسوف إيطالي غزير الإنتاج سجن سنين عديدة من قبل محاكم التفتيش بسبب نزعته *القدرية. كان معاصرا لعضو الكنيسة الدوميناكية جيوردانو برونو، دافع عن جليليو جاليليلي، وقد تراسل مع مشايعي القدرية الفرنسيين جبريل نودي وفرانسوا دي لا موث لو فايير. في كتابه *Atheismus Trionfatus* (1631) يقوم بعرض براهين الإلحاد كي يدحضها ـ وهذا هو الانتصار على الإلحاد الذي يرد في عنوان كتابه. ولأن هذا الكتاب يطرح شكلا من أشكال *الربوبية، يمكن اكتشافه عبر ضوء العقل وحده، والمسيحية فيه ليست سوى أحد تجسدات ذلك الشكل والمسيح ليس سوى واعظ أخلاقي، تمت أدين بوصفه إعلانا «لانتصار الإلحاد»، وتعرض للسلب بسبب عمل أكثر إلحادية هو *.Theophrastus* في مجتمعه الطوباوي *City of the Sun*البحث في الطبيعة يفيد الجنس البشري، إما عبر القوانين السياسية والأخلاقية أو عبر التقنية. سوف يوظف الحكام الفلسفة الطبيعية والتنجيم العلمي، مطهرين من الخرافات، كي يتحكموا ويغيروا العالم.

ب.

G. Eenst, Religione, ragione e natura: Studi su T. Campanella (Milan, 1991).

F. Yates, Giordano Bruno and the Hermetic Tradition

(London, 1964).

*** كامو، البير (1913–60).** فيلسوف فرنسي جزائري اشتهر بمفهومه في *اللامعقول، الذي يصفه بأنه «حساسية غامرة في زماننا»، ويعرّفه على أنه مواجهة بين مطالب العقلانية والعدالة و«عالم لا مبال». قام كامو بدرسة هذه الفكرة في رواياته *The Sranger* (1942)، *The Plague* (1947)، *The Fall* (1956)، وفي مقالاته الفلسفية(1942) *The Myth of Sisyphus*، *The Rebel* (1951). ولد وترعرع في شمال أفريقيا الذي مزقته الحروب، وذكرياته عن الحرب الأهلية المريرة وخبراته أيام الاحتلال النازي تتخلل فلسفته. مثل جان بول سارتر، زميله الذي صادقه فترة من الزمن، استحوذت عليه قضايا المسؤولية، البراءة، والذنب قبالة تراجيديا شاملة. في *The Plague* مثلا، يضع شخصياته في مواجهة عدو قاتل لا يحَس ولا يُرى، كي يفحص تقلبات المسؤولية في موقف لا لوم يقع على أحد. في المقابل، في *The Sranger*، يقدمنا كامو إلى شخصية بريئة كلية، رغم أنه يخترق عمليا كل ممليات المجتمع «المحترم»، بما تشتمل عليه من حظر للجرمية.

أفضل نموذج لفكرة كامو عن «اللامعقول» نجده في أسطورة سيزيف اليونانية، فقد حكمت عليه الآلهة بأداء مهمة لا تنتهي تتعين في رفع صخرة إلى قمة الجبل. على ذلك، فإن سيزيف سعيد، كما يطمئننا كامو. إنه يقبل قدره عديم الجدوى، لكنه «يتمرد» بأن يسخر من الآلهة. في المقابل، في *The Sranget*، يقبل البطل ببساطة عبثية الحياة، و«يفتح قلبه للامبالاة حميدة بالعالم». لكن كامو، مثل سارتر، يفصح عن تقدير عميق لما يمكن أن نسميه بالذنب «الأصلي»، الذنب الكامن في وجودنا ذاته بوصفنا كائنات بشرية. في *The Fall* ثمة شخصية منحرفة بشكل استثنائي تدعى جين - بابست كلامنس، المحامي السابق الذي يجعل من دمج الذنب بالبراءة مبدأ فلسفيا. كيف يتسنى له أن يكون بريئا في عالم لا معقول؟ فاز كامو بجائزة نوبل للأدب عام 1957.

ر.س.سول.

***الوجودية.**

D. Sprintzen, Camu: *Critical Examination* (Philadelphia, 1988).

*** كانت، امانويل (1724–1804).** لعله أهم فيلسوف أوربي في الأزمنة الحديثة. ولد وأمضى حياته وقضى نحبه في كونيجزبرج شرق بروسيا. عقب أن درس في جامعتها منذ عام 1740 حتى عام 1746، عمل لفترة مدرسا خصوصيا. في عام 1755 عاد إلى الجامعة، وبدأ يحاضر فيها. في عام 1770 عين أستاذا، فواصل تدريسه مختلف المواد، منها الرياضيات، الفيزياء، الانثروبولوجيا، علم أصول التدريس، والجغرافيا الطبيعية، فضلا عن مجالات الفلسفة الرئيسة، إلى أن تقاعد عام 1796. رغم أنه لم يتزوج ولم يغادر شرق بروسيا وعاش حياة صارمة، فإنه لم يكن منعزلا عن العالم. على العكس تماما، فقد اشتهر بوصفه محاضرا ومحاورا بارعا، وحظي بجمع كبير من الأصدقاء، كما كان مولعا بالقضايا الفكرية والسياسية التي طرحت في عهده.

تنقسم سيرته الفلسفية على نحو ملائم إلى ثلاث فترات. تبدأ الفترة الأولى، أو «الفترة قبل النقدية»، عام 1747العام الذي صدر فيه أول أعماله، «On the True Estimate of Living Forces"، وتنتهي عام 1770، حين نشر أطروحته الأولى، *On the Form and Principles of the Sensible and the Intellectual Worlds'.* بالرغم من حدوث تغير مهم في رؤاه، فإن أعمال هذه الفترة توحد بينها اهتماماته الثابتة بمسائل أساسية في العلم والبحث عن النهج الملائم لمقاربة *الميتافيزيقا. الفترة الوسيطة (1771–80)، التي تسمى «بالعشرية الصامتة» لأنه لم يكد ينشر شيئا فيها، كرسها كلية لدراسة وتأمل نتج عنهما في نهاية المطاف كتابه *Critique of Pure Reason.* تبدأ الفترة الثالثة، أو «الفترة النقدية»، من صدور الطبعة الأولى من ذلك الكتاب عام 1781. بعد ذلك أصدر *Prolegomena to any Future Metaphysics* (1783)، *Groundwork to the Metaphysics of Morals* (1785)، *The Metaphysical Foundations of the Natural Science* (1786)، *The Critique of Practical Reason* (1787)، *The Critique of Judgement (1790)*، Religion within the Limits of Reason Alone (1793)، و *The Metaphysics of Morals* (1797)، بالإضافة إلى الكثير من الأبحاث المهمة المتعلقة بمسائل الميتافيزيقا، العلم، الأخلاق، النظرية السياسية والقانونية، وفلسفة التاريخ. فضلا عن كل ذلك، قام بجمع ونشر محاضراته في الأنثروبولوجيا والمنطق وعلم أصول التدريس. في سني عمره الأخيرة كرّس نفسه لإجراء تعديل أساسي في رؤاه المركزية في الميتافيزيقا وأسس العلم. غير أن عمله هذا لم يكتمل بسبب رحيله، وإن تم حرره ونشر في كتاب بعنوان *Opus Postumum.*

الشاغل الأساسي في تحفته الرائعة *Critique of Pure Reason* هو إمكان الميتافيزيقا، حين تفهم بوصفها

معرفة فلسفية تتجاوز حدود الخبرة. عند كانت، تزعم هذه المعرفة بأن تكون في آن *تركيبية وقبلية. بكلمات أخرى، توهم الميتافيزيقا بأنها توفر حقائق ضرورية يستحيل، كونها ضرورية، أن تكون مؤسسة على شواهد امبيريقية (وهذا هو مأتى قبليتها)، لكنها تزعم بخصوص ما تشير إليه أكثر مما يمكن اشتقاقه من تحليل مفاهيمها (وهذا هو مأتى تركيبتها). القضيتان «الله موجود» و«لكل حادث سبب» مثالان على هكذا مزاعم. في المقابل، القضايا التي تقتصر على تحليل ما سلف التفكير فيه في الموضوع، مثال «الله كلي العلم»، تسمى «تحليلية». على اعتبار أن صدق القضية التحليلية قابل لأن يتحقق منه بمجرد الركون إلى معان مقبولة وحيثيات منطقية، لم يجد فيها كانت مصدرا للمشاكل. وفق ذلك، تتعين المهمة الفلسفية الأساسية في طرح تصور لإمكان المعرفة القبلية التركيبية؛ ولأن كانت يعتقد أن القضايا الرياضية من هكذا قبيل، يصبح طرح تصور في إمكانها جزءا مكملا لمشروعه.

يتعين الوجه الثاني من أوجه اهتمام كانت بالميتافيزيقا في إشكالية *المتناقضات. نتيجة لتأملاته في مفهوم العالم، اقتنع كانت بأن العقل يقع على نحو لا مناص منه في تناقض مع نفسه حين يخاطر «بالتفكير في الكل»، أي حين يغامر في نطاقات تتجاوز الخبرة، كي يجيب عن أسئلة من قبيل ما إذا كان للكون بداية في الزمان، حد في المكان، علة أولى، أم أنه لامتناه من تلك الأوجه. ينشأ التناقض أو المتناقضة لأنه بالمقدور تشكيل إثباتات سليمة لكل من المواقف المتضاربة: للكون بداية في الزمان؛ وجد الكون منذ فترة لامتناهية من الزمان؛ الخ. أيضا ارتأى كانت أن هذه الإشكالية، حال الإخفاق في حلها، سوف تفضي إلى *ارتيابية ميؤوس منها، وصفها بأنها «قتل رحيم للعقل الخالص». هكذا خلص كانت إلى أن «مصير الميتافيزيقا» إنما يرتهن بحل ناجح للمتناقضات قدر ما يرتهن بطرح تصور في إمكان المعرفة التركيبية القبلية.

اعتقد كانت أنه يستطيع التعامل مع كلتا المشكلتين في آن واحد عبر ما يسمى عادة «بثورته الكوبرنيكية» في الفلسفة، كونه قد قارن النظرية التي ابتكرها «بأفكار كوبرنيكس الأولى». يتطلب هذا عكس الطريقة المعتادة في اعتبار الإدراك المعرفي؛ عوضا عن اعتبار معرفتنا مطابقة لمجال من الأشياء، نعتبر الأشياء بوصفها مطابقة لسبل درايتنا بها. تشتمل المعرفة البشرية على «شكول للحساسية» تعطى الأشياء عبرها للعقل في الخبرة الحسية، كما تشتمل على مفاهيم أو مقولات خالصة، يتم عبرها التفكير في تلك الأشياء. ولأن الدراية بتلك الأشياء تتوقف على بدوها لنا وفق تلك الشكول الحسية، يلزم أننا لا نستطيع أن نعرفها إلا كما تبدو، لا كما هي ذاتها. المعرفة مقصورة على *المظاهر أو *الفينومينا، في حين أن الأشياء ـ في ـ ذاتها أو *النيومينا، وإن كانت قابلة لأن يفكّر فيها، غير قابلة لأن تعرف. يسمي كانت هذا المذهب بالمثالية الترانسدنتالية، التي يميزها عن مثالية باركلي. وفق مثالية كانت، يسهل تحليل إمكان المعرفة القبلية التركيبية بأشياء الخبرة الممكنة، إذ محتم على تلك الأشياء أن تستوفي الشروط التي تجعلها أشياء نسبة إلينا.

بيد أن المشروع بأسره يفترض أن العقل البشري قد وهب بالفعل مثل تلك الشروط، وإثبات هذا الأمر إنما يشكل المهمة الأساسية في الاستاطيقا الترانسدنتالية و*التحليل الترانسدنتالي. في الاستاطيقا الترانسدنتالية، يجادل كانت بأن الزمان والمكان شكلان للحساسية البشرية، تعطى عبرهما توليفة الحس إلى العقل، عوضا عن أن تكون واقعيات قائمة بنفسها (نيوتن) أو علاقات بين أشياء قائمة بذاتها (ليبنتز). أيضا يجادل كانت بأن مفهومه للمكان وحده القادر على طرح تصور في إمكان علم الهندسة.في التحليل الترانسندنتالي، يحاول بداية عبر سبل «الاستنباط الترانسدنتالي» إثبات أن ثمة مفاهيم ومقولات خالصة بعينها، منها المادة والسببية، تعد صحيحة بشكل كلي نسبة إلى الخبرة الممكنة، كونها شروطا ضرورية للتفكير الامبيريقي في الأشياء. تأسيسا على هذه النتائج، يدافع كانت عن فئة من المبادئ التركيبية القبلية المتعلقة بالطبيعة، باعتبارها مجموع أشياء الخبرة الممكنة. من أبرز تلك المبادئ مبدأ يقر أن المادة تظل ثابتة في الطبيعة رغم ما يطرأ عليها من تغير، ومبدأ يقر بأن لكل تغير سببا.

النتيجة المباشرة لقصر كانت للمعرفة هي إقصاء كل أنواع الميتافيزيقا التقليدية، كونها معنية على وجه الضبط بمثل هذه المسائل «الترانسندنتالية» من قبيل وجود الله، خلود الروح، وحرية الإرادة، التي لا سبيل لحسمها عبر الركون إلى أية خبرة ممكنة. يفصح كانت عن المترتبات السلبية لهذه النتيجة في الديالكتيك الترنسدنتالي، الذي يطرح تصورا منظوميا للوهم الميتافيزيقي. على ذلك، فإن هذا القصر يمكنه أيضا من حل إشكالية المتناقضات. لأن ظهور التناقض ناشئ عن اعتبار العالم الزمكاني كما لو أنه منطقة مكتفية بنفسها من الأشياء ـ في ـ ذاتها، فإن رفض هذا الافتراض

يمكّن من رؤية أولا أن العالم المحسوس ليس متناهيا ولا غير متناه في الأوجه المتعلقة، وثانيا أنه بالإمكان التوفيق بين الحتمية السببية العاملة في الطبيعة والحرية المتطلبة للأخلاق. رغم أن كل شيء في مجال الخبرة، بما في ذلك الأفعال الإنسانية، خاضع لمقولة السببية ومن ثم محدد سببيا، يبقى بالإمكان على أقل تقدير أن تكون الكائنات البشرية، بوصفها أشياء ـ في ـ ذاتها أو نيومينا، كائنات حرة؛ وهذا الإمكان يكفي عند كانت للأخلاق.

تتركز نظرية كانت في الأخلاق حول *الأمر المطلق « اسلك فقط وفق المبدأ الأخلاقي الذي تستطيع أن ترغب في الوقت نفسه في أن يكون قانونا كليا». المبادئ الأخلاقية هي القواعد العامة التي يسلك وفقها الكائن البشري وهي تعكس الغاية التي يرومها من اختيار أفعال من نوع بعينه في الظروف المعنية. لذا فإنها مبادئ تتخذ الصياغة التالية: عندما تكون في نوع الموقف س، اسلك على طريقة النمط ص كي تحقق الغاية ن. مثال ذلك، قد أتبنى دوما مبدأ أخلاقيا يقر دفع ديوني في أسرع وقت ممكن تنكبا لأن أجلب على نفسي إلزامات لا ضرورة لها. الأمر المطلق يختبر المبادئ الأخلاقية عبر فرض تجربة ذهنية يسأل فيها المرء نفسه ما إذا كان بمقدوره أن يرغب على نحو متسق في أن يكون مبدؤه الأخلاقي قانونا كليا، أي قانونا سوف يختار الجميع السلوك وفقه. مفاد الفكرة تحديد ليس فقط ما إذا كان القانون الكلي المتخيل متسقا مع نفسه، بل أيضا ما إذا كان تبنيه على مستوى كلي يتسق مع غايات المرء، ما يجعله شيئا يسلك المرء على نحو متسق حين يرغب فيه. المبدأ الأخلاقي الذي ينجح في هذا الاختبار جائز أخلاقيا، والمبدأ الذي يخفق في تخطيه محظور. اعتبر المبدأ الأخلاقي الذي يحظ على استدانة الأموال بمنح وعود زائفة بردها. إن هذا المبدأ، فيما يجادل كانت، يتعارض مع نفسه حين يتم تعميمه لأنه يفترض وضعا لا تُبرّ فيها الوعود برد الدين، ومن ثم لا سبيل لنجاح مشروع المرء في الكسب عبر منح وعود زائفة. نتيجة لذلك، فإن السياسات القائمة على هكذا وعود لا تنجح إلا بقدر ما يتم الإحجام عن تبنيها على مستوى كلي، ومن ثم فإن المرء باختيارها إنما يستثني نفسه من قاعدة يرغب في أن تسري على الآخرين.

بيد أن مسألة الأمر المطلق برمتها موضع جدل، وثمة عدد كبير من التأويلات والاعتراضات تشتمل عليها الأدبيات. تكمن الإشكالية الأساسية في أن الاختبار يفضي فيما يبدو إلى إيجابيات باطلة من قبيل «سوف أخمد أنفاس الأطفال الذين يحرمونني النوم ببكائهم»، الذي يتضح أنه سلوك لا أخلاقي رغم أن الاختبار لا يستثنيه فيما يبدو، وسلبيات باطلة مثل «سوف ألعب التنس صباح الآحاد حين تكون الملاعب خالية بسبب ذهاب الجميع إلى الكنيسة»، الذي يبدو أنه يخفق في تخطي الاختبار رغم أنه سلوك جائز أخلاقيا. رغم تعدد محاولات تناول هذه الإشكاليات، لا يتضح أن ثمة حلولا مرضية لها.

*الاستقلالية الذاتية مفهوم مركزي آخر في نظرية كانت الأخلاقية، حين تفهم على أنها قدرة الإرادة على أن تشرّع لنفسها، أي قدرتها على أن تختار مبادئ أخلاقية لنفسها على نحو مستقل عن الرغبات الناشئة عن طبيعة صاحبها بوصفه كائنا حسيا. على اعتبار أن الأمر المطلق يشترط أن نقوم باختيار المبادئ الأخلاقية وفق مطابقتها للقانون الكلي، ما يفترض أننا نستطيع أن نغفل ميولنا وفكرة سعادتنا الخاصة إبان اختيار السلوك، فإن كانت يزعم أن الأخلاق تفترض الاستقلالية الذاتية. وعلى اعتبار أنه يعتقد أيضا أن الاستقلالية، بهذا المعنى، تفترض بدورها *الحرية بمعنى الاستقلال عن الحتمية السببية من قبل أي شيء في العالم الفينومينوني، فإنه يخلص إلى أن إمكان الأخلاق مؤسس في نهاية المطاف على الحرية. عند كانت، يرتهن مشروع تأسيس الأخلاق أو تبريرها (في مقابل مجرد تحليل افتراضاته) بشكل حاسم بإمكان إثبات حريتنا النيومونية. هذا يثير إشكالية، لأن كانت ينكر إمكان احتياز البشر على أية معرفة نظرية بالنيومينا. بيد أنه ارتأى أن ثمة سبيلا للخلاص من تلك الإشكالية توفره حقيقة أن حل المتناقضة يبين على أقل تقدير إمكان تصور الحرية النيومونية. في كتاب *Groundwork*، يلجأ كانت إلى هذه النتيجة؛ الراهن أنه يجادل بأنه يتوجب علينا أن نفترض واقعية الحرية من «منظور عملي»، إذا كنا نعتبر أنفسنا كائنات عاقلة قادرة على التخير العقلاني؛ ومن هذا استنتج سلامة الأمر المطلق أو القانون الأخلاقي بوصفه «قانون الحرية». غير أنه غير فيما يبدو من موقفه هذا الخصوص، إذا أنه يجادل في *Critique of Practical Reason* خلافا لذلك، حيث يدافع عن كون واقعية الأمر المطلق مضمونة مباشرة من قبل «حقيقة العقل»، التي يمكن أن نشتق منها واقعية الحرية.

بيد أن الأخلاق عنده لا تتضمن فحسب قانونا (الأمر المطلق) واستقلالية الإرادة بل تتضمن أيضا غاية نهائية إليها توجه كل الأفعال. تحدَّد هذه الغاية على أنها

«الخير الأسمى»، الذي يتكون من الاتحاد الكامل بين الفضيلة والسعادة؛ وهذا يوفر أساس براهينه الأخلاقية على الله والخلود بوصفهما «مصادرات العقل العملي». مفاد الفكرة الأساسية أنه بحسبان أن الملاءمة الحقة بين السعادة والفضيلة أمر يمكن تصوره وفق قوانين الطبيعة، فإننا ملزمون بافتراض واقعية أساس نيوميني، هو الله، بوصفه الضامن. المثير إلى حد كاف هو أن كانت لا يدافع عن الخلود على أساس أنه يتوجب علينا افتراض الآخرة كي نأخذ في حسابنا ثواب الفضلاء وعقاب الأشرار، بل يزعم عوضا عن ذلك أن الخلود ضروري لتصور إمكان الحصول على الكمال الأخلاقي الذي لا يتسنى لنا الاحتياز عليه في الحياة الدنيا. غير أنه يزعم هنا أن هذا يشكل إثباتا نظريا؛ يتوجب أن نفترض الله والخلود بوصفهما شرطين للتحقق التام لغايات الأخلاق. إن هذا يعكس مبدأ «أولية العقل العملي» الذي يعد المبدأ المركزي في *Critique of Practical Reason*.

Critique of Judgement، أو Critique الثالث، عمل مركب بطريقة استثنائية حاول فيه كانت استكمال برنامجه النقدي عبر إيجاد مبدأ قبلي للحكم. في *Critique* الأول، اعتبر كانت الحكم «محدِّدا» أي اعتبره القدرة على إدراج فرديات معطاة حسيا تحت مفاهيم ومبادئ يوفرها الفهم. من هذا المنظور، ليس ثمة أساس لأن نقوم بعزو أي مبدأ بذاته للحكم. غير أن كانت يحدد الآن وظيفة مائزة للحكم («التأمل»)، وهو يجادل بأنه يحتاز نسبة إلى تلك الوظيفة على مبدأ قبلي منفصل؛ عمدية الطبيعة. وظيفة الحكم نسبة إلى قدرته التأملية إنما تتعين في إيجاد مفاهيم وقوانين يمكن وفقها إدراك الطبيعة بطريقة علمية. هذا يتطلب مفاهيم، من قبيل *الأنواع الطبيعية، يمكن عبرها عرض ارتباطات وتمييزات ضرورية بين الأشياء، عوضا عن حالات التشابه والاختلاف العارضة. ولأن *Critique* الأول لا يجادل إلا بأن الطبيعة تطابق ضرورة مبادئ الفهم الكلية، فإنه يتيح إمكان أن يكون النظام الفعلي للطبيعة معقدا إلى حد يحول دون فهم البشر له. لذا فإن كانت يجادل الآن بأنه من الضروري أن نفترض، كمبدأ منفصل، أن الطبيعة منتظمة على نحو يمكّن من فهمها، ما يعني أننا ملزمون بالتفكير فيها كما لو أنها مصممة من قبل عقل أعلى يأخذ في حسابه شروطنا المعرفية. أن تفكر في الطبيعة على هذا النحو هو أن تعتبرها عمدية. وكما هو متوقع، فإن كانت ينكر أن هذا يعطينا حق افتراض أن الطبيعة مصممة فعلا على هذا النحو، لكنه يؤكد أن ضرورة التفكير فيها هكذا كفيل بمنح مبدأ العمدية وظيفة تنظيمية.

بعد نقاشه لمبدأ العمدية العام هذا في المقدمة، يعنى كانت في الجزء الأول من كتاب *Critique of Judgement* بالأحكام المتعلقة بالجميل والجليل، وكلاهما «استاطيقي» لأنه مؤسس على الشعور وليس مؤسسا على المفاهيم وموضوعاتها. إذا أقصرنا أنفسنا على أحكام الجمال، التي عني بها كانت أساسا، فإن الإشكالية تكمن في أنه يُزعم بأن مثل هذه الأحكام، بالرغم من كونها مؤسسة على الشعور، الذي هو خاص أو ذاتي، صحيحة بوجه عام، تماما كما لو أنها أحكام عادية تتعلق بالإدراك المعرفي. بكلمات أخرى، حين أزعم أن شيئا ما جميل، فإنني لا أقر فحسب أنه يبعث السرور في نفسي، بل أقر أيضا أنه يتوجب أن يبعث السرور في نفس أي ملاحظ آخر ينظر إليه بالطريقة المناسبة. المهمة الأساسية تتعين إذن في تفسير إمكان مثل هذه الأحكام، تماما كما أن المهمة المركزية في*Critique* الأول تعينت في تفسير إمكان الأحكام التركيبية القبلية. لا غرو إذن أن حل كانت لهذه الإشكالية يتشابه بعض الشيء مع حله للإشكالية السابقة. على وجه التقريب، مفاد الزعم أن المتعة الخاصة في الجميل تكمن في الشعور «بالعمدية الذاتية» في الشيء، أي تطابق صورته، التي تفهم عبر فعل تأمل استاطيقي، مع الشروط العامة للحكم. وعلى اعتبار أن هذا المتطلب يسري على كل المواضيع، فإن الإعجاب بالجميل قد يكون متطلبا من الجميع. الجزء الثاني من *Critique* الثالث معني بالحكم الغائي، خصوصا دوره في البيولوجيا. غير أنه يشتمل أيضا على ملحق طويل يفصّل فيه كانت رؤاه في العلاقة بين الغائية، اللاهوت، والأخلاق، كما يطرح مخططا لفلسفته في التاريخ، فضلا عن آرائه في الثقافة وعلاقتها بالتطور الأخلاقي عند الجنس البشري. هكذا يعتبر كتاب *Critique of Judgement* بوجه عام عملا غاية في الخصب والأهمية، وإن كان مركبا في أحوال كثيرة، يعرض عمليا مختلف اهتمامات كانت بوصفه فيلسوفا.

هـ.إي.أي.

*الكانتية؛ الكانتية المحدثة.

H.E. Allson, *Kant's Transcendental Idealism* (New Haven, Conn., 1983).

E. Cassirer, *Kant's Life and Thought* (New Haven, Conn., 1981).

P. Guyer (ed.), *The Cambridge Companion to Kant* (Cambridge, 1992).

S. Korner, *Kant* (Hamondsworth, 1955).

* **الكانتية**. تشمل كل مذهب فلسفي مستمد من العقائد المركزية في فلسفة كانت النقدية أو يحاكيها. بعد صدور *Critique of Pure Reason* عام 1781 أثرت تلك الفلسفة تأثيرا مباشرا ومستمرا. قليل من الفلاسفة الغربيين استطاع تنكب ذلك التأثير. بيّن أن ثمة خطا يجمع الفلاسفة الألمان يهبط من كانت ويمر عبر فيشته وهيجل، كما يمر بشلنج وشوبنهور والكانتيين المحدثين من أمثال هارمان كوهن وناتروب، إلى أن يصل إلى هوسرل وهيدجر.كل أولئك الفلاسفة قاموا بدمج جزء من تعاليم كانت في فلسفاتهم، رغم أنهم نادرا ما يصدقون على شيء قاله كانت وغالبا ما كانوا يتخذون مواقف نقدية من مذهبه، كما فعل هيجل وهيدجر. وبالطبع فإنهم يختلفون فيما بينهم بخصوص تأويل مذهب كانت.

طرأت تغيرات على تأثير كانت على العالم الأنجلو ـ سكسوني. في الأيام الأولى تبنى دي كوينسي، في *Blackwood's Magazine*، رؤية مفادها أن حياة كانت أكثر أهمية من فلسفته ـ وهي رؤية تعد اليوم غريبة حد الشذوذ. في كتاب *History of Western Philosophy* يستشهد رسل بعبارة إطراء أطلقها جيمس مل تقول «إنني أرى بوضوح كاف ما الذي كان يقصده المسكين كانت»، وهو ينكر صراحة كون كانت أعظم الفلاسفة المحدثين. يقر البراجماتيون الأمريكيون تأثرهم بكانت عبر ربط مصطلح *البراجماتية بما قاله في الديالكتيك الترنسدنتالي في «الحياة البراجماتية» (*Critique of Pure Reason*, B852). يتبنى تشارلز بيرس مذهبا كانتيا إلى حد بعيد في المقولات، لكن وليام جيمس ينكر ما فهمه من *ترانسدنتالية كانت ويجادل بأن الطريقة الصحيحة للتعامل مع كانت أن تدور حوله عوضا عن أن تنفذ عبره. على ذلك، رغم هذه القائمة من حالات العداء وعدم الفهم، فإن كانت أثر بشكل بناء في الكثير من الفلاسفة التحليليين من فتنجشتين إلى ستراوسن وبتنام. في الوقت الراهن، قليل من الفلاسفة المنتمين إلى هذا الموروث يقاومون الإشارة العابرة لكانت، رغم أنه لا سبيل لاعتبار مذاهبهم كانتية. *أحدية ديفدسون الشذوذية مثلا شكلت جزئيا عبر إشارة واعية لتناول كانت مسألة النزاع بين الإرادة الحرة والسببية.

ثمة ملمحان رئيسان في فلسفة كانت النقدية يوظفان في تعريف الكانتية. الأول هو الإشارة الأساسية لما يسميه كانت «الإدراك الذاتي الترنسندنتالي»، خصوصا لذلك الجانب منه الذي يغطي الهوية الذاتية والوعي الذاتي. الثاني هو الإشارة إلى نهج ترانسدنتالي يعتبره كانت سبيلا ثوريا في حل عدد لا يحصى من حالات النزاع في الموروث الفلسفي منذ عهد اليونان حتى زمن ديفيد هيوم.

كلا الملمحين مركب، وهو يتشعب بطريقة متعددة عبر أعمال كانت وأعمال أخلافه من الكانتيين. فمثلا لا يشتمل الإدراك الذاتي الترانسدنتالي فحسب عند كانت على معطيات الوعي الذاتي المركزية فحسب، بل يشتمل أيضا على شبكة قبلية من *المقولات تجعل الخبرة الموضوعية عبرها ممكنة. في جانبها الشخصي الصرف، تقوم بتعريف مفاهيم متنوعة من المثالية الترانسدنتالية، من الذاتية المتطرفة في مفهوم فيخته «للأنا» إلى مذهب ستراوسن لمفهوم «الشخص» بوصفه مفهوما أوليا. أيضا فإنه يرتبط بطريقة آصرة عبر مفهوم كانت للحرية الترنسدانتالية بمفاهيم الكائن الشخصي، المسؤولية، والقانون الأخلاقي. معظم الفلاسفة الألمان الذين تأثروا بكانت، من فيخته حتى هوسرل وهيدجر، يقرون فكرة عن النفس تدور حولها الفلسفة النقدية. كثير منهم، مثل فيخته نفسه وشوبنهور، يعزو إلى هذه الفكرة أهمية أخلاقية أولية. في أزمنة أحدث، عبر مقارنة بسيطة بين *النفعية والكانتية في الفلسفة الأخلاقية، ارتبط هذا الجانب من مذهب كانت بمفهوم لا ـ عاقبي للخاصية الأخلاقية الكامنة في الأفعال.

الملمح الثاني، ترانسدنتلانية كانت، مركب بدوره وقد أوّل بطرق مختلفة. إنها تغطي مجالا يبدأ من ركون متضمن إلى كينونات فوق طبيعية، أو فوق حسية، يسميها كانت *«النيومينا» أو «الأشياء ـ في ـ ذاتها»، وينتهي بشكل مزعوم جديد في المنطق، منطق ترانسندنتالي، مصحوب بتطبيق ثوري مزعوم على مسائل فلسفية تقليدية. يمكن الإمعان في تصنيف السياق السالف بحيث يقسّم إلى قبول إيجابي للأشياء في ذاتها، خصوصا فيما يتعلق بالنفس الترانسندنتالية، ورفض سلبي لأية معرفة أصيلة بمثل هذه الكينونات فوق الحسية. لقد أفضى هذا الجانب السلبي بشوبنهور إلى التصديق على رفض كانت للميتافيزيقا الترانسدنتالية، كما أفضى الجانب الإيجابي بجيمس إلى رفض النفس الترانسدنتالية الكانتية في صالح مذهب هيومي امبيريقي معدل.

غير أن نهج كانت الترانسدنتالي، ومنطقه المزعوم، أقل غموضا عند كانت منه عند بعض من أخلافه. لقد رام رد هوسرل الفينومينولوجي الترانسندتالي مثلا إحداث نقلة من فهم مشترك غير تأملي إلى ملاحظة

وعي خالص أو أنا ترانسدنتالية لا سبيل للاتصال بها عبر الملاحظة الامبيريقية. لكنه لا يتضح كيف تفضي أوصافه الفينومينولوجية إلى معرفة قبلية بمثل تلك الأشياء. يحمل بيرس محمل الجد ركون كانت إلى بنية حسابية للنسق النقدي في تصوره الخاص بالمقولات و«الثلاثية»، لكنه في أغلب الأحوال بدا من المشكوك فيه القيام بعزو هذا القدر الكبير من الأهمية *لعمارة كانت. فضلا عن ذلك، رغم إشارة كانت إلى المنطق الترانسدنتالي بوصفه جزءا من نهجه المتميز، قد تبدو إشارة إلى صيغة غير قياسية من المنطق الصوري، لا يبدو أن ثمة سببا وجيها لاعتباره كذلك.

الراهن أن النهج الترانسندنتالي يلجأ أساسا إلى ملمحين؛ تصنيفه المبتكر للحكم «التركيبي القبلي»، ومفهومه «لشرط الخبرة الممكنة». يتطابق هذان الملمحان بشكل طبيعي مع فكرة تقر أن أية قضية تعبر عن شرط خبرة ممكنة محتم أن تتنزل منزلة خاصة يمكن وصفها عبر تصنيف تركيبي قبلي. من جهة، يقوم مفهوم شرط الخبرة الممكنة بوضع قيد على ما يمكن أن يعد معرفة ولا يجيزه إلا إذا كان يتعلق بخبرة ممكنة ما. رغم أن هذه الرؤية تختلف عن ركون الوضعية إلى التحققية، لكنها تتفق معها ومع هيوم في إقرار معيار صارم لتقويم الفلسفة التأملية. من جهة أخرى، فإن ذلك المفهوم يطرح مشهد مقاربة بناءة جديدة للخبرة، تعد فيه شروط الخبرة قبلية كما تعتبر إطارا مرجعيا يجعلها ممكنة. هذا هو الملمح الذي يرتبط بطريقة طبيعية بالمذاهب الفلسفية في *ألعاب اللغة (فتجنشتين)، *المخططات المفهومية (ستراوسن)، الأطر المقولية (كورنر)، أو النسبية المفهومية (بتنام). أيضا فإنه يرتبط بمذهب كولنجوود في «الافتراضات المطلقة»؛ وفق ذلك كله يرتبط بمشروع ستراوسن في «الميتافيزيقا الوصفية».

غالبا ما يعتبر كتاب فتجنشتين *Tractatus Logico-Philosophicus* صدى لمحاور كانتية في تصوره للقيود غير القابلة لأن يعبر عنها التي تقيد خبرتنا، وخصوصا في إشارته إلى نفس «ميتافيزيقية» تضع حدود العالم ومن ثم ليست جزءا منه (641.5). بيد أن الإشارات الأكثر مباشرية للكانتية إنما توجد في أعمال فتجنشتين المتأخرة، مثال *Philosophical Investigations* و *On Certainty*. ذلك أن أفكاره في شكول الحياة ولعبة اللغة التي تعبر عن شكل ما وتحكمها قواعد تجعل الخبرة ممكنة إنما تحاكي مفهوم كانت للخبرة الممكنة التي تحكمها مبادئ تركيبية قبلية. لم يعتبر فتجنشتين قواعده تركيبية قبلية، لكنه يلحظ وضعها المتميز عبر اعتبارها قواعد «نحوية». رغم أن مفهوم لعبة اللغة يأسر الفكرة الكانتية الخاصة بالخبرة المنظومية المحكومة بالقواعد، فإن مفهوم فتجنشتين، شأن مفهوم كورنر في الإطار المقولي، لم يصمم ليغطي الخبرة برمتها، بل قطاع منها فحسب. مذهب ستراوسن في المخطط المفهومي، يستغني بدوره عن التصنيف التركيبي القبلي، بحيث ينتج كانتية تتسم بصبغة أكثر امبيريقية مما يحبذ كانت.

غير أنه من كل المذاهب الكانتية المعاصرة، ظل مذهب ستراوسن الأكثر التزاما وتأثيرا. إنه يربط بين الملمحين اللذين سبق ذكرهما، الركون الأساسي غير القابل للرد إلى مفهوم النفس، والنهج الترانسدنتالي في تبرير مثل هذه المفاهيم الأساسية. عند ستراوسن الركون إلى شروط الخبرة استجابة كانتية مميزة للريبة التقليدية عبر مفهوم البرهان الترانسدنتالي. وعلى نحو مشابه، تعد «واقعية بتنام» محاولة واعية لتتبع لجوء كانت إلى موضوعية مبررة في الخبرة لا تركن إلى «رؤية - بعينها - لله» المطلقية لواقع ترانسدنتالي.

قد يشجع الشك مثلا في إمكان طرح تحليل امبيريقي *للنفس عبر سلسلة مغلقة من الانطباعات الحسية على طرح مذهب لا امبيريقي كانتي بديل. إذا كانت النفس، التي تنتمي إليها مثل تلك السلاسل من الانطباعات الحسية، شرط ضروري قبلي لأية خبرة ممكنة، فإنه يتوجب أن يرد هذا على، أو أن يتنكب على الأقل، مثل تلك الارتيابية التقليدية. تصور ستراوسن الكانتي للنفس بوصفها مفهوما أوليا، غير قابل لأن يحلل عبر سمات ذهنية أو فيزيقية، إنما يعد صدى لتلك الاستجابة. أيضا فإن تصوره في إعادة تعريف ضرورية للأشياء بوصفها شرطا آخر للخبرة الممكنة إنما يوظف الأسلوب نفسه المستخدم صراحة في الرد على الارتيابية التقليدية في *الهوية. مفاد الفكرة المركزية أنه إذا كانت إعادة التعريف شرطا ضروريا لأية خبرة ممكنة، فإن شك المرتاب إما يعوزه الاتساق أو يتضمن توصية بالتعديل تظل في أفضل الأحوال اختيارية. سوف يكون الشك غير متسق من جهة، لأنه بدون الاعتقاد في الهوية ليست ثمة خبرة ممكنة، ومن ثم لا سبيل لاحتياز شك المرتاب على معنى. من جهة أخرى، سوف يكون تعديله اختياريا، إذا كان المرتاب يوظف برهانه في النصح بتغيير الأشكال القياسية التي تتم فيها إعادة التعريف تلك في مخططنا المفهومي.

لجوء ستراوسن لملامح «أولية» في خبرتنا، من قبيل مفهوم الشخص أو إعادة التعريف، يطرح كانتية

متواضعة، ولكن ثمة سبل أكثر تواضعا في فهم مذهب كانت نفسه. بخصوص النفس مثلا، تبنى كثير من الكانتيين رؤية تقر أن مثل هذه الإشارة تعد عند كانت إشارة محتمة إلى النيومونيا أو الأشياء - في - ذاتها. تدعم هذه الرؤية من قبل مذهب كانت في حل النزاع بين السبب و*الحرية في المتناقضة الثالثة، حيث يسهل تأويله على اعتبار أنه يقبل صورة «عالمين» من السببية الفينومينولوجية والحرية النيومونية. ملاحظاته على التميز بين الخصائص الامبيريقية والخصائص المفهومة عند الكائنات البشرية ربطت أحيانا الكانتية بتعليم لا حتمي، تُضمن فيه الحرية البشرية والمسؤولية البشرية عبر استثنائهما من السببية الطبيعية. رغم أن كانت نفسه يرفض استراتيجية استثناء البشر من التأثير السببي، يظل من غير الواضح ما إذا كان حله للمناظرة التقليدية في هذا السياق لا حتمية أو تساوقية.

ج.هـ.ب.

*الكانتية المحدثة.

H.E. Allison, *Kant's Theory of Freedom* (Cambridge, 1990).

Graham Bird, *'Kant's Transcendental Arguments'*, in E. Schaper and W. Vossenkuhl (eds.), Reading Kant (Oxford, 1989).

D. Davidson, 'Mental Events', in L. Foster and J.W. S.wanson (ed.), *Experience and Theory* (London, 1970).

Hilary Putnam, *Realism with a Human Face*, ed. and intr. James Conant (Cambridge, Mass., 1992).

P.F. Srawson, *Individuals* (London, 1959).

*** الكانتية، الأخلاق.** هي النظريات الأخلاقية التي ترجع أصولها، وتأثرت بشكل بناء، بالفلسفة الأخلاقية عند كانت.

تعين إسهام كانت المبرز في الفلسفة الأخلاقية في تطوير مركب لمبدأ يقر أن الأحكام الأخلاقية تعبيرات عن العقل العملي لا النظري. عنده، العقل العملي، أو «الإرادة العقلانية»، لا يستمد مبادئه في الفعل من أمثلة الحس أو العقل النظري، بل يجدها بطريقة ما ضمن طبيعته العاقلة. القدرة على استخدام العقل العملي في إنتاج مبادئ سلوكية يسميها كانت «*استقلالية الإرادة»، وهي تشكل كرامة المرء عنده. إن هذا المفهوم لاستقلالية الإرادة هو مصدر أنواع النظريات المتعددة التي يمكن أن نسميها على نحو مناسب «بالأخلاق الكانتية».

طور أحد أنواع الأخلاق الكانتية من قبل المتأثرين برؤية كانت في طبيعة المبادئ التي تقوم الإرادة المستقلة بإنتاجها. يجادل كانت بأن فعل الإرادة يكون حرا حقيقة إذا وفقط إذا كانت المبادئ التي نريدها قابلة لأن تعمم في شكل قانون كلي. تفضي مثل هذا المبادئ إلى *أوامر مطلقة، أو أوامر ملزمة بشكل غير مشروط، في مقابل الأوامر الفرضية، أو أوامر العقل الملزمة وفق شروط بعينها، مثل احتيازنا على رغبات في تحقيق غايات بعينها. يبدو أن كانت يعتقد أن *الكلية ضرورية وكافية للصحة الأخلاقية. غير أن هذا المذهب تعرض لكثير من الانتقادات، كما أن مناصري الأخلاق الكانتية، في مقابل موقف كانت نفسه، يجادلون بطريقة أكثر اعتدالا بأن الكلية ضرورية لكنها ليست كافية للصحة الأخلاقية. هذا هو موقف ر.م. هير ونظرية *المعيارية التي يشكل أبرز أنصارها. إن هذا الموقف «كانتي» في كونه يؤكد إحدى صياغات مبدأ الكلية، لكنه يختلف عن مذهب كانت بطرق مهمة، من قبيل كونه يتيح مجالا للاعتبارات النفعية.

يجادل كانت كما رأينا بأن المرء يحتاز على كرامة أو بأنه غاية - في - ذاته بفضل استقلالية إرادته. بالجمع بين هذا الجانب من الإرادة المستقلة مع فكرة الكلية، يخلص كانت إلى مثال مملكة الغايات في ذاتها، أو مملكة أناس يحترم الواحد منهم فيها إرادات أغياره المعممّة. لقد كانت هذه الفكرة مؤثرة إلى حد كبير، وأشهر أنصارها من المعاصرين هو جون راولز، الذي يقبل مفاد الفكرة الكانتية الخاصة بالإرادات العاقلة ذوات الاحترام المتبادل، لكنه يضيف أفكارا من عنده تشكل قوام نظريته في العدالة.

رائع أن نجد في بعض الحالات نظرية متأثرة بأخلاق كانت، عوضا عن أن تكون مثالا على الأخلاق الكانتية. لن يسعد وجودي مثل جان بول سارتر بفكرة أنه يطرح صيغة للأخلاق الكانتية. عند سارتر، كما كان عند نيتشه قبله، تصبح إرادة كانت المستقلة، الحرة لكنها مقيدة بطبيعتها العقلانية أساسا، إرادة متحررة كلية تخلق قيمها في سياق خيارات عشوائية حرة. هذه فكرة يتضح أنها كانتية في أصولها لكنها طورت بطريقة ما كان لكانت إلا أن ينكرها.

ر.س.د.

*الأخلاقية، الفلسفة، تاريخ؛ تواريخ الفلسفة الأخلاقية.

R.M. Hare, 'Universal Prescriptivism', in Peter Singer (ed.), *A Companion to Ethics* (Oxford, 1991).

I. Kant, *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, tr. H.J. Pton as The Moral Law (London, 1953).

Onora O'Neill, 'Kantian Ethics' in Peter Singer (ed. .), *A Companion to Ethics* (Oxford, 1991).

John Rawls, *A Theory of Justice* (Oxford, 1972).

* **الكانتية، المحدثة**: انظر المحدثة ـ الكانتية.

* **كانتور، جورج (1845–1918)**. استحدث رياضيات *اللامتناهي كما استحدث بطريقة لا تقل فاعلية حساب الفئات. تحتاز الفئة على نفس عدد عناصر فئة أخرى إذا كان بالمقدور مزاوجة كل عدد في أي منهما بعدد متفرد في الأخرى. إذا كان بالإمكان وضع فئة في مثل هذا التطابق التناظري الواحد ـ الواحدي مع الأعداد الصحيحة، يقال إن الفئة قابلة للحصر. أثبت كانتور أن الأعداد الجبرية (جذور المعادلات متكثرة الحدود مع معاملات الأعداد) قابلة للحصر وأن الأعداد الحقيقية، الأعداد الذي لا يتكرر بسطها العشري ولا ينتهي (1873، الإثبات القطري 1891) ليست قابلة للحصر. فرض الاستمرارية الذي يقول به كانتور (الذي يقر عدم وجود فئة متوسطة الحجم بين الأعداد والأعداد الحقيقية) أثبته ب.جي. كوهن عام 1963، بعد أن أفاد من نتيجة جزئية خلص إليها جودل عام 1983، يفترض أن يكون متسقا مع نظرية الفئات العادية لكنه غير قابل لأن يشتق منها.

جي.جي.م.

Joseph Warren Dauben, *George Cantor: His Mathematics and Philosophy of the Infinite* (Cambridge, Mass., 1979).

* **كانتور، مفارقة**. كم عدد النقاط التي تشتمل عليها القطعة المستقيمة؟ يبين الإثبات القطري أنه يوجد منها ما يفوق ما يوجد من الأعداد الصحيحة. وماذا عن المستوى اللامتناهي؟ ذات ما يوجد في القطعة المستقيمة. الواقع أنه بوجه عام، يوجد منها ذات العدد الذي يوجد في مكان أبعاده ن طالما أن ن تساوي أو أكبر من 1. «أفهم ذلك»، كتب كانتور لديكند، «لكنني لا أصدقه». هل هذا العدد اللامتناهي من النقاط هو أعلى درجة متوفرة من *اللاتناهي؟ لا. لقد أثبت كانتور أيضا أنه بالنسبة لأية فئة، يمكن تشكيل فئة تشتمل على عدد أكبر من العناصر (فئة قوة الفئة الأصلية، التي تتكون من كل فئاتها الجزئية). هذا يعني أنه ليست هناك فئة تعد الفئة العظمى. يلزم عنه هذا أيضا (مفارقة كانتور) أنه لا توجد فئة كل الفئات، إذ إن كل فئة جزئية منها سوف تفضي إلى فئة أكبر.

ج.ج.م.

M.M. Zukerman, *Set and Transfinite Numbers* (New York, 1974).

* **كاوتسكي، كارل (1854–1938)**. المنظّر الماركسي الأبرز خلال العقدين اللذين سبقا الحرب العالمية الأولى، وقد أفصح عن العقيدة المشكوك في أمرها في زمانه. دافع عن رؤيته بنشاط ضد النزوعات التعديلية عند رنستين وضد الماركسية الأكثر ثورية عند لكسمبورج، ثم لينين في مرحلة متأخرة. فضلا عن ترويجه المثل الاقتصادية والفلسفية الماركسية، أنتج أعمالا رائدة في مواضيع متنوعة مثل مسألة توزيع الأراضي وأصول المسيحية. تأثر كثيرا *بالمادية «العلمية» عند كتاب من أمثال هيتشر وداروين، وقد اتضح هذا في كل أعماله. حتى في السياسة، ظل كاوتسكي تطوريا، ماديا، كما أنه أساسا عرضة للتأثر بالآخرين.

د.مكل.

*الماركسية، الفلسفة.

Dick Geary, *Karl Kautsky* (Manchester, 1987).

Massimo Salvadori, *Karl Kautsky and the Socialist Revolution 1880-1938* (London, 1979).

* **الكبرى، الحجة**. حجة مؤثرة إلى حد كبير في النقاش الهيلينستي حول *الحرية والحتمية. أعدها ديوديروس كرونوس (يوناني، توفي حوالى 284 ق.م.) لدعم تعريفه للممكن على أنه ما يصدق أو سوف يصدق. يركن دويدروس إلى مقدمتين: « كل حقيقة ماضوية ضرورية» و«المستحيل لا يلزم عن الممكن». ومنهما يخلص إلى أنه «لا شيء ممكن لا يصدق الآن أو سوف يصدق». ثمة تخمين، هو الأقل تخيلية من معظم التخمينات، مفاده أن ديودورس قد استدل على النحو التالي: هب أن قضية ليست صادقة وسوف تبقى دوما غير صادقة؛ ثمة وقت في الماضي إذن لم تصدق فيه وستظل غير صادقة إلى الأبد في كل الأوقات اللاحقة؛ عن هذه الحقيقة الماضوية يلزم أن قضيتنا ليست صادقة؛ لكن تلك الحقية الماضوية ضرورية، وكذا شأن ما يلزم عنها. لذا، فإن قضيتنا ضرورة ليست صادقة.

ن.سي.د.

*الجبرية.

Nicholas Denyer, 'Time and Modality in Diodorous Cronus, *Theoria* (1981).

* **الأكبر، العالم، والعالم الأصغر**. يوجز هذان الزوجان من التعبيرات فكرة مفادها أنه بالمقدور عقد تناظر منظومي بين الظواهر ذات النطاق الأكبر والظواهر ذات النطاق الأصغر، خصوصا بين الكوني والبشري. هكذا يمكن أن نفترض قيام علاقات متبادلة بين الأجسام الفلكية تماثل تلك التي تقوم بين أجزاء الجسم الحيواني المفرد، أو أن الكون منظم بالطريقة التي تنظم المجتمع

البشري. طرحت تلك التعبيرات في القرن الخامس ق.م. منى قبل ديمقريتس، غير أن مثل تلك التناظرات تميز أيضا الفلسفات الفيثوغورية، الأفلاطونية، والرواقية. ليست ثمة براهين تبررها، لكنها تحتاز على قيمة تشجيعية كونها تسهل تقصيا ما كان ليسهل في غيابها تقصيه. بالتوكيد أن أفلاطون افترض أن لا سبيل للقيام بالعلم الطبيعي بشكل فعال إلا عبر تثمين عناصر القيمة المتضمنة في تصميم الكون بوصفه «كوزموس» أو «نظاما».

جي.د.ج.إي.

ثمة نقاش معاصر للفلسفة *قبل السقراطية تحمل التناظر محمل الجد تجده في:

A. Capizzi, *The Cosmic Republic* (Amsterdam, 1990).

* **التكتيل.** مصطلح استحدثه برنارد وليامز اسما للمبدأ الذي يقر أن «ينبغي علي القيام بـ س» و«ينبغي علي القيام بـ ص» يستلزمان «ينبغي علي أن أقوم بـ س وص». منذ ذلك الحين، عمم هذا المبدأ على خصائص وعمليات أخرى حيث يقال إن الخاصية أو العملية تتكتل إذا كان بإمكانها أن تستنتج من الوصل، كما في «س بالضرورة وص بالضرورة» التي تستلزم «س وص بالضرورة». في المقابل جادل البعض بأن الفاعل قد يكون ملزما بالقيام بـ س وملزما بالقيام بـ ص، دون أن يكون، على افتراض أن «ينبغي تستلزم يستطيع»، ملزما بالقيام بـ س وص معا، ومن ثم فإن التكتيل مبدأ غير صحيح.

ر.ب.م.

B. Williams, 'Ethical Consistency' (first pub. 1965), in *Problems of the Self* (Cambridge, 1973).

* **كثارسس** .(catharsis) تعني حرفيا «التطهير» أكان طبيا أم دينيا. إقرار أرسطو أن *التراجيديا «تنتج عبر الشفقة والخوف كثارسس لمثل هذه *العواطف» (أو «الحوادث»، فالكلمة اليونانية قد تعني الاثنين) يفهم عادة على اعتبار أنه يشير إلى تطهير أو إطلاق سراح عواطف الشفقة والخوف، ردا على أفلاطون الذي هاجم التراجيديا لكونها تشجع عليها. عند بعض المؤولين المعاصرين، ليس ثمة إشارة مباشرة إلى أفلاطون أو إلى عواطف المشاهد، وما يقره أرسطو أساسا أن الدراما توضح أو تحسم الحوادث التي تصورها. وكالعادة، فإن طريقة أرسطو المكثفة والغامضة في الكتابة تجعل من المستحيل حسم هذه المسألة.

ر.و.س.

A.O. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Poetics* (Princeton. NJ, 1992).

* **أكثر، أشياء، في السماء والأرض.**

هوراتيو، ثمة أشياء في السماء والأرض،
أكثر من تلك التي حلمت بها في فلسفتك.

(Shakeseare, *Hamlet*)

ما يقوله هاملت لصديقه هوراتيو يمكن أن يكون اتهاما *للفلسفة بوجه عام أو لفلسفة هوراتيو على وجه الخصوص. أو، إذا احتج بعض المتخصصين في أعمال شكسبير، القراءة الصحية هي «خاصتنا»، الفلسفة المشار إليها قد تكون فلسفة هوراتيو وهملت، التي قد يسخر هملت من إيمانها المبكر بالعقلانية، أو فلسفة كل البشر. على ذلك، لا قدر من البحث سوف يميط اللثام عن نزوع البشر شطر مناوءة الارتيابية فيما يتعلق بفوق الطبيعي، أو الإحكام الفلسفي، الخاص بهذا الاقتباس. عادة ما يفيد الاقتباس توحيد المرء مع الشاعر الملحمي ويتم تأويل خطابة هملت على أنها إقرار لشكسبير نفسه - ويعتبره إثباتا على وجود الله، الخارق، أو أي شيء قد يعتقد أن الاعتقاد فيه رغبية.

جي.أو.ج.

* **الكثيب، أغلوطة.** أغلوطة تعزى إلى الغموض. بحبة رمل واحدة لا تستطيع أن تصنع كثيبا. إذا كنت لا تستطيع أن تصنع كثيبا بحبات الرمل التي لديك، لن تستطيع أن تصنعه حال إضافة حبة رمل واحدة فحسب. إذن، حتى إذا كانت لديك 10 مليون حبة رمل، فإنك لا تستطيع أن تصنع كثيبا. رغم قدم هذه الأغلوطة، ربما أسأنا اختيار لفظة «الكثيب»؛ يمكن أن نجادل بأن المرء يستطيع صنع كثيب بأربع أو خمس حبات (ما يكفي لصنع ركامية دون تماسك) غير أنه بالمقدور إعادة صياغة الأغلوطة، مثلا: 1 عدد صغير، وأي عدد أكبر بـ 1 من عدد صغير يظل صغيرا؛ ولذا فإن كل الأعداد صغيرة. من ضمن الردود: إنكار المقدمة الكبرى، أي إقرار أن ثمة حدا فاصلا حاسما (حتى إن جهلنا موضعه)؛ أو تجنب النتيجة عبر الإصلاح من شأن المنطق التقليدي وعلم الدلالة.

ر.م.س.

Mark Sainsbury, *Paradoxes* (New York, 1988), ch. 2.

* **كجيتان، الكاردينال تومس دي فيو (1468–1534).** الرئيس العام للرهبنة الدومينياكية، بوصفه كاردينالا ممثلا للبابا في الإمبراطوية عامي 1518–19، وقد اشترك في حوار فاشل مع لوثر، رغم أنه كان شارحا مؤثرا لأرسطو وأوغسطين. كان أقل ثقة في قدرات العقل البشري من التوماويين الأوائل، وقد أنكر

خصوصا إمكان إثبات خلود الروح بشكل مستقل عن الوحي. أيضا طوّر النظرية التوموية في قياس المماثلة، ومن ثم في كيفية تطبيق ألفاظ من قبيل «خيّر» دون لبس على *الله والمخلوقات المتناهية. جادل بأننا حين نصف الله والمخلوقات المتناهية بأنها خيّرة، فإننا نستخدم قياس مماثلة التناسب: الخاصية ذاتها تعزى إلى الله كما تعزى إلى المخلوقات، ولكن بطريقة تتناسب مع طبائعها المختلفة.

ت.ب.

*التوموية.

M. McCandles, 'Univocalism in Cajetan's Doctrine of Analogy', *New Scholasticism*.

*** كدورث، رالف (1617–80)**. ينتمي إلى *أفلاطوني كيمبردج، وهي مدرسة تركن إلى أفلاطون كي تؤكد أولية العقل بوصفه «أعلى مرتبة من العالم، ومن ثم فإنه مصمم العالم». أهم أعماله هو *The True Intellectual System of the Universe* (1678)، الذي اعتبر دحضا لهوبز، لكنه يشتمل على الكثير من الأفكار التي تستبق فلسفة القرن العشرين. مثال ذلك، ثمة استباق مثير لأحد براهين جي.إي. مور (المشكوك في أمرها) على استقلالية الأخلاق: «... طبيعة الأشياء هي ما هي وليست شيئا آخر...». بكلمات أخرى، أية خاصية يختص بها شيء أو موقف هي بما هي بفضل طبيعته الذي يختص بها ـ العدالة هي العدالة والبياض هو البياض ـ وليس بالمقدور أن تصير تلك الخاصية بسبب أي أمر، حتى إن كان صادرا عن الله. مفاد براهين كدورث موجه ضد كل أنواع الردية، سواء رد العقل إلى الدماغ أو الأخلاق إلى الأوامر.

ر.س.د.

A.N. Prior, *Logic and the Basis of Ethics* (Oxford, 1956).

*** الكذب**. يرى بعض آباء الكنيسة أن الكذب، المحرم دائما تقريبا، قد يكون فعلا صائبا في بعض الأحيان، إذا كان السبيل الوحيدة لحماية الجماعة من الاستجواب العدواني من قبل المضطهِدين. يجادل أوغسطين بأن الكذب محرم دائما، ويوافقه الأكويني على هذا الرأي. في مرحلة لاحقة، ينقسم الفلاسفة على النحو نفسه، حيث يقر كانت أن الكذبة تنتهك واجبا على المرء تجاه نفسه والآخرين، لأن الكائنات العقلانية مدينة بعضها لبعض بالصدق في تبادل الأفكار. أما مل فيشجب بعنف تقريبا كل أنواع الكذب بوصفها ضارة بالثقة البشرية ومن ثم بالنسيج الاجتماعي، لكنه يعتد بصوابه في مناسبات نادرة، كما يحدث حال كونه السبيل الوحيدة لتنكب أذى عظيم ليس مستحقا. يتعين على المذهب الملائم في الكذب أن يعتبر ما إذا كان، وكيف، يخترق الكذب قواعد سلوكية تحكم أفعال الكلام الخاصة بالإقرار وأن يحدد نوع الضرر الذي يحدثه بالثقة التي تشكل علاقات إنسانية مركزية.

أي.ماكآي.

*المطلقية، الأخلاقية؛ الذات، تضليل؛ النبيلة، الكذبة.

Sissela Bok, *Lying* (New York, 1978).

*** الكاذب، مفارقة**. مفارقية دلالية، عرفت منذ القدم، وقد تم التركيز عليها في أعمال متأخرة. يقول جاك «أنا أقول ما هو باطل»، مشيرا إلى الكلمات التي كان ينطقها آنذاك. إذا كان يقول الصدق حين قال إنه يقول الباطل، فإنه يقول ما هو باطل. أما إذا كان يقول الباطل حين كان ذلك هو ما يقوله، فإنه يقول الصدق. لذا فإن ما يقوله صادق إذا وفقط إذا كان باطلا، وهذا يبدو منافيا للعقل. تقر إحدى الاستجابات أن جاك لا يقول شيئا صادقا ولا باطلا. بيد أن ثمة تنويعة تثير صعوبة. تقول جل «أنا لا أقول الآن ما هو صادق». إذا لم تكن تقول الصدق حين قالت إن هذا هو مقصدها، فإنها تقول الصدق. إذا كانت تقول الصدق، فإنه يتوجب أنها كانت تقوم بما تقوله، ألا هو أنها لا تقول الصدق. لذا، يبدو أن ما تقوله صادق إذا وفقط إذا لم يكن صادقا.

ر.م.س.

*مفارقات.

Mark Sainsbury, *Paradoxes* (New York, 1988), ch. 5.

*** كراوس، كارل (1874–1936)**. كاتب مسرحي من فينا، شاعر وهجاء، اشتهر بوصفه ناشر Die Fackel (الشعلة)، وهي صحيفة مستقلة عنيفة تعنى بالنقد الاجتماعي والسياسي والأدبي حظيت بالإعجاب حين صدرت لأول مرة عام 1899. من بين المعجبين بها فتجنشتين. كان كراوس خصما لا يساوم لكل شيء يعتبره دجلا، وقد عدّ *اللغة مصدرا مهما بذاته للحقيقة، كما هاجم بعنف كل فرد ومؤسسة، خصوصا الصحافة، تقوم بإفساد اللغة وتقوم من ثم بتكريس النفاق والانحطاط الأخلاقي في عصره. توجّ هجومه الهجائي المرير على المؤسسات السياسية والثقافية التي اعتبرها مسؤولة عن الحرب العالمية الأولى في دراما ملحمية، *The Last Days of Mankind*، تشكلت أساسا من اقتباسات جعلها تتحدث بطريقة مميزة عن نفسها.

جي.هيل.

E, Timms, *Karl Kraus: Apocalyptic Satirist* (New Haven, Conn., 1986).

*** كربكي، سول (1940–).** منطقي وفيلسوف لغة أمريكي اشتهر بأعماله في «منطق المقاميات»، كما اشتهر أيضا بتأويله لآراء فتجنشتين في المعنى. وظّف مصطلح *العوامل الممكنة، فجادل ضد النظريات الوصفية في *أسماء العلم، ورأى أنها *معينات محكمة، أي تعبيرات تحتفظ (خلافا لمعظم الأوصاف المحددة) بالمشار إليه نفسه في كل عالم تشير فيه إلى أي شيء. أنكر نظرية فريجه التي تقر أن أسماء العلم تحتاز على معاني تحدد أي مواضيع تشير إليها، فجادل بأن الأسماء تحدد مبدئيا ما تشير إليه عبر عمليات من قبل الإيماء، ثم تنتقل من متكلم لمتكلم عبر سلسلة سببية، حيث يستقبل كل متكلم الاسم بقصد استخدامه للإشارة إلى الشيء نفسه الذي أشار إليه المتكلم الذي استقبل منه الاسم.

يركن كربكي إلى إحكام الأسماء كي يدافع عن مبادئ ميتافيزيقية في ضرورة الهوية والأصل، حيث تستلزم الأخيرة أنه يستحيل على الشيء المركب أن يكون تركب أصلا من أجزاء مختلفة جدا من حيث الهوية أو النوع عن تلك التي تكّون منها حقيقة. دفاعه عن هذا المبدأ جعله ينكر الربط التقليدي بين *الضرورة و*القبلية وأن يقر أن بعض الحقائق الضرورية يمكن أن تكون بعدية وأن تكون بعض الحقائق العارضة قبلية. مثال ذلك، إقرار الهوية الذي يقول إن الماء هو يد2 أ إقرار هوية صادق لم يكتشف صدقه إلا امبيريقيا لكنه، إن صح ما يرتئيه كربكي، إقرار ضروري. كمثال مفترض للحقيقة القبلية العارضة يستشهد بإقرار مفاده أن قضيب المتر القياسي يبلغ طوله مترا. لموقف كربكي من مثل هذه المسائل مترتبات ميتافيزيقية واسعة المدى، كما يتضح من ركونه إلى ضرورة الهوية في نقده اتساق نظريات *هوية العقل ـ الجسم.

إي.جي.ل.

S. Kripke, *Naming and Necessity* (Oxford, 1980).
———, *Wittgenstein on Rules and Private Language* (Oxford, 1982).

*** كرتلوس (حوالى 400 ق.م.).** يعتبر نفسه من أتباع هرقليتس، وهو يقر أن كل الفرديات المحسوسة تتغير في كل جوانبها عبر كل الأزمان. وفق أرسطو (*Metaphysics* 1010a10-15)، يشتق كرتلوس نتائج متطرفة حول استحالة الإشارة إلى الأشياء في العالم الحسي: «لقد قام بتعنيف هرقليتس لقوله إنك لا تستطيع أن تسبح في النهر نفسه مرتين؛ ذلك أنه هو نفسه (كرتلوس) يعتقد أنك لا تستطيع أن تسبح فيه مرة واحدة»؛ «وفي النهاية اعتقد أنه يتوجب على المرء ألا يقر أي شيء على وجه الإطلاق، وأن يقتصر على تحريك أصابعه». يبدو أن هذا الموقف متضمن في مذهب هرقليتس في *الصيرورة الذي هاجمه أفلاطون بعنف في محاورة *Theaetetus*. هذه هي المحاورة التي تهب المزيد من التبصر لفكر كرتلوس، على افتراض وجود ما يقوم بإنجاز تلك المهمة. (محاورة أفلاطون *Cratylus* تعرض كرتلوس على اعتبار أنه طور نسقا من التناظر غير التقليدي بين (أجزاء) الكلمات والعالم.)

إي.ل.هـ.

M. Burnyeat, *The Theaetetus of Plato*, tr. M.J. Levett(Indianapolis, 1990), 7-65.

*** تكراري.** تكون الصياغة المفيدة في *الحساب القضوي تكرارية إذا كانت صادقة مهما كانت قيم الصدق المحددة بمكوناتها القضوية الأساسية (الذرية). يمكن تحديد ذلك عبر *جداول الصدق. (*إجراء قراري). يمكن تحديد الصيغ التكرارية في الحساب الحملي بالتعامل مع الصيغ المكممة كما لو أنها مكونات أساسية في صيغ مفيدة واختبار التكرارية. مثال ذلك ((x) Fx v — (x)Fx) ، تناظر (p v —p)، في حين أن (x) Fx v (x)—Fx)) ليست تكرارية.

وفق استخدام أقدم، أحيانا تسمى الفئة المكونة من قضايا سليمة منطقيا أو الحقائق التحليلية تكرارية.

وفق استخدام آخر، أحيانا توصف مبرهنات الحساب القضوي
بأنها مبادئ التكرارية.

ر.ب.م.

B. Mates, *Elementary Logic* (Oxford, 1972).
E.L. Post, "Introduction to a General Theory of Propsitions", *American Journal of Mathematics* (1921).

*** كرستيفا، جوليا (1941–).** منظّرة، عالمة لغة، ناقدة أدبية، وفيلسوفة من فرنسا، تعمل الآن بالتحليل النفسي. ولدت في بلغاريا لكنها استقرت في باريس منذ منتصف الستينات، وقد جمعت بين النظرية الماركسية والصورانية الروسية مع *البنيوية و*التحليل النفسي كي تنتج نهجا انتقائيا قادرا على التعامل مع مختلف الفروع، وذلك بغية مقاربة مسائل تتعلق بالذاتية. ميّز هذا النهج كل أعمالها اللاحقة. عملت بداية مع دريدا وآخرين في الجماعة الدولية Tel Quel، وقد كان فحصها النظري للنصوص الأدبية، الإبداع، واكتساب اللغة قد توسع بحيث اشتمل قضايا سياسية وجنسية وفلسفية ولغوية متعلقة. تعلق بعض من أعمالها بالفلسفة *النسوية،

وبعض آخر تعلق بالاستاطيقا، الدراسات الثقافية، والتحليل النفسي.

أي.سي.أي.

Toril Moi (ed.), *The Kristeva Reader* (Oxford, 1986).

* **الكرواتية، الفلسفة.** أقدم عهد للاتصال بين الكرواتيين والفلسفة القرن التاسع، بمكوث الفيلسوف وعالم اللاهوت الألماني جوتشلك في بلاط الدوق الكرواتي تربمير، لكن أول شخصية مهمة هو هرمان الدلماتي (القرن الثاني عشر)، تلميذ ثيري تشاتريس، مترجم إقليدس والرسائل العربية في الفلك، ومؤلف *De Essentiis.*

العصر الذهبي لفلسفة الكرواتية هو عصر النهضة والعهد الباروكي. في ذلك الوقت، فضل العديد من الفلاسفة طرح آرائهم عبر التعليق على أرسطو. هذا ما قام به خصوصا الفلاسفة الأرسطيون من أمثال انتون ميدو (1530–1603)، الذي كان لديه ميول شطر النزعة الاسمية، وجوراج دوربوفونيك (1579–1622) الذي كان أكثر ميلا للنزعة المحافظة. كان فرانجو بيترك (1529–97) ناقدا لأرسطو، وقد ألف تركيبة أفلاطونية محدثة هي *Nova de Universis Philosophia.* من ضمن فلاسفة الأفلاطونية المحدثة نذكر أيضا فردريك جريسوجونو (1472–1538)، نيكولا فيتو جوسيتش (1549–1610)، وميهو مونالدي (1540–92).

قام عالم اللاهوت البروتستانتي والفيلسوف ماتيجا فلاسيك اليريك (1520–97) بإسهام مهم في علم التأويل. من ضمن الأسماء المميزة الأخرى هناك عالما اللاهوت بينيدكت بنكوفتش وجوراج دراجيستش (القرن الخامس عشر). كان دراجيستش نشطا في فلورنسا؛ أشهر أعماله دفاع عن سافونارولا عنوانه *Prophetic Solutions.* في الجانب الأكثر علمية، نجد العالمين واللاهوتيين م.أي. دي دومينسي و ف. فرانستش (القرنين السادس عشر والسابع عشر)، وقد عنيا أيضا بالمنطق ومناهج البحث العلمي.

في بداية القرن السابع عشر، في غمرة الإصلاح المعارض، أسس العديد من المدارس الكنسية (مثل الأكاديمية اليسوعية في زغرب عام 1606 والكوليجيوم الكرواتي في فينا عام 1624) حيث تم تعليم الفلسفة ودراستها.

أشهر علماء الكروات وفلاسفتها هو رودر بسكوفتش (1711–87)، وقد أثرت نظرياته الديناميكية في المكان والمادة في فارادي وماكسويل كما استبقت الفيزياء الحديثة.

خلال القرنين الثامن والتاسع عشر تابع الفلاسفة الكرواتيون بنشاط ويسر التطورات الفلسفية التي حدثت في أوربا. فعلى سبيل المثال قام جي.ب. هورفات (1764–1837) بطرح تعليق نقدي على فلسفة كانت في نهاية القرن الثامن عشر، كما قام سيمون كيوستش عام 1815 بالدفاع عنها. اندريجا دوروتتش (1764–1837)، فضلا عن آخرين، الذي قام بتدريس الفلسفة في روما، كتب عن الأنثروبولجيا الفسفية (*Philosophicum Specimen de Homine*) عام 1795، كما كتب عن تاريخ الفلسفة. فلسفة اللغة نوقشت من قبل اثنين من مقاطعة دالماسيا، ف. بوتيورا (1779–1861) و جي. بوليتش (1816–83). الاستقبال المبكر للمنطق الرياضي (عند بيانو وشرودر) تعين في أعمال الب ناد (1866–1901). أشهر مؤلفي القرن التاسع عشر هو عالم الاستاطيقا فرانجو ماركوفتش (1845–1914). نظريته في علم الجمال هي الرائدة في الفلسفة الكرواتية، رغم أنها محافظة إلى حد ما كما أنها تسرف في الصورية حين ترى من منظور أوربي. عنده، يكمن الجمال في التجانس أو في الوحدة - في - الكثرة، «في المصالحة المتناغمة النهائية التي تقضي على التنافر التاريخي»، ثم في الوضوح، الحيوية، والتمام. أما دجورو أرنولد، أحد تلاميذ ه. لوتز، فقد قام بتطوير نسق ميتافيزيقي من النوع الروحي، استلهمه جزئيا من ليبنتز.

أكثر الفلاسفة أصالة في النصف الأول من القرن العشرين بافاو فوك-بافلوفتش، مؤلف *The Theory Knowledge* (1926)، حيث يجادل ضد إمكان الابستمولوجيا. المعرفة عنده لا تشكل مجالا موحدا، فهي تشتمل على عمليات الإدراك المعرفي، هي محل اختصاص علم النفس، في حين أن نظريات الإدراك المعرفي محل اختصاص الميتافيزيقا. المؤرخون المبرزون للفلسفة هم ألبرت بازالا وفالديمير فيليبوفتش. عقب الحرب العالمية الثانية، كانت جماعة براكسس [العملية] أو مدرسة زغرب في الماركسية (الراحل جاجو بتروفتش ثم ميلان كانجرجا، برانكو بوسنجاك، وآخرون) هي أهم جماعة. الفلسفة التحليلية تمثلها مدرسة زادار - ريجيكا ونيفين سيساردتش، مؤلف كتاب في الفيزيقية.

ن.م.

*الصربية، الفلسفة؛ السلوفينية، الفلسفة.

المصادر الأكثر أساسية هي منشورات قسم تاريخ الفلسفة في معهد التاريخ في جامعة زغرب، خصوصا المراجعة Prilzi za istrazivanje hrvatske filozofs;e

bastine التي بدأت مؤخرا تظهر في نسخ إنجليزية وألمانية. يقوم المعهد أيضا بنشر سلسلة من الدراسات المختصة (كلها كرواتية). ثمة منشور حديث بالإنجليزية والألمانية في عدد خاص عن الفلسفة الكرواتية في مراجعات *Synthesis philosophica* (1993).

* **كروبوتكن، بيتر (1842–1921).** بعد رحيل بوكينين عام 1876، أصبح كروبوتكن أكثر منظري *الفوضوية تأثيرا لعدة عقود. في مرحلة مبكرة من حياته رفض الخلفية الارستقراطية ووضع ثقته كاملة بطريقة جزمية في الخير الأعظم الذي تحتازه الطبيعة البشرية، كما عزا الشواهد التي تشهد على خلاف ذلك إلى التأثير الغادر للسلطة والرأسمالية المستغلة. عنده، كل سلطة خارجية فاسدة بالتعريف، ولذا لم يحاول إطلاقا وصف المبادئ المنظمة لأية حركة أو مجتمع فوضوي، معتقدا أن أمر تشكيل المجتمع الذي تعيش فيه الجماهير المضطهدة وقف عليها. في محاولته ترويج مبادئه الأخلاقية في المجتمع بأسره، وضع الكثير من الخطط العملية لتحسين المجتمعات الزراعية والصناعية. انتقاداته المريرة لقدرة الدولة المروعة على تعطيل وتقويض المجتمعات الطبيعة ظلت تحظى بالإعجاب.

د.مكل.

C. Cahm, *Kropotkin and the Rise of Revolutionary Anarchism* 1872-1886 (Cambridge, 1989).
M. Miller, *Kropotkin* (Chicago, 1976).

* **كروتشه، بنيديتو (1866–1952).** فيلسوف إيطالي تأثر بفيكو، فرانسيسكو دي سانكتس، وهو ناقد أدبي إيطالي ومؤرخ، كما تأثر بالمثالية الألمانية. يعرّف كروتشه الفن بأنه حدس عاطفي، عرض لصور جميلة أو معبر عنها بطريقة جيدة. إنتاج الصور بحد ذاته ليس إنتاجا للفن ضرورة؛ الصور التي تجمع بشكل عشوائي قد تكشف عن ضجر الفنان أو روحه التنافسية، لكنها ليست وحدات مرتبطة متجانسة ما لم تكن «مفعمة» بالعواطف المكثفة. وكذا شأن الأعمال الفنية التي تظل حبيسة أذهان الفنانين الحساسين دون أن تترجم إلى أشكال خارجية. الأعمال الفنية كليات متفردنة: «تولد» القصيدة في هذه الكلمات بعينها وتلك القافية بعينها. «البطولة والتأمل في الموت يوجدان في بيت القصيدة الحرة متعدد المقاطع والمعصوم». العمل الفني تركيب قبلي استاطيقي للصور والانفعالات في الحدس، ولذا فإن كل عمل فني أصيل غير قابل لترجمة، وغير قابل للتصنيف ضمن الأجناس والتصنيفات الفنية. غير أن الأعمال الفنية ليست حقائق فيزيقية، وليست أشياء يقرها الفنانون حول الواقع: *Fraancesca* دانتي محصنة ضد التقريع الأخلاقي، ضد الحريق، وضد التقويم النقدي.

ب.ت.

Benedetti Croce, *Breviario di estetica: quattro lezioni*, 12th edn. (Bari, 1954).

* **كريج، مبرهنة.** نتيجة في المنطق الرياضي استخدمت للدفاع عن إمكانية الاستغناء، من حيث المبدأ، عن الحدود النظرية. هب أن ن نظرية أكسوماتية صورية من النوع العادي (مثال نظرية صورية في الفيزياء)، وأن و جزء مقيد من مفردات ن (قد تقتصر و على الحدود «الملاحظية»). تقر مبرهنة كريج وجود نظرية صورية أكسوماتية ن* حيث (1) مبادئ ن* تشتمل فحسب على حدود في و، و(2) تستلزم ن و ن* جمل و نفسها، أي تشتمل على جمل تم تشكيلها من حدود و.

أي. جب.

ثمة إثبات لهذه المبرهنة في:

W. Craige, 'On Axiomatizability within a System', *Journal of Symbolic Logic* (1953).

* **كريسبوس. (حوالى 280–207 ق.م.).** الرئيس الثالث للمدرسة الرواقية وهو الذي طرح تعاليمها بطريقة صورية. يقال إنه كتب 700 عمل؛ «ما كان لولا هو أن تكون هناك ستويا»، أي ما كان للمدرسة الرواقية أن تقوم لها قائمة. استحدث المنطق القضوي بوصفه نسقا صوريا. أوّل العواطف الجامحة على اعتبار أنها أحكام باطلة، رافضا السماح بالصراع بين الأجزاء العاقلة وغير العاقلة في النفس، كما أوّل خبرة أن يكون المرء ضائعا بين البدائل على اعتبار أنها تذبذب بين الأحكام المتعلقة بما هو الأفضل أسرع من أن يدرك. بالركون إلى الأفكار العلمية التي عاصرها، قام بتطوير تفسير للكائن الإلهي عبر «النفَس» (الروح، (pneuma التي تنفذ في كل الأشياء، كما أسهم في نظرية السببية. كرس كثيرا من الجهد للجدل في كلية العناية الإلهية واتساق المسؤولية مع الجبرية.

ر.و.س.

*الرواقية.

A.A. Long, *Hellenistic Philosophy* (London, 1974).
———,and D.N. Sedley (eds.), *The Hellenistic Philosophers* (Cambridge, 1987).

نصوص وتعليقات.

* **كريسكاس، هاسدي ابن (1340– حوالى 1412).** فيلسوف يهودي ولد في برشلونة. سجن لأنه قام دنس

«خبز القربان المقدس»، وقد أصبح أحد رجال الحاشية الملكية في أراجون واتهمته السلطة الملكية برد الاعتبار لليهود الأسبان عقب الثورة عليهم التي فقد فيها ابنه عام 1391. في كتابه (*Light of the Lord* الذي طبع عام 1410 وأعيد نشره في فيرارا عام 1555) يقوم كريسكاس بنقد *الأرسطية الميمونية، التي بدا أنها تحمي من سوف يصبحون مرتدين: لقد اعتبر ابن ميمون خطأ أن الاعتقاد في الله وصية، في حين أنها مفترضة من قبل كل الوصايا الإلهية. يقوم أيضا بدحض*الكوزمولوجيا الأرسطية، كما يعرضها ابن ميمون، كلية. ليس ثمة تناقض في فكرة المكان الخالي أو الكمية اللامتناهية؛ لكل جسم وزن، وليس لديه نزوع طبيعي إلى أعلى أو أسفل. بالاستشهاد بالرؤية التلمودية التي تقر أن الله يحكم 18000 عالما، يقترح كريسكاس أن العوالم قد تكون لامتناهية، بحيث يوفر كل منها «مركزه» الخاص به لثقل الأجسام الساقطة. رحب اسبينوزا بكثير من آرائه.

ل.إي.ج.

Harry Wolfson, *Crescas' Critique of Aristotle* (first pub. 1929; Cambridge, Mass., 1971).

* **كريسل، جورج (1923–).** عالم منطق نمساوي وكوزموبولتاني. بوصفه رياضيا قام أساسا بدراسة الإثبات والحوسبة. رغم أنه ليس مؤسس مدرسة، فقد كان له تأثير واسع على فلسفة الرياضيات عبر شروحاته العديدة. من المواضيع المتكررة في أعماله «كون معطيات التأسيس تتكون من خبرة رياضية بأعمال الرياضيين»، أن الشعارات التأسيسية (خصوصا الصورانية) عادة ما يتسنى إثبات بطلانها عبر الاهتمام الحريص بالحقائق البينة؛ أن الرياضيات الكلاسيكية والبناءة يستعملان كلا على حدة المناهج المناسبة لوصف أجزاء مختلفة من العالم نفسه (الأشياء الرياضية والشواهد الرياضية على التوالي)؛ أن إثبات المبرهنة قد يمنح معلومات إضافية مهمة لفهم دور المبرهنة؛ وأنه يتوجب على المرء في الرياضيات أن ينمي إحساسا بمتى يتوجب عليه أن يكون مفاجأ.

و.أي.هـ.

*البنائية؛ الصورانية.

Georg Kreisel, 'Mathematical Logic: What has it Done for the Philosophy of Mathematics?',
in R. Schoenman (ed.), *Bertrand Russell: Philosopher of the Century* (London, 1967).

* **الكظرية، الغدة.** نتوء صغير في منتصف الدماغ يعزله ديكارت في نظريته الشهيرة في علاقة العقل بالجسم بوصفه «المكان الأساسي للنفس». حين تستثار الغدة من قبل *الأرواح الحيوانية السابحة عبر الأعصاب والدماغ، تحصل الروح القاطنة في الغدة على نوع بعينه من الإحساس؛ وبالمقابل، حين تريد الروح حركة، تستطيع أن تنقل تعليمات إلى الجسم عبر الغدة (Tratise on Man) (1633). عادة ما يعترض بأن تحديد موضع لمثل هذه النقلات السيكوفيزيقية يكاد لا ينجح في التخلص من صعوبة في رؤية كيف يتسنى لجوهر لا مادي كلية أن يثير ويستجيب للضغط المادي.

جي.كوت.

Virgil Aldrich, "The Pineal Gland Uppdated", *Journal of Phhilosophy* (1970)P repr. In G. Moyal (ed.), *Rene Ddescartes: Critical Assessment* (London, 1991), iv.

* **الكافي، مبدأ السبب.** يقر ليبنتز أن مبدأ السبب الكافي أساسي لكل أنواع الاستدلال العقلي. يقر هذا المبدأ على حد تعبيره أنه يستحيل وجود حقيقة صحيحة أو موجودة أو أية قضية صادقة، دون أن يكون هناك سبب كاف لكونها كذلك وليس خلافا لذلك، رغم أننا لا نستطيع أن نعرف تلك الأسباب في معظم الحالات». باختصار، لا شيء بدون سبب لوجوده، ولكونه ما هو: [*nihil sine ratione* لا تدع شيئا يحدث دون سبب].

كرس شوبنهور أول أعماله الفلسفية لنقاش هذا المبدأ، حيث يحدده بأنه «ما يسوغ لنا البحث في كل مكان عن اللماذا». غير أنه انتقد محقا أسلافه، بمن فيهم ليبنتز، لكونهم أساؤا فهمه، أساسا عبر الخلط بين مفهومي المبرر والسبب، وقد ميز بين أربعة تطبيقات تفسيرية للمبدأ: المادي (في تفسير التغير الطارئ في العالم الطبيعي)، المنطقي (في استنباط حقائق قبلية)، الرياضي (في طرح براهين هندسية)، والأخلاقي (في تفسير الأفعال عبر الدوافع). قد يكون هذا التنصيف غير مرض، غير أن المبدأ نفسه يقر شيئا مقنعا بداهة، كونه يقر أن كل ما يوجد أو يحدث محتم أن يكون قابلا من منظور ما للتفسير.

أي.سي.ج.

G.W. Leibniz, *The Monadology* (1714), sects. 31,32.
A. Schopenhauer, *The Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason* (1813).

* **الكافي، الشرط:** انظر الضروري والكافي، الشرط.

* **التكافؤ.** تتخذ القضية الشرطية الصياغة إذا س ف ص. معكوسها الشرطي يتخذ الشكل إذا ص ف س. التكافؤ س إذا وفقط إذا ص هو وصل الشرط بمعكوسه. يعبر عن التكافؤ وفق ترميز حساب القضايا بأحد الترميزين التاليين: س ≡ ص أو غالباً

غير خجلين بقدر ما كان الكلبيون، فهم لا يعترفون بأية سجية من سجايا التمييزات التقليدية والطواطم التقليدية. لماذا يتوجب ألا نمارس الجنس في المعابد، وألا يقوم المرء بأكل والديه الميتين، ويعتبر أملاك الآخرين ملكا له؟ فالآلهة، مهما يكن من أمر، تملك كل شيء؛ الأصدقاء يتقاسمون كل شيء، والحكماء وحدهم هم أصدقاء الآلهة الحقيقيين: لذا فليمتلك الحكماء ما شاءوا، وإن كان كونهم حكماء سوف يجعلهم يحجمون عن إشباع الرغاب التي يمكن التخلي عنها. ولأنهم لا يشعرون بأي ولاء للآلهة أو لعادات أية دولة، فإنهم يعتبرون أنفسهم «مواطني العالم». الكلبيون يطبقون ذلك أكثر مما يفعل الرواقيون، وهم يحتقرون الأبحاث الكوزمولوجية والمنطقية التي يقوم بها الرواقيون وتطبق في الأكاديمية. ما نحتاج إلى معرفته هو فحسب كيفية العيش هنا والآن، بحيث نقصر رغابنا على ما يمكن إشباعه، وأن نحجم عن اتخاذ موقف مما يحدث في العالم. لهذه العزلة المتناقضة، وبشكل غير متوقع، أصداء في مواعظ طائفة أخرى من المتجولين، الذين نسميهم اليوم بالمبشرين المسيحيين. لا بد أنهم بدوا لمعظم معاصريهم مجرد نوع آخر من الكلبيين. الراهن أن ثمة الكثير من أصداء المحادثة الكلبية في الأناجيل (كما للمرء أن يتوقع إلا من مواطني جاليليو الهيليني). كما لو أن القاعدة الكلبية تنصح بأن يحملوا جرابهم فوق ظهورهم، ويتبعوا هرقل، الذي يسعى وراء درب القيمة الكادحة الوعر عوضا عن السعادة، رغم الخزي الذي يراه الآخرون في ذلك.

تاريخ مصطلح «الكلبية» منذ العهد الهليني مثير. ربما استخف ديوجينس وآخرون من الوضع السياسي والثقافي السائد في عصرهم: الواقع أنه يقال إن ديوجينس قد نفي من سينوب لأنه قام (حرفيا) بتشويه عملة. غير أنهم كانوا رجالات أخلاق متفانين، ولم يكونوا عدميين. لقد كانت «الكلبي» تعني في مرة من المرات «الإنسان الذي يعيش عيشة الكلاب، دون شعور بالخجل، ودون مقر يأوي إليه». الآن، استنادا على حكاية تتحدث عن بحث ديوجينس في ضوء النهار حاملا مصباحه عن رجل «عدل» حقيقة، فإن الكلبيين يستخفون من كل المزاعم الأخلاقية أو الغيرية. جزء من هذا يرجع إلى سمعة الكلبيين السيئة خلال القرون المبكرة بعد الميلاد، وفق وصف كتّاب ساخرين من قبيل لوسيان. لكن التفسير الأساسي إنما يكمن في الافتراض الطبيعي الذي يقر بأن من يستخف بقيمنا لا بد أنه يستخف بكل القيم. لقد اعتبر الكلبيون، مثلما اعتبر المسيحيون الأوائل، مبغضين للبشر لأنهم وعظوا ضد تقسيم الطبقات، الجشع، والعداوة، وأفصحوا عن سوقيتهم عبر كونهم لم يخجلوا كما شعر الآخرون أنهم يتوجب عليهم أن يخجلوا بسبب عوزهم للاحترام.

س.ر.أي.سي.

Diogenes Laertius, *Lives of the Philosophers*, tr. R.D. Hicks, Loeb Classical Library (London, 1925).
Gerald Downing, *Christ and the Cynics* (Sheffeld, 1988).
D.R. Dudley, *A History of Cynicism* (London, 1948).

* **الكليات.** هي ما يفترض أن تشير إليه حدود عامة من قبيل «أحمر»، «طاولة»، «شجرة»، حين تفهم بوصفها كينونات متمايزة عن أية *أشياء فردية يمكن وصفها بتلك الحدود. ولكن لماذا يتوجب علينا افتراض وجود مثل تلك الكينونات، وما الذي يتوجب أن تكون عليها طبيعتها حال وجودها؟ ثمة برهان على وجودها، يرجع إلى أفلاطون، مفاده الحاجة إليها لتفسير لماذا كل الفرديات، ولا شيء سواها، التي يمكن وصفها بأنها حمراء مثلا، يمكن وصفها على ذلك النحو. لا ريب أنه محتم على تلك الأشياء الفردية المتمايزة أن تحتاز على شيء مشترك بينها كي تصنف على أنها مشتابهة ـ وذلك المشترك بين كل الأشياء الحمراء ولا شيء سواها هو الحمرة الكلية. الأشياء الحمراء حمراء بفضل علاقتها بالكلي، وفق «الواقعية» التقليدية. أما بخصوص طبيعة هذه العلاقة وطبيعة الكليات نفسها، ثمة خلاف بين الواقعيين. يقر «الأفلاطونيون» أن الحمرة الكلية تحتاز على وجود لازماني ـ مكاني متمايز عن كل الأشياء الفردية الحمراء، التي لا حاجة في وجودها لوجود الكلي. في المقابل يرى «الأرسطيون» أن الحمرة الكلية لا توجد إلا على نحو غير قابل للفصل عن وجود الأشياء الفردية الحمراء. غير أن رؤية الأفلاطونيين تثير صعوبات فيما يتعلق بعلاقة الأشياء الفردية الحمراء بالحمرة الكلية، في حين أن الرؤية الأرسطية تجعل دلالة كون الكليات «واقعية» مبهمة بعض الشيء. فضلا عن ذلك، فإن البرهان الذي ذكرناه لتونا على وجود الكليات ليس مقنعا تماما. تقر «المفهومانية» أن تصنيفنا للفرديات تحت حدود عامة ناتج عن اهتماماتنا البشرية الانتقائية وليس تفكرا في حقيقة ميتافيزيقية، في حين تقر «*الاسمية» أن تشابهات الفرديات تكفي لتبرير تطبيقنا الحد العام نفسه عليها دون ركون إلى أية كينونة إضافية.

غير أن فشل برهان تقليدي على الواقعية والصعوبات الداخلية التي تعاني منها المواقف الواقعية لا يكفيان لتقويض الرؤية الواقعية. في الآونة الأخيرة

طرحت براهين جديدة على الواقعية تركن إلى الكليات في تفسير القوانين والتعميمات السببية. هكذا يحثنا فلاسفة من أمثال د.م. آرمسترونج على تفسير الضرورة الطبيعية على أنها علاقة بين كليات، وأنه فقط بالركون إلى هذا المفهوم يمكن عقد تمييز بين التعميمات العارضة والتعميمات شبه القانونية. وفق هذه الرؤية، لا ضرورة لافتراض أن كل حد عام يشير إلى كلي حقيقي، باعتبار أن تلك التعميمات المحتاجة وحدها التي قبل قيامها بدور في القوانين العلمية. لذا فإن هذه الرؤية ليست مضطرة لأن تخجل من ملاحظة فتجنشتين أنه توجد حدود عامة مثل «لعبة» يبدو أنه يستحيل عزل أية خاصية مشتركة لكل وفقط كل الحالات الفردية التي تسري عليها.

ثمة سبب آخر يجعل الواقعي في غنى عن الإحجام عن التمييز بخصوص الحدود العامة، مفاده أن مثل هذه الحدود تنتمي إلى عدد من التصنيفات الدلالية المتمايزة، لا تستدعي جميعها معالجة واقعية. من الحدود الثلاثة العامة سالفة الذكر ـ «أحمر»، «طاولة»، «شجرة» ـ الأخيران *تصنيفيات، والأخير فيهما وحده حد لنوع طبيعي. تختلف الحدود التصنيفية عن الحدود العام مثل «أحمر» في كونها لا تحمل فحسب معايير هوية للتطبيق بل أيضا معايير هوية للأشياء الفردية التي تسري عليها. باعتبار أن الفرديات غير قابلة إطلاقا للتفريد إلا نسبة إلى تقسيم تصنيفي مناسب، يمكن أن نجادل بأن الواقعية نسبة إلى الفرديات تتطلب واقعية نسبة على الأقل لبعض الكليات، ألا وهي ما تشير إليه حدود الأنواع الطبيعية الحقيقية.

إي.جي.ل.

*النوعيات؛ الخواص؛ الخواص الفردية.

D.M, Armstrong, *Universals and Scientific Realism* (Cambridge, 1978).

M.J. Loux (ed.), *Universals and Particulars* (New York, 1970).

E.J. Low, *Kinds of Being* (Oxford, 1989).

*** الكليانية.** أية رؤية تقر أن خصائص العناصر الفردية في مركب محددة من قبل علاقات تقوم بينها وبين عناصر أخرى. الكليانية ليست تعليما بقدر ما هي مجموعة من التعاليم. قد يناصر المرء الكليانية بخصوص *المعنى (معنى الجملة يتوقف على علاقاتها بجمل أخرى في اللغة)، دون أن يناصر الكليانية في التبرير (ضمان الاعتقاد يرتهن بعلاقاته بمعتقدات المرء الأخرى). ليس من الضروري أن يناصر الكلياني في التدليل (المزاعم الامبيريقية لا تواجه الخبرة بشكل فردي بل جماعي) الكليانية في *الاعتقاد (محتوى الاعتقاد مثبّت من قبل علاقاته بمعتقدات المرء الأخرى). على ذلك يتوجب أن نسلم بأن الكليانية تنزع شطر إثارة إطار عقلي يعتبر الظواهر الكليانية سائدة.

في هذا القرن، ارتبطت الكليانية خصوصا بالعلوم البيولوجية والاجتماعية، وبمفاهيم في العقل واللغة. يعارض أنصار الكليانية البيولوجية (من أمثال سي. للويد مورجان) أنصار «الآلتية» الذين يرون وجوب تفسير الظواهر البيولوجية في نهاية المطاف عبر خصائص مكوناتها اللاعضوية. في العلوم الاجتماعية، ينكر «الكليانيون المنهجيون» (من أمثال ارنست جلنر) زعم الفردانيين بأن الظواهر الاجتماعية قابلة للرد لخصائص سيكولوجية يختص بها الأفراد. في كل حالة، السؤال هو ما إذا كانت خصائص الكل «المنبثقة» تستطيع التأثير في سلوك مكوناتها الفردية بطرق لا يمكن تفسيرها بالإشارة فحسب إلى خصائص تحتازها تلك المكونات على نحو مستقل من عضويتها في الكل.

يسهل جعل الكليانية تبدو تافهة. كل مجموعة من الأفراد تعرض خصائص تعوزها مكوناتها. قد تشكل مجموعة مكونة من ثلاث من الحصى مثلثان رغم أنه لا واحدة منها مثلث. إذا كان انتباهي مركزا على المثلثات، فإن الكل يختص بخاصية سببية، القدرة على لفت انتباهي، غير قابلة للرد إلى خصائص يختص بها الأفراد المكونين للكل. قد تركز الاستجابة الكليانية الملائمة على حالات فردية، الخاصية الكليانية التي يزعم أن المعنى اللغوي يختص بها، على سبيل المثال. معنى الجملة، فيما يجادل و.ف. كواين ودونالد ديفدسون مثلا، يرتهن بعلاقاته بجمل أخرى في اللغة، ومن ثم فإن فهم الجملة يتضمن فهم لغة ـ إما اللغة التي عبر عن الجملة بها أو اللغة التي يمكن أن تترجم إليها.

في محاولة لتوضيح الكليانية في المعنى، يركن جيري فودر وارنست ليبور إلى «الخصائص التشريحية»، وهي خصائص لا يحتازها الشيء إلا إذا احتازها شيء واحد آخر على الأقل. الخصائص الكليانية «تشريحية جدا»، فهي تكون «بحيث إن احتياز أي شيء عليها يستلزم احتياز أشياء أخرى كثيرة إياها». يتميز هذا التحديد بكونه يدقق في أمر يشتهر بصعوبة التدقيق فيه، لكنه لا يتضح أنه يعبر عما يريده الكليانيون. يتسق مع الكليانية أن توجد لغة ل، تحتاز «على عدد قليل جدا» من الجمل. الأمر الحاسم نسبة إلى الكليانية أن معنى هذه الجمل يتوقف على موضعها في ل.

يشير هذا المثال إلى نتيجة بينة من نتائج الكليانية.

ليس بمقدور أي عنصر من عناصر النسق الكلياني أن يوجد بمعزل عن ذلك النسق. هكذا يستحيل ترجمة أية جملة في ل إلى الإنجليزية، لأنه لا جملة في ل تتعلق مع سائر جمل ل بعلاقات تشبه تلك التي تتعلق بها أية جملة إنجليزية بسائر الجمل الإنجليزية. رغم أنه بمقدور الكلياني أن يركن إلى مبدأ يقصر نطاق المتطلب الكلياني، إلا أنه لا يسهل رؤية كيف يمكن تبرير هذا القصر دون التخلي ضمنيا عن الكليانية. ثمة سؤال آخر يتعلق بما إذا كانت البدائل «الجزيئية» و«الذرية» تعد أكثر مناسبة للكليانية.

جي.هيل.

*المنهجية، الكليانية.

J. Fodor and E. Lepore, *Holism: A Shopper's Guide* (Oxford, 1882).

M. Mandlebaum 'Social Laws', *British Journal for the Philosophy of Science* (1957).

C.L. Morgan, *Emergent Evolution* (London, 1923).

*** الكلية، القضية.** في المنطق التقليدي تسمى القضايا التي تتخذ الصورة «كل ب هو ع» أو «لا ب هو ع» (التي تستلزم «كل ب هو ليس ع») بالقضايا الكلية، وتقابلها الصور الجزئية «بعض ب هو ع» و«بعض ب ليس ع». في *الحساب الحملي، تعتبر القضايا من قبيل «كل إنسان فان» قضايا تتخذ الصورة» بالنسبة لكل س، إذا كانت ص تختص بالخاصية ب فإنها تختص بالخاصية ع»، التي يمكن ترميزها على النحو التالي: (x (BxAx).

سي.و.

P.F. Strawson, *Introduction to Logical Theory* (London, 1952), chs. 5,6.

*** كليفورد، وليام كنجدون (1845–79).** فيلسوف وعالم رياضيات بريطاني توفي صغيرا من داء السل، وكان من أوائل *«الابستمولوجيين التطوريين»، كونه قد حاول التوفيق بين الفلسفة الكانتية في المعرفة القبلية ونظرية التطور الداروينية، حيث جادل بأن ما هو كامن أنطولوجيا يمكن تعلمه فلسفيا. ربما اضطر أسلافنا إلى الخوض في مختلف الهندسات عبر المحاولة والخطأ، في حين نستطيع أن نعرفها غريزيا.

لقد شجعته هذه النتيجة الابستمولوجية على إطلاق العنان لمخيلته، فجادل بأنه بقدر ما هناك من «أجسام»، أشياء ندركها، ثمة «مقذوفات، *أشياء نعرفها دون أن ندركها حسيا. يبدو أن هذه الأخيرة تشتمل على العقول، وكليفورد يخلص إلى الجدل بأن كل الوجود يتضمن في نهاية المطاف عقلا يحقق نفسه ويتجلى للعيان عبر التطور. كانت هذه الرؤية السبينوزية قد استشرفت الكثير من نظريات «التطور الخلاق» التي اشتهرت في بداية القرن العشرين.

م.ر.

*التطورية، الابستمولوجيا.

W.K. Clifford, *The Common Sense of the Exact Sciences* (London, 1885).

A.S. Eddington, The Structure of the Physical World (Cambridge, 1919).

*** الكمالية، النزعة.** رؤية تقر أن تكريس فكرة الامتياز البشري أحد عوامل معايرة جدوّى المجتمع سياسيا واجتماعيا. كثير من أدبيات النقاش الراهن تناسب مقاربة *A Theory of Justice* لجون راولز. يعتبر راولز مفكرين مختلفين باختلاف أرسطو ونيتشه أنصارا لتلك الرؤية. إنكار الكمالية يلزم عن اشتراط راولز عدم احتياز مصممي النظام السياسي والاجتماعي في *الموقف الأصلي على مفهوم *الخير. يتوجب على أي دفاع عن الكمالية أن يشتمل على عنصرين؛ برهان على أن بعض أشكال النشاط البشري تحتاز على قيمة تكون خاصة، وآخر على أن سياسة دعم هذه القيمة الخاصة ملزمة بالقيام بدور في بعض جوانب سلوكنا تجاه بعضنا البعض، بما في ذلك بعض القرارت السياسية. يمكن توظيف كمالية متطرفة في تبرير مواقف اجتماعية نخبوية، غير أن الكمالية المعتدلة قد تقتصر على إقرار وجوب أن تنفق الحكومة قدرا متواضعا من أموال الضرائب في دعم فنون وأنواع من البحث العلمي من المرجح ألا تكون لها تطبيقات عملية.

جي.جي.ك.

ثمة نزعة كمالية معاصرة ممثلة تجدها في:

Hastings Rashdall, *The Theory of Good and Evil* (Oxford, 1907).

*** الكم، إشكاليات فلسفية في ميكانياكا.** تتعلق هذه الإشكاليات بأفضل طريقة لتأويل النظرية، وهي تظل مثارة إلى الآن، كما كانت في مناظرات بوهر ـ أينشتين الشهيرة في الثلاثينيات، عبراستخدام مختلف التجارب «الذهنية» المصممة لنصرة تأويل على آخر. تظل الإشكاليات تحظى بأكبر اهتمام، وقد أثيرت بداية في مقالات أينشتين وشرودنجر الكلاسيكية عام 1935، وهي تتعلق بما إذا كانت ميكانيكا الكم نظرية تامة ـ ما إذا كانت تقول كل يمكن أن يقال بخصوص الواقع المادي ـ وبمسألة القياس [الكمي]، مفارقة *قطة شرودنجر.

تثار كلتا المشكلتين استجابة للمبدأ الأعلى في ميكانيكا الكم، الذي يميز النظرية عن معظم النظريات الميكانيكية النيوتونية. يقر المبدأ أنه إذا حدد لمقدار

مادي م قيمة ثابتة ق1، أثناء كون النسق في الوضع ض1، وعلى نحو مشابه إذا حددت القيمة المتميزة ق2 للوضع ض2 في ذلك النسق، سوف تكون هناك أوضاع للنسق تتحقق بجمع ض1 وض2 لا تكون فيها لـ م قيمة محددة إطلاقا. لترى غرابة الموقف، هب أن م موقفا و س1 هو «الجسيم هنا» في حين أن س2 هو «الجسيم هناك». طريقة جمع ض1 وض2، أو مطابقتهما، تحدد الاحتمالات المناسبة لأن يكتشف أن *مقياس م يفضي إلى س1 أو س2. هذا التطابق في الأوضاع يسري على أنساق تامة؛ ليس بمقدور جسيمين أن يكونا في حالة متذبذبة بين كونهما س1 وكونهما س2، باحتمالات متساوية لاكتشافهما بأي تجميع.

تبدأ إشكالية التمام من الانشغال بأن المطابقة قد لا تؤشر فعلا إلى إخفاق الكميات في الاحتياز على قيم محددة، بل أن ميكانيكا الكم غير قادرة عن إخبارنا بالقيم الحقيقية، ولذا فإنها تلجأ إلى التنبؤ فحسب بالقيم التي يحتمل اكتشافها حال البحث. الراهن أن أينشتين (صحبة زميليه بودلسكي ورزن) قد جادل بأن تنبؤات النظرية الكمية نفسها تجعلنا نعتقد هذا. اعتبر زوجين من الجزيئات المنفصلة بشكل واسع تنبعثان من مصدر في اتجاهين متعاكسين في وضع مفروض يشبه الذي تحدثنا عنه في نهاية الفقرة السابقة. على اعتبار أن هناك فحسب احتمالين ـ أننا سنكتشف أن كليهما يحتاز على القيمة س1 أو كلاهما يحتاز على القيمة س2 ـ وأن احتمالاتهما متساوية، ما أن نقيس القيمة ـ م لاحدهما، أ مثلا، حتى نتمكن من التنبؤ بيقين من قيمة ـ م الخاصة بالثاني (ب) (إذ يتوجب أن تكون ذات القيمة). لا ريب أن كل تنبؤ يطرح مبررا جيدا لعزو قيمة ـ م محددة لـ ب (بصرف النظر عما إذا استبين أنها م1 أو م2). أيضا لا ريب أن قياس أ لا يستطيع أن يسبب إحداث القيمة ب، لأنه يتم في مكان بعيد جدا عن ب، ما يعني أنها لا تستطيع أن تؤثر فيه دون أن تتحرك بسرعة تفوق سرعة الضوء. يلزم عن هذا وجوب أن تكون لـ ب قيمة ـ م محددة باستمرار، رغم أنها بدأت كما لو أنه قد أرتج عليها في متطابقة مع أ.

رغم فتنة هذا البرهان، إلا أنه ليس صحيحا. لقد أثبت بل عام 1964 بطريقة بارعة أنه حتى حين نقبل نتيجته التي تقر عدم تمام النظرية، يظل محتما علينا الركون إلى تأثير أسرع من الضوء كي تفضي إلى تنبؤات نظرية الكم ـ هكذا تبحث مسألة التمام في هذا السياق المشتت للانتباه، لكن هذا يثير إشكاليات أخر، من قبيل ما إذا كانت التأثيرات الأسرع من الضوء المتطلبة تشكل في الواقع تأثيرات سببية، وما إذا كانت النظرية النسبية تسمح بها (حتى على علمنا بأنها غير قابلة لأن تستغل لنقل حركة بسرعة تفوق الضوء). الجدل يستمر محموما.

تتعلق الإشكالية الأساسية الأخرى المثارة من قبل التطابق بالقياس. قد نرضى بعدم تحدد القيم طالما اقتصر على المجالات المجهرية، ولكن ليست هناك طرق أولية في ميكانياكا الكم تحول دون تأثيرها في عالم الأشياء اليومية كبيرة الحجم، مثل الطاولات والكراسي. هبنا استحدثنا جهازا بحيث إن سلسلة من الحوادث تنتهي بموت قطة تنتج عن تحلل ذرة إشعاعية، في حين تبقى القطة بقيد الحياة إذا لم تتحلل ـ وبحيث يكون وجود القطة أداتنا في قياس وضع الذرة. القانون الذي يحكم تطور زمن الأوضاع الكمية يتطلب إذن أنه حين تنتقل الذرة إلى وضع تطابق «تحلل» و«عدم تحلل» تجر وضع القطة معها، وكلاهما ينتهيان في وضع تذبذب بين «تحلل ـ ميت» و«عدم تحلل ـ حي». إننا لا نقصر فحسب عن الحصول على إجابة من قياسنا (الذي نسلم بأنه معكوس هنا) لما إذا كانت الذرة قد تحللت، بل إننا ننتهي إلى القول لأن خصائص الكينونات الضخمة التي نوقرها لا وجود لها.

وبطبيعة الحال لا تثار هنا مسألة ما إذا كانت نظرية الكم تامة. لكن الذين يرون خلاف ذلك شعروا بضرورة حل الإشكالية. البعض يقول إن تطور الكم يتوقف مؤقتا بحيث «يتحلل» أي تطابق غير مرغوب فيه بين أوضاع متمايزة على المستوى الضخم إلى أحد مكوناتها ض1 أو ض2. آخرون يبحثون عن آلية دقيقة لهذا التحلل، لا تعمل إلا حين تكون الأنساق ضخمة إلى حد كاف، وذلك بأن جادلوا بأن الفرق بين الأوضاع المتحللة وغير المتحللة صعب اكتشافه تجريبيا إلى حد أننا نستطيع نسبة إلى كل المقاصد العملية الرضا بالتطابقات التي تتنبأ بها النظرية. إن هذه القائمة لا تستنفد البدائل التي جربت، وليس ثمة بديل تميز بأفضليته حتى الآن.

ثمة إشكاليات أخرى كثيرة، والمشكلتان اللتان ذكرناهما قد لا تكونان الأكثر أهمية. غير أن عرض الإشكاليات الخاصة بمكيانكا الكم النسبية ونظرية مجال الكم (كالمتعلقة بموضع الجسيمات وتماهيا) يتطلب خوضا في الرياضيات يضيق به المقام.

ر.كلي.

*الحتمية العلمية.

D.Z. Albert, *Quantum Mechanics and Experience*

(Cambridge, Mass., 1992).
J.S. Bell, *Speakable and Unspeakable in Quantum Mechanics* (Cambridge, 1987).
J.T. Cushing E. McMullin, *Philosophical Consequences of Quantum Theory* (Notre Dame, Ind., 1989).

c الكم والكيف. منذ القرن الثالث عشر على الأقل حتى الآن، يسمى كون القضية *كلية («كل س هو ص» أو «لا س هو ص») أو *جزئية («بعض س هو ص» أو «بعض س ليس ص») كمها، وكونها موجبة «كل س هو ص» و«بعض س هو ص») أو سالبة («لا س هو ص» و«بعض س ليس ص») يسمى تقليدا كيفها.

سي.و.

*المنطق التقليدي.
I.M. Bochenski, *A History of Formal Logic*, tr. And ed. I. Thomas (Indiana, 1961).

* **المكمم**. رمز منطقي يستخدم تقريبا للقيام بما تقوم به «كل» أو «بعض». أول من استخدم كلمة «مكمم»، التي تنشأ عن معنى المناطقة «*للكمية»، هو بيرس عام 1883، وإن كنا نجد الفكرة عند فريجه في كتابه Begriffsschrift (1879). صحبة *المتغيرات، توفر المكممات ترميزا مناسبا للمكمم الكلي ($\forall$)، الذي يعني «نسبة إلى كل») والجزئي ($\exists$) الذي يعني «نسبة إلى بعض»). يمكن ترميز «البعض محبوبون من قبل الجميع» إما هكذا $\forall x \exists y (Lxy)$ أو هكذا $\exists x \forall y (Lxy)$ على هذا النحو نتنكب الغموض عبر الترميز التكميمي. سمى كواين تأويلين للمكممات، «موضوعاني» واستعاضي» على التوالي. الأول يحدد *شروط صدق $\exists x (Hx)$ هنا تعني «ثقيل») مثلا على اعتبار أن x" ثقيل» مستوفاة من قبل موضوع ما، والثاني على اعتبار أن «بعض الجمل التي تتخذ الشكل x" ثقيل» صادقة.

سي.جي.ف.و.
C.J.F. Williams, *What is Existence*?" (Oxford, 1981), chs. 6-8.

* **الكمونية**. الكمونية، أو القدرة الكامنة، *قدرة ذات مرتبة ثانية يحتازها الشيء أو الشخص، قدرة على اكتساب وتطوير واستعادة قدرة (ذات مرتبة أولى). هكذا يكون لدى الوليد البشري كمونية لتحدث الإنجليزية، بمعنى أن لديه القدرة (المفتقدة عند صغار الشمبانزي مثلا) على اكتساب القدرة على التحدث بالإنجليزية. قد يشترط تحقق مثل هذه الكمونية ـ أي اكتساب القدرة ذات المرتبة الأولى المتعلقة ـ عملية نضج طبيعية وتوفر الظروف البيئية المناسبة.

بمعنى أكثر عمومية، تقابل الكمونية تقليديا بالفعلية، وهذا تمييز يرتبط على نحو حميم في الميتافيزيقا الأرسطية بالتمييز بين المادة والشكل، ويتطابق بدرجة أو أخرى مع التمييز الحديث بين النزوعي والراهن.

إي.جي.ل.

*ميول؛ نزوع.
R. Tuomela (ed.), *Dispositions* (Dordrecht, 1978).

* **الكندي، يعقوب بن اسحق (توفي بعد 870).** يشتهر بكونه أول فيلسوف عربي، وقد قام بدور فعال في نشر الفلسفة اليونانية في الأكاديمية التي تدعمها الدولة في بغداد. أنجز مهمة ترجمة نصوص يونانية استلهم منها أعماله العربية، التي شكلت الفترة التوفيقية التقويمية في الفلسفة الإسلامية. هو أول فيلسوف إسلامي يطرح تفسيرات منظومية لبعض القضايا اللاهوتية التي تم الجدل حولها في عصره، من قبل مسألة الخلق، الخلود، علم الله، والنبوءة. كتابه «في الفلسفة الأولى» أول عمل عربي في الميتافيزيقا التوفيقية. رغم أن بعض المسائل التي قام بتحديدها، مثل الخلق من العدم، قد رفضت لاحقا، إلا أن كثيرا منها، مثل خلود النفس الفردية، التمييز بين المعرفة البشرية والمعرفة الموحى بها، ساعدت في تحديد إشكاليات باقية في الفلسفة الإسلامية.

هـ.ز.
Al-Kindi's Metaphysics, tr. Alfred L. Ivery (Albany, NY, 1974).

* **الكندية، الفلسفة**. شيء من خصائص كندا الوطنية يعكسه جهد فلسفي عمره ثلاثة قرون. من عام 1665 بتعليم راتيو ستودوريوم في جسويت كوليج بالكويبك، تم التوكيد على أعمال أرسطو والقديس توما التي اعتبرت في خدمة أهداف اللاهوت. منذ بداية القرن التاسع عشر، قام البرنامج الفلسفي في كندا الفرنسية بمقاومة إغراءات الإصلاح البروتستنتي والتنوير. في الوقت المناسب، بذلت جهود للتفصيل في فلسفة كاثوليكية إيجابية، إبان ظهورها، أمنت على السلطة البابوية التي انتشرت في فرنسا الكندية حتى ستينيات القرن العشرين. في كندا الإنجليزية، يرجع عهد الفلسفة إلى تأسيس أول جامعات في مريتايمز خلال القرن الثامن عشر. في معظم الأحوال، كانت للجامعات ارتباطات دينية ومن الطبيعي أن يكون هناك انشغال بالأسس الفلسفية للدين. استدعى مناخ كندا القاسي اهتماما جادا بفلسفة الطبيعة، كما استدعت تعدديتها الاجتماعية التحليل الفلسفي للسياسة. منذ منتصف القرن

التاسع عشر حتى بداية القرن العشرين، نشرت أعمال جيدة تتعلق بتلك القضايا.

كانت القدرات الفلسفية الحقيقية مبعثرة في أرجاء البلاد، وليست هناك جامعة ناطقة بالإنجليزية تستطيع أن تزعم أنها شكلت في تلك المرحلة قطب رحى الجهد الفلسفي. رغم أن هذه الحقيقة الديمجرافية لم تتغير إطلاقا، بدأت تورنتو في بداية االعشرينيات تحقق تجانسا استمر نصف قرن تقريبا. في عام 1929 أسس معهد الدراسات الوسيطة (الذي أصبح يسمى فيما بعد the Pontifical Institution) في تلك المدينة، وقد ظل إلى يومنا هذا واحد من المراكز القيادية المتخصصة في هذا الموضوع في العالم. أسهم جورج بريت ومن بعده فولتن ه. اندرسون في جعل قسم الفلسفة في جامعة تورنتو واحدا من افضل أقسام تاريخ الفلسفة.

قامت كندا بإسهامات كبيرة معترف بها دوليا في الدراسات الوسيطة وتاريخ الفلسفة بوجه عام، ولكن في الستينيات كانت «الثورة الهادئة» تمارس نشاطها في الكويبك، وفي كل مكان كان سبوتنك يقوم بأعماله السحرية. شهدت كندا في تلك الفترة توسعا في جامعاتها، على المستوين الكمي والنوعي، لم يسبق له مثيل. في الكويبك أصبحت الفلسفة أكثر دنيوية وتم إنجاز أعمال مهمة في عملية التأسيس الفكري للتغير الاجتماعي الذي تمر به البلاد. بدأ الفلاسفة الناطقون بالإنجليزية بصرف انتباههم عن تاريخ الفلسفة والفحص الاجتماعي للذات شطر برامج بحثية كانت تجرى في أماكن أخرى، خصوصا الفلسفة التحليلية في كيمبردج، الوضعية ونقادها في الولايات المتحدة أساسا، فلسفة اكسفورد اللغوية، والوجودية في فرنسا وألمانيا.

ضمت جامعة وسترن اوناترو فريقا معترفا به دوليا من فلاسفة العلم، وتم الشروع في نشر سلسلة من الدراسات التخصصية. أصدرت الجمعية الفلسفية الكندية The Canadian Philosophical Association مجلتها الرسمية *Dialogue* عام 1961، وبعد ذلك بعشر سنوات صدرت *The Canadian Journal of Philosophy* كما صدرت *Russell: The Journal of Bertrand Russell Archives*. في الوقت نفسه، تم تأسيس The Society of Exact Philosophy. أما *Laval theologique et philosophique* و *Philosophiques* فقد أسسا عامي 1945 و 1974 على التوالي.

بعد التحولات التي طرأت في الستينيات يمكن أن يقال إن الفلسفة الكندية فقدت خصائصها المميزة. لقد أصبح الفلاسفة الكنديون معنيين بإشكاليات تخصصية، ويطبقون المناهج للقيام بذلك، لا سبيل لتعريفها قوميا. على ذلك، ثمة استثناءات. تجاوز تأثير كتابي جورج جرانت (1965) *Lament for a Nation* و *Technology and Empire* ا نطاق الجامعات وأسهم في بعث القومية الكندية الثقافية في الستينات والسبعينيات. عقب ذلك هناك كتاب ستانلي فرنش *Philosophers Look at Canadian Confederation* (1979) الذي شغل البلاد بشكل متكرر.

يتميز تاريخ كندا الاقتصادي والثقافي بأنه فقد عددا كبيرا من أقدر أفراده. بان فان فراسن في برنستون، بول وباتريشيا تشرشلاند في جامعة كاليفورنيا بسينت ياجو، هيوج لابلا في تمبل، باري سترود في بركلي، وديفد جوثير في جامعة لندن؛ ج. أي. كوهن أستاذ تشايشل في آل سول، اكسفورد، و.ه. نيوتن سمث عضو إدارة في جامعة باليليو، اكسفورد، وآدم مورتن أستاذ في جامعة برستول.

أحيانا يكون الشتات عكسيا؛ أيان هاكنج يعمل في جامعة تورنتو، حيث عاد إلى وطنه بعد أن عمل في اكسفورد وستانفورد. أيضا عاد تشارلز تيلور إلى مكجيل وجامعة نوترديم بعد أن كان أستاذ تشيشل في آل سول. تورنتو استعادت كالفن نورمور من برنستون، ومكجيل ستورز مكيل من بتسبرج. يمكن أن نقول ثانية إنه بالمقدور أن نجد خاصية كندية في تاريخ تطورها الفلسفي.

جي.وو.

*الأمريكية، الفلسفة؛ الأسترالية، الفلسفة.

Dialogue (1986). Vol. 25.

مكرس أساسا لفلسفة كندا.

'Philosophy', in James H. Marsh (ed.), *The Canadian Encyclopedia* (Edmonton,1988).

Entries by J.T. Stevenson, Y. Lamond, E.A. Trott, T. Mathien, G. Lafrance,R.E. Butts,
F. Duchesneau, R. Nadeau, L. Armour, and K. Sullivan.

*** الكهف، قياس مماثلة.** في *Republic* يعرض أفلاطون الجهلة فلسفيا في صورة سجناء مكبلين منذ الولادة في كهف تحت الأرض، بحيث لا يستطيعون رؤية شيء سوى ظلال تتحرك يعتبرونها كل الواقع. العالم خارج الكهف يمثل *المثل، وهروب السجناء من الكهف يصور عملية التنوير الفلسفي.

سي.سي.و.ت.

*الظاهر والواقع.

J. Annas, *An Introduction to Plaro's Republic* (Oxford, 1981), ch. 10.

* **كواليا** .(qualia) الكيفية الذاتية الخاصة بالخبرة الواعية (جمع المفرد اللاتيني .(quuale من أمثلتها الكيفية التي يستطعم بها السكر، ويرى بها اللون البرتقالي، وتشم بها رائحة القهوة، تسمع بها همهمة القطة، ويحس بها ارتطام أصابع الرجل. تفسير هذه الجوانب من الأوضاع الذهنية من أكبر الصعوبات التي تواجه الحلول المادية لإشكالية العقل ـ الجسم، إذ يبدو من المستحيل تحليل الخاصية الذاتية لهذه الظواهر، التي لا يمكن فهمها إلا من وجهة نظر أنماط بعينها من الوجود الواعي؛ بسبل مادية موضوعية يمكن استيعابها من قبل أي فرد عاقل وعلى نحو مستقل عن ملكاته الحسية.

ت.ن.

*الذاتية؛ الوعي، قابليته للرد.

T. Nagel, "What Is It Likke to Be a Bat?", *Philosophical* Rewview (1974).

* **كواين، ويلارد فان أورمان (1908–).** ربما يكون أهم فيلسوف أمريكي منذ الحرب، أمضى حياته المهنية في هارفارد. شكلت أعماله الغزيرة تطور الفلسفة الراهنة، خصوصا المنطق وفلسفة اللغة والابتسمولوجيا والميتافيزيقا. بعد أن أنهى الدكتوراه، زار حلقة فينا، وتأثر برادولف كراناب. رغم أنه ناقد لتعاليم *الوضعية المنطقية الأساسية، ظل مخلصا لروحها، حيث شاركها التزامها *بالإمبيريقية واعتقادها أنه يتوجب على الفلسفة أن تمارس بوصفها جزءا من العلم.

تدافع المقالات التي تضمنها كتابه *From a Logical Point of View* (1953) عن رؤى في اللغة والأنطولجيا وتتحدى افتراضت العقيدة السائدة. بعد عام 1960، وبصدور كتابه *Word and Object*، أكد نزعته *الطبائعية التي تقر وجوب ممارسة الفلسفة بوصفها جزءا من العلم(1990) *Pursuit of Truth* . صياغة واضحة موجزة لموقفه الفلسفي.

يقر معظم الامبيريقيين المعاصرين أن معاني القضايا اليومية والعلمية تحدد الخبرات التي تشكل شاهدا لها أو عليها. ثمة حقائق *تحليلية (تصدق بفضل معانيها) ترصد الارتباطات بالخبرة وترشدنا في تشكيل آرائنا(1953) "Two Dogmas of Empiricism" . ينكر هذا التصور. تحسب الخبرة شاهدا على مجموع عقائدنا أو ضدها بطريقة كلية، وقليل هو القدر المنظومي الذي يمكن أن يقال عن معاني الجمل الفردية. لذا يتوجب التخلي عن التمييز بين التحليلي والتركيبي وعن فكرة أن الرياضيات والمنطق يتنزلان منزلتين مختلفتين جذريا عن منزلة العلم الطبيعي: «يمكن لأي إقرار أن يعد صادقا بالرغم مما قد يحدث، إذا أحدثنا تعديلات متطرفة إلى حد كاف في مواضع أخرى من النسق». بمقدورنا حتى التمسك بمعتقد عادي يتعلق بمحيطنا في وجه الخبرة المضادة «بدعوى الهلوسة أو بتعديل إقرارات بعينها من النوع الذي يسمى بالقوانين المنطقية» (ص43،).

في *Word and Object* يفضي إنكاره إمكان وجود ما يقال على نحو منظومي عن معاني الجمل الفردية إلى أشهر تعاليمه: *لا تحددية الترجمة. إننا نقوم «بترجمة متطرفة» حين نحاول ترجمة لغة لم يكن نعرفها معتمدين فحسب على معلومات تتعلق بشواهد يعتبرها ناطقوها الأصليون متعلقة بصدق منطوقاتهم أو بطلانها. يجادل كواين بأنه بمقدور أدلة معجمية كثيرة بديلة أن تناسب الشواهد، إذ لا حقيقة في الأمر تعد صحيحة. ليست هناك حقائق موضوعية حول هوية الألفاظ والجمل التي تحتاز على *المعاني نفسها.

من ضمن نتائج هذه الرؤى في المعنى ارتيابية معمقة في إمكان *منطق المقاميات، ومذهب النسبية الأنطولوجية. أنطولوجيا النظرية هي مدى الأشياء التي يتوجب وجودها إذا كانت النظرية صادقة. يرى كواين أننا نستطيع إقرار أنطولوجيا النظرية فقط نسبة إلى أدلة معجمية ولغة تشكل خلفية. ليست هناك حقيقة غير نسبية في أمر ماهية أنطولوجيا النظرية أو حتى أنطولوجيا أية نظرية.

*الفيزيقانية هي ما يحبذها ذوقه الأنطولوجي: الحقائق المادية هي كل الحقائق، وكل تغير في العالم يتضمن تغيرات مادية. هذا يساعد في دعم الطبائعية الفلسفية. الدراسة الفلسفية للمعرفة مثلا فرع من العلم الطبيعي، يركن إلى علم النفس في تفسير كيف تسبب المثيرات الحسية معتقدات علمية. ثمة جدل أثير حول زعم الابستمولوجيا المطبعنة بأن حاجاتنا الفلسفية يمكن أن تلبى بمثل هذه الدراسة، حيث اعترض البعض بأنها تغير الموضوع بالفشل في مواجهة *الارتيابية مباشرة، أو بالتركيز على كيفية قيامنا بتشكيل معتقداتنا عوضا عن التركيز على مسائل معيارية تتعلق بالكيفية التي يتوجب تقويمها وفقها.

سي.جي.هـ.

*السياقي، التعريف.

W.V. Quine, *From a Logical Point of View* (Cambridge, Mass., 1953).
———, *Word and Object* (Cambridge, Mass., 160).
———, Pursuit of Truth (Cambridge, Mass., 1990).

* **كوبرنيكس، نيكولس (1473–1543).** عالم فلك بولندي قام بتثوير *الكوزمولوجيا عبر تحويل مركز

الكون من الأرض إلى الشمس. مثل كل العلماء، اعتقد كوبرنيكس في وجوب أن تتفق النظرية مع الحقائق وأن تنطبق مع أفكار مميزة بعينها - *البساطة مثال جيد على هذه الأفكار. المثال عنده هو الحركة الدائرية المنتظمة. الأنساق التي تقر مركزية الأرض لا تتسق مع الحقائق الملحوظة، بل تتسق مع حقائق غير مؤسسة على حركة دائرية منتظمة. لذا جادل كوبرنيكس في صالح النسق الذي يقر مركزية الشمس لأنه يستوفي ذينك الشرطين. تبين هذه الواقعة أن تطورات العلم قد تكون ثورية دون أن تكون صحيحة (تصور كوبرنيكس لعالم دائري مركزه الشمس لم يكن دقيقا بشكل خاص)، كما توفر شاهدا على فلسفة للعلم تعزو إلى العلم مكونا «فلسفيا» كبيرا - وهو أيضا عامل مصلح مفيد للتصورات الامبيريقية الخالصة في العلم.

أي.بل.

Robert S. Westman (ed.), *The Copernican Achievement* (Berkeley, Calif., 1975).

*** كوتاربسكي، تاديوز (1886–1981).** فيلسوف ومنطقي بولندي، صاحب ابستمولوجيا اسمية متطرفة. درس في دارمستادت ولفوف، ودرّس اللغات الكلاسيكية في المدارس الثانوية، كما عمل أستاذا في جامعات وارسو، لودز، ثم في وارسو مرة أخرى. شغل رئاسة الأكاديمية البولندية للعلم من عام 1057 حتى عام 1962.

قام بنشر كتب تدريسية رائجة، *Elements of the Theory of Knowledge, Formal Logic and Methodology of Science* (عام 1929 بالبولندية)، وعدد من الأعمال في الأخلاق مستقلة عن المقدمات الدينية والسياسية وقوانين الطبيعة *Meditations on Worthy Life* (عام 1966 بالبولندية)، مختلف الدرسات التاريخية، ودرسات في علوم التطبيق، أو النظرية العامة في العمل الفعال *Treatise on Efficient Work* (عام 1955 بالبولندية). موقفه الميتفيزيقي وفق وصفه هو الشيئية، نوع *من المادية دون مادة. إنه يستلزم أن الاستخدام المناسب للفعل «يكون» يقتصر على الأشياء المفردة وأن كل القضايا التي تحتاز على معنى (حتى المتعلقة بمواضيع رياضية، الأعمال الأدبية، والأفعال المعرفية، الخ.) يمكن من حيث المبدأ أن تترجم إلى لغة شيئية. إن لم تكن قابلة لمثل هذه الترجمة، فلا معنى لها. اعتبر قبل الحرب العالمية الثانية وبعدها سلطة أخلاقية في بولندا، اشترك في النضال دفاعا عن التسامح ضد الاكليريكية وضد - السامية.

أي.ك.

H. Skolimowski, *Polish Analytical Philosophy* (London, 1976).

*** كوتيرات، لويس (1868–1914).** فيلسوف وعالم منطق فرنسي، عني أساسا بمفهوم اللامتناهي، وقد تأثر على وجه الخصوص بليبنتز. يجادل في عمله الأساسي *L'Infinie mathematique* (1896) ضد التيار السائد في عصره مدافعا عن تعليم يقر وجوب لامتناه فعلي لا مجرد لامتناه ممكن. كان ليبنتز كرّس نفسه للمسائل الرياضية والفلسفية المتعلقة باللامتناهي، وقد نتج عن اهتمام كوتيرات بأعمال ليبنتز أن حرر عددا من أعمال ليبنتز لم يكن سبق آنذاك نشرها. كان ليبنتز مهتما دائما بإمكان لغة عالمية، وقد كرّس كوتيرات، في شاهد آخر على كونه مدينا لليبنتز، الكثير من حياته القصيرة لتطوير مثل هذه اللغة. الصحيفة الشهرية *Progreso* التي قام بتأسيسها كتبت بهذه اللغة (Ido). غير أن التاريخ اللاحق لهذه اللغة يقترح أن هذه اللغة، أو على الأقل دعاتها، تعوزها الموارد التي تمكنها من تحمل عداء لوبي لغة السبرانتو.

أي. برو.

*اللامتناهي.

Andre Laland, 'L'Euvre de Louis Couturat', *Revue de metaphysique* (1914).

*** كوجيتو ارجو سم** (Cogito ergo sum). ربما لم يحظ قول فلسفي باحتفاء مماثل لذلك الذي حظي به قول ديكارت «أنا أ فكر، إذن أنا موجود»، الذي يشكل موضع بدء نسقه المعرفي. في كتابه *Discourse on the Method* (1637)، يلحظ ديكارت أن القضية *je pense, donc je suis* [أنا أفكر، إذن أنا موجود] واثقة ويقينية إلى حد يحول دون قدرة أكثر افتراضات الارتيابية تهورا على زعزعتها». هذا القول، في صيغته اللاتينية الأكثر شهرة، يرد أيضا في *Principles of Philosophy* (1644). في *Meditations* (1641)، ليس ثمة ذكر لهذه العبارة المبدئية، لكن ديكارت يجادل بقوله «أنا أكون، أنا موجود أمر يقيني في كل مرة تحضر أمام الذهن أو يتصورها العقل». في وقت لاحق يلحظ ديكارت إدراك المتأمل اليقيني لوجوده «اعتبر بينا بذاته عبر حدس بسيط يقوم به العقل». ثمة استباق جزئي لكوجيتو ديكارت تجده عند أوغسطين، De Civitate Dei, 11.26.

جي.كوت.

*اليقين؛ الشك؛ الشكية.

P. Markie, 'The Cogito and its Importance', in J. Cottingham (ed.), *The Cambridge Companion to*

Descartes (Cambridge, 1992).

*** كورن، اليجاندرو (1860–1936).** فيلسوف من أمريكا اللاتينية ولد في سان فيسينت، بالأرجنتين. قراءته لكانت وشوبنهور جعلته ينأى عن *الوضعية، الفلسفة المهيمنة في أمريكا اللاتينية في نهاية القرن التاسع عشر. غير أنه أقر مثل الوضعيين أنه يتوجب أن تؤسس المعرفة على الخبرة. على ذلك فقد أنكر رد الفلسفة إلى علم الحقائق الامبيريقية، كونها معنية أساسا بالقيم. في كتابه *La liberated creadora* (1920-2)، اقترح مفهوما إبداعيا في *الحرية يقر أن غاية الفعل البشري هي التغلب على قوانين الضرورة التي تحكم العالم الموضوعي. الحافز الإبداعي، كما يتجلى في التحكم في الذات والانتصار على الطبيعة، يمكّن الذات من تحقيق ذلك. في كتاب *Axiologia* (1930)، أهم أعماله، يحدد مذهبا ذاتانيا، حيث تفهم القيم منسبة إلى التقويم البشري.

إي.م.

جي.ج.

Soloman Lipp, *Three Argentine Thinkers* (New York, 1969).

*** الكورية، الفلسفة.** الموضوع المهيمن في الفلسفة الكورية هو الدمجية الأيرينية [السلمية]، كما يتضح في طريقة الريح في العصف .(poong-ryu-do) هذا هو قوام الفلسفة الكورية. عصف الريح ليس مرئيا لكنه ينتشر في كل الأرجاء. إنه أيضا نوسان الإنسان، طريقة مستمرة في الاتصال بالطبيعة ورفاقه من البشر، بحيث تثبت «متصلة استاطيقية لا تفاضلية» (حسب تعبير ف.س.سي. مورثروب) أو العدمية .(mu)

poong-ryu-do هي طريقة التغلب على الاغتراب، ودعم التكاتف مع الرفاق البشر، وعون على تحقيق تجانس الأقطاب. حين طرحت *الكونفوشية، البوذية، *الطاوية، وسائر التيارات الفكرية «الأجنبية» في كوريا، قامت *poong-ryu-do* بتوحيدها وتركيبها. سوف أوضح الأمر بمثالين جديرين بالذكر.

تبنى الناسك ونهيو (617–86) .*poong-ryu-do* إذا كانت البوذية قد نشأت في الهند وترعرعت في الصين في شكل ماهيينا، فقد انقسمت إلى طوائف مختلفة حين وصلت كوريا. لقد نجح ونهيو في دمج تلك الطوائف عبر إحداث التجانس بين العقائد :*(hwajaeng)* تماما كما أنه محتم على كل الأنهار أن تصب في البحر، فإن كل الطوائف محتم أن تعود إلى عقل بوذا. عند ونهيو، بلوغ النرفانا هو بلوغ جسم - عقل - قلب واحد مع الإنسانية.

المفارق أنه يرى أنه أن تكون بوذيا هو ألا تكون بوذيا. لقد ناصر كليانية كوزمولوجية شاملة عبر استيعاب ليس فقط عناصر من البوذية بل أيضا الكونفوشية والطاوية. لقد جسد اتحاد المذاهب الثلاثة *(shilnaepohamsamkyo)* والسبيل إلى الإدهاش الغامض *(hyunmyochido)*، وكافح من أجل التغلب على مثنويات الوجود واللاوجود، الحق والباطل، المقدس والدنيوي. عنده، العدم *(mu)* يعني التكامل، الدمج، التجانس، والخلاص من الدوجما. إن عدمه نموذج أصلي لمفهوم زن البوذي في السلب المطلق والعدمية.

تتضح فكرة التجانس، الدمج، والتركيب أيضا عند *الكونفوشية المحدثة الكورية. حين تم تناول الميتافيزيقي (i) والفيزيقي (ki) من قبل الفيلسوف الصيني تشو هسي (1130–1200)، اتخذ موقفا ثنائيا وقال إن البدايات الأربع (المواساة، الحياء، الاحترام، والفطنة) والفضائل الأربع (الإنسانية، الصوابية، الاحتشام، والحكمة) تصدر عن i وأن العواطف السبع (السرور، الغضب، الحزن، الخوف، الحب، الكره، والرغبة) تصدر عن .ki قام الفيلسوف الكوري هودام (سوه جيوندك، 1489–1546) بدمج i و ki وتحدث عن تجانس أعظم .*(taehwa)*

في مناظرة الأربع - السبع مع كي ديوسنج، انفصل تويجي (يي هوانج 1501–70)، في حين ظل ثنائيا، عن تشو هسي عبر مناصرة الإشراق المتبادل بين i و :ki مع الأربع *ki* تتبع *i* حين تصبح *i* فيضا، ومع السبع، حين تصبح *ki* فيضا، *i* «تمتطي» *ki*. رغم أن اولجوك (يي آي، 1536–84) كان ينتقد فكرة تويجي القائلة بأن *ki* تتبع *i* بوصفه ثنائيا، فقد تبنى فكرته بأن *i* «تمتطي» *ki. ki* وحدها هي الفيض في حين تحرك *i* فيضها؛ إن *i* و *ki* «ليسا شيئين وليسا شيئا واحدا»، كما يتضح من «الدمج المدهش» *(myohap)*. عند يولجك، تلتحم الطبيعة الأصلية i والطبيعة الفيزيقية k في طبيعة بشرية واحدة. يشكل تيوجي ويولجك، الذين تتوجت أفكارهما في دمجية ارينية، الطور المتوج لكونفوشية المحدثة في شرق آسيا عبر عرض براعة ديالكتيكية في تفصيل مفهومي i و ki، اللذين تركا دون توضيح في الكونفوشية الصينية.

أيضا طور تيوجي مفهوم الكونوفوشية المحدثة الخاص بموطد العزم (*kyung*) الذي كان تجليا لإنسية خالية من اللبس، كما يستبان من رفضه التام «المرسوم السماء» *(chunmyung)*، الذي ظل يستحوذ على الصينين، حتى تشو هسي. أن *kyung* تيوجي تركيب

للمعنى الكوري البدائي للجهد - الأعظم - - المصحوب بالتفاني - الجاد *(chisung)* مع الفكرة الكونوفوشية القائلة بالإمساك عن العقل *(jikyung)*؛ لقد دافع عن الجهد الذاتي في خلق حياة تحتاز على معنى. وعلى وجه الخصوص، فإن مفهومه في توطيد العزم ظل يؤثر على الكونفوشيين المحدثين اليابانيين في عصر توكوجاوا.

شارك كل كونفوشي كوري محدث انشغال تيوجي بتوطيد العزم، الذي شكل توكيدا جديدا على التطبيق في تطور الكونفوشية الكورية المحدثة: أفضل طريقة لدمج الميتافيزيقي بالفيزيقي هي الفعل لا التأمل، بصرف النظر عن مدى أهمية النظرية. ذلك هو مفاد دمج يولجوك للصدق *(sung)* مع توطيد العزم. في هذا الجانب، انفصلت الكونفوشية الكورية المحدثة عن مدرسة تشنج - تشو التي تنتمي إلى الكونوفوشية الصينية المحدثة، والتي كانت تسرف في التأمل.

لا غرو أن فكر يولجوك قد ازدهر في التعليم العملي *(shilhak)* في كوريا القرن التاسع عشر، كونه أكثر اهتماما بالقضايا الاجتماعية منه بالتأمل العاطل، وقد مهد هذا التعليم الطريق لعصف الريح في محاولة تحقيق مركب النظرية والتطبيق. أيضا ساعد التعلم العملي في خلق مناخ مفتوح يتقبل التعليم الغربي *(suhak)*.

ك.س.ل.

*البوذية، الفلسفة.

W.T. de Bary and J.K. Haboush (eds.), *The Rise of New Confucianism in Korea* (New York, 1985).

International Cultural Foundation (ed.), *Korean Thought* (Seoul, 1982).

*** الكوزموجونيا.** تصور في أصل *خلق العالم. قد يكون التصور أسطوريا وقد يكون تشبيهيا [يخلع صفات الإنسان على الطبيعة]، كما في الفكر الإغريقي المبكر وفكر الشرق الأدنى. قد يكون لاهوتيا، كما في الموروث اليهودي - المسيحي، وقد يكون علميا، مثال نظرية الانفجار العظيم. في الحالة الأخيرة، تحاول التفسيرات العلمية، عبر استخدام وسائل من قبيل معجلات ذات جسيمات شديدة السرعة، تكرار المراحل الابتدائية التي مر بها الكون بغية فهم كيف حدث تطوره.

م.ب.

G.S. Krick, S.E. Raven, and M. Schofield, *The Presocratic Philosophers*, 2nd edn. (Cambridge, 1983), ch. 1.

ثمة مراجعة هنا لكوزموجونيا العهد الذي يسبق سقراط.

*** الكوزمولوجي، البرهان.** نوع من البراهين الإيمانية يركن إلى حقائق عارضة عامة، من قبيل وجود الأشياء المسببة. يتوجب أن يكون هناك تفسير كاف لتلك الحقائق العارضة. كل منها قد تفسر عبر حقيقة عارضة أخرى، لكن هذه السلسلة من التفسير متناهية ضرورة. يتوجب أن تنتهي (أو أن تبدأ) بشيء لا يحتاج وجود إلى أي تفسير، أي الله.

أول ثلاثة براهين من براهين توما الأكويني الخمسة عبارة عن صيغ متنوعة من البرهان الكوزمولوجي. أكثر العناصر مدعاة للإرباك هو الزعم باستحالة أن تكون سلسلة بعينها من العلل، الخ.، سلسلة لامتناهية. الراهن أن توما نفسه يبدو أنه يرى أنه لا سبيل لاستبعاد سلسلة من العلل المتناهية لا بدء لها وفق أية أسس فلسفية. أيضا للمرء أن يأمل في الحصول على المزيد من التوضيح لفكرة الكائن الذي لا يحتاج وجوده إلى أي تفسير.

ج.أي.م.

St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, ed. Thomas Gilby et al. (London, 1964).

Alvin Plantinga, *The Cosmological Argument* (Princeton, NJ, 1975).

*** الكوزمولوجيا.** تقليديا تعد الكوزمولوجيا فرعا من الميتافيزيقا يتناول جوانب الكون بوصفه وحدة بأسرها، رغم أن هذا المصطلح قد يكون أيضا مرادفا للفلسفة التأملية بأوسع معانيها. ولكن منذ مجيء نظرية النسبية العامة التي قال بها أينشتين، أصبح المصطلح يشير حصرا تقريبا إلى المحاولات التي يبذلها علماء الفيزياء لفهم البنية *الزماكنية الكبرى للكون وفق تلك النظرية. وعوضا عن تقليص الجدل، نفخت أعمالهم الروح ثانية في مناظرات قديمة العهد حول خلق وتفرد الكون.

اعتقد نيوتن أن المكان والزمان مفارقين وثابتين، حيث يمتثل المكان ضرورة لبدهيات هندسة أرسطو. غير أن النسبية العامة تخلت عن مفاهيم الطول والديمومة الزمنية التي ترتهن بالملاحظ في صالح الزمكان، وهي تربط هندستها بتوزيع المادة في الكون عبر معادلات أينشتين المجالية. على اعتبار أن إدخال توزيعات للمادة مختلفة في تلك المعادلات يفضي إلى هندسات زماكنية مختلفة، فأي هندسة تصف عالمنا بطريقة أفضل من غيرها؟

كان أينشتين هو أول من اقترح إجابة عن هذا السؤال. لقد افترض، كما افترض نيوتن، أن الكون ساكن ويشتمل على توزيع منتظم أساسا للمادة، وهكذا

حصل على حل لمعادلاته خلصت إلى كون شاسع، كروي مكانيا، ولامتناه زمانيا.

يوضح هذا كيف يمكن التخلي عن الهندسة التقليدية. لو عشنا فعلا على سطح كرة، لناظرت الخطوط المستقيمة التي تحدد أقصر مسافة بين نقطتين، دوائر رسمت على السطح تتطابق مراكزها مع مركز الكرة (فكر في خط الاستواء أو أي من خطوط طول الأرض). هذا يعني أن الخطوط المستقيمة تتقاطع دوما (مثال ذلك أن خطوط الطول تتقاطع في القطب الشمالي) وأن المثلثات المرسومة على مثل هذه الخطوط تحتاز على زوايا يفوق مجموعها 180 درجة (مثال ذلك، اعتبر المثلث ذا الزاويتين القائمتين المشكل من خطي طول وخط الاستواء). وبالطبع، إذا كانا في الجزء الذي نعيش فيه من العالم مقيدين في مساحة صغيرة على سطح كرة كوزمولوجية ما، فإن تلك الانحرافات عن هندسة أقليدس لن تستبان في الخبرة اليومية.

لضمان سكون كونه الكروي، توجب على أينشتين أن يحدث بعض التعديلات على معادلاته. منذ عهد نيوتن، عُرف جيدا أن الكون الساكن في مرحلته الابتدائية سوف يدمر بسبب وزنه؛ لذا أضيف حد آخر - ما يسمى بالثابت الكوزمولوجي - إلى المعادلة لتأخذ في اعتبارها هذا الأثر. لم تكن خطوة طبيعية، ما اقترح إمكان ألا يكون الكون ساكنا أصلا. ربما يتوجب أخذ تنبؤات معادلات المجال (دون الثابت الكوزمولوجي) وفق قيمتها الظاهرة.

هذا ما قام به فريدمان أولا، ثم روبرستون ووكر، حيث أثبت فريدمان أنه إذا كان الكون، كما تقترح الشواهد الملاحظية، يبدو متماثلا تقريبا في كل الاتجاهات من أي منظور، فإنه يتوجب أن يكون في حالة تمدد أو انكماش. في الوقت نفسه تقريبا، وباستخدام النهج نفسه (ظاهرة دوبلر) الذي نستطيع أن نعرف به ما إذا كانت سيارة الإسعاف قادمة نحونا أو تتحرك بعيدا عنا، أي عبر طبقة صوت صفارة الإنذار التي تطلقها، تحقق هبل من أن المجرات البعيدة تبتعد عن الأرض. يمكن أن نعتبر ملاحظة هبل اقتراحا مفاده أن نقطة الكون البؤرية قريبة من الأرض، ما يعني أن الكون ليس متماثلا من جميع المنظورات. ولكن إذا كان موضع الأرض شبيه بنقطة في كرة تتمدد بشكل منتظم (مثل بالون في حالة انتفاخ)، سوف يكون بمقدور المرء في أي موضع آخر في الكون أن يلحظ التمدد نفسه.

الواقع أن هناك ثلاثة سيناريوهات نسبية عامة تتسق مع ملاحظة هبل. يقر السيناريو الأول المتطرف أن الكون بدأ في عملية التمدد ببطء شديد بحيث إن القوى الجاذبية سوف تقوم في المستقبل بالسيطرة وتجعله ينهار على نفسه. يقر السيناريو الثاني المتطرف أن الكون في عملية تمدد سريعة بحيث لن يتسنى لقوى الجاذبية أن تكبح جماحه، وسوف يستمر في التمدد إلى الأبد. وأخيرا، ثمة تصور وسط: بدأ الكون بتمدد يكفي لتنكبه الدمار النهائي. لم يتم بعد استبعاد أي من تلك السيناريوهات (رغم أنه من المثير أن الحل الأخير يبدو المنافس الأفضل). لكنها كلها تتطلب أن الكون بدأ «بإنفجار عظيم» مكثف حدث عقب تفرد ابتدائي، أي نقطة تنهار فيها القوانين الفيزيائية.

كل هذا إنما بعث ثانية الجدل القديم حول ما إذا كان الكون احتاج إلى خالق وما إذا كان خصائصه المتفردة آية على تصميم.

لتجنب الحاجة إلى تدخل إلهي في الانفجار العظيم، عدل بعض علماء الفيزياء النسبية العامة بحيث تنتج نموذج «حالة مستقرة» للكون. في هذا النموذج، وجد الكون منذ الأزل، ويتم باستمرار خلق مادة جديدة لملأ الفراغ الذي تتركه المجرات المتمددة خلفها، بحيث يضمن أن تظل كثافة المادة في الكون بوجه عام ثابتة. غير أن هناك أسبابا امبيريقية لرفض هذا النموذج - ليس أقلها اكتشاف بنزيا وولسون أن الأرض تستقبل إشعاعات موجية قصيرة مكثفة من جميع الاتجاهات بسبب الانفجار العظيم. أيضا، أثبت بنروس أنه في ظروف غاية في المعقولية ذات حد أدني (مثال افتراض أن المادة جاذبة)، يتعين علينا أن نتوقع وجود تفرد انفجار عظيم في أي نموذج كلاسيكي نسبي للكون. من جهة أخرى، اكتشف هوكنج وهاتل مؤخرا نموذج ميكانيك - كمي لزمكان متمدد لا يبدا بتفرد، ومن ثم لم يعد ثمة موضع طبيعي يمكن لخالق التدخل منه.

كدليل على وجود تصميم، يشير البعض إلى أشياء من قبيل أن تجنب الكون الانهيار على نفسه في المراحل المبكرة من الانفجار العظيم، ومع ذلك الحول دون تمدده بسرعة تعوق تشكل المجرات، يستوجب أن يكون معدل التمدد في الحالات الابتدائية مضبوطا بدقة ضمن جزء واحد في 10^{55}. آخرون استجابوا بتوكيد أن العديد من الأكوان المنفصلة سببيا توجد بالفعل، كل منها تمدد في مرحلة ابتدائية بمعدلات مختلفة (مثال، كل منها قد يكون دورة مختلفة في سلسلة لامتناهية من الانفجارات والتدميرات العظيمة والتدميرات). في هذا

العدد الكبير من الأكوان، لا غرو أن نجد أنفسنا في واحد من أقلها ملاءمة للعيش.

ر.كلي.

*الكوزمولوجيا والاعتقاد الديني.

A. Grunbaum, 'The Pseudo-Problem of Creation in Physical Cosmology', *Philosophy of Science* (1989).

S. Hawking, *A Brief History of Time: From the Big Bang to Black Holes* (London, 1988).

J. Leslie, *Universes* (London, 1989).

*** الكوزمولوجيا والاعتقاد الديني.** من الأساسي للعقيدة المسيحية الاعتقاد في أن *الله يوجد بطريقة كونية متعالية، بصرف النظر عن مدى تجليه في العالم. لقد خلق الله العالم وهو يستمر في إهابته واقعيته؛ لو لم يقم بذلك، لاعترى العالم الفناء. ليست هناك عناصر أساسية أو قوى تشارك الله هيمنته وسيطرته على الكون.

الصعوبات الميتافيزيقية التي تواجه هذا البعد الكوزمولوجي جعلت بعض الكتاب الدينيين يتخلون عنه؛ يمكن اعتبار الخطاب المسيحي مجرد خطاب أخلاقي (أو وجودي) في أساسه. لغة الخلق والأمر والحكم الإلهي تفهم بوصفها حكاية رمزية أو أسطورة، تهب حيوية خيالية وتحث على أسلوب حياة تتركز حول حب الجار والمسؤولية الأخلاقية. غير أن هذه الرؤية ليست توضيحا للعقيدة المسيحية، بل نسخة متطرفة.

لكل من هذين النوعين من التوجهات الدينية أشياعه في وسط فلاسفة الدين المعاصرين. ثمة من يثق في إعادة تشكيل البرهان *الكوزمولوجي والبرهان الغائي على وجود إله متعال؛ آخرون قاموا بتطوير مفاهيم في الدين بوصفه «طريقة» أو تحكما في الانتباه، الخيال، والإرادة ذات غايات أخلاقية واستاطيقية جديرة بالعناية.

ر.و.هـ.

*الكوزمولوجيا؛ الدين، تاريخ فلسفة؛ الدين، إشكاليات فلسفة.

Richard M. Gale, *On the Nature and Existence of God* (Cambridge, 1991).

German Grisez, *Beyond the New Theism* (Notre Dame, Ind., 1975).

John Polkinghorne, *Science and Creation* (London, 1988).

*** كولردج، صموئيل تيلور (1772–1834).** شاعر ومجادل وليس فيلسوفا محترفا. على ذلك، كان لديه غرام بالفلسفة. حين كان شابا صغيرا، اعتقد في *مثالية بركلي، ثم اعتنق فلسفة كانت، شلنج وفخته. اعتبر «حكيما» وقد أثر بشكل معمق في فكر ودين وأدب وسياسة القرن التاسع عشر. تركزت أعماله الأساسية على اللغة، التي اعتبرها أداة متطورة، مرنة، وشخصية لتشكيل عالم معقول. تشتمل مذكراته على تبصرات معمقة في طبيعة الإدراك الحسي ووظائف المخيلة. تمييزه بين الخيال والوهم (*Biographia Litraria*, 1817, ch. 4) هو أشهر إسهاماته في نظرية *المخيلة، لكنه كان أكثر عناية بالأسلوب منه بفلسفة العقل. يصعب تميز رؤاه المبكرة في هذا الموضوع عن رؤى وردزورث. في مرحلة لاحقة كان مسؤولا إلى حد كبير عن تقديم الفلسفة الألمانية للحياة الأكاديمية الإنجليزية.

م.ورن.

John Stuart Mill, *Mill on Bentham and Colridge*, intro. to F.R. Leavis (London, 1971).

*** كولنجوود، روبن جورج (1889–1934).** كان أستاذ وينفليت للفلسفة الميتافيزيقة في اكسفورد في الفترة من عام 1935 إلى 1941، كما كان عالم آثار ومؤرخا لبريطانيا الرومانية. *الخيال هو موضع انشغاله الرئيسي، خصوصا كما يمارسه المؤرخون، الذين يؤولون المعطيات التاريخية لإعادة تشكيل أفكار الناس في الماضي، وكما يمارس من قبل الفنانين المبدعين. ارتأى أن *الفن، في مقابل مجرد التسلية، يشكل «أشياء متخيلة» يمكن أن يتقاسمها الفنان مع الناس كما يتم تقاسم الأفكار معهم. حين نشاهد لوحة أو نستمع إلى سمفونية، يتوجب علينا، مثل ما يفعل المؤرخون، أن نعيد تشكيل فكرة الفنان المبدعة. تأثيره على ممارسة التاريخ كان شديدا. في الاستاطيقا، تسري نظريته التي تتسم ببعض التشدد تماما على *الموسيقا. كان هو نفسه موسيقيا لا يستهان به.

م.و.

*التاريخ، إشكاليات فلسفة؛ تاريخ، تاريخ فلسفة.

ثمة بيبلوجرافيا تشمتمل على تعقيبات مفصلة نشرت في:

David Pole, Aesthetics, Form and Emotion (London, 1983).

أعمال كولنجوود الأساسية هي:

The Idea of History (mainly 1936); *The Principles of Art* (1938); *An Essay on Metaphysics* (1940).

*** كولنز، انتوني (1676–1729).** تعلم في اتون وكيمبردج، وكان صديقا حميما للوك، الذي يبدو أنه اعتبره وريثه الفكري. ترجع أهميته الفلسفية إلى نظريته المادية في العقل، التي أكمل تطويرها في كتابه *Answer to Clark* (1708)، وكتابه الذي حظي أكثر من غيره

بـالاحـتـفـاء *Philosophical Inquiry* (1717)، وهـو عـمـل يؤلف بين حتمية هوبز الميتافيزيقية وحتمية لوك الروحية. ربـمـا يـكـون كـتـابـه (1713) *Discourse of Free Thinking*، الذي يدافع عن حرية التعبير، هو أشهر أعماله. غالبا ما يعد موقفه ربوبيا؛ على ذلك، ثمة شواهد خارجية وداخلية تشير إلى أنه كان ملحدا يتكتم إلحاده. وفق ما يقر بركلي، يزعم كولنز أن لديه إثباتا على عدم وجود الله، كما أن كثيرا من أحكامه المنشورة تلمح أو تستلزم الإلحاد. يصفه ت.ه. هكسلي بأنه «جولايث الفكر الحر»، غير أنه يمكن أن يعد أيضا أشهر فلاسفة بريطانيا في الفترة الفاصلة بين لوك وبركلي، وقد ركن إلى هوبز، اسبينوزا، وبيل، وإن عول كثيرا على الجانب اللاعقلاني والمادي في فكر لوك.

د.بير.

*الربوبية.

D. Berman, *A History of Atheism in Britain* (London, 1988).

J. O'Higgins, *Anthony Collins: The Man and his Works* (The Hague, 1970).

* **كوليتو، لوسيو (1924–).** أستاذ الفلسفة في جامعة لاسبينزا في روما، اشتهر بكونه المنظّر الماركسي الإيطالي الأول في جيله، رغم أنه تخلى عن الماركسية في السبعينيات. كان تلميذا لجلفانو ديلا فولب. يرجع تميزه في السياق الإيطالي إلى رفضه المدرسة الماركسية الهيجلية التي ارتبطت بجاميسي. عوّل على كانت في الدفاع عن نوع من الواقعية الترانسدنتالية يؤكد على استقلالية واقع العالم المادي عن معرفة الذات العارفة بوصفه شرطا لعلم امبيريقي سليم قابل للفحص الجمعي. أوّل المشروع الماركسي على أنه صياغة لقوانين علمية قابلة للتحقق الامبيريقي خاصة بالتطور الاقتصادي، وهذه محاولة تعد مركزية في كتاب «رأس المال». لقد أفضى به هذا المبدأ إلى توكيد الحاجة لدراسة *الرأسمالية دراسة امبيريقية بغية إعادة صياغة تحليل ماركس نفسه دون الحيدة عن نهجه.

ر.ب.ب.

*الماركسية.

Richard Bellamy, *Modern Italian Social Theory* (Cambridge, 1987), ch. 8.

* **كونوي، آن فنش (1631–79).** أعجب ليبنتز كثيرا بأعمالها كما أعجب بها صد يقها هنري مور الذي تـراسـل مـعـهـا مـرارا. فـي *The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy* (وهو مخطوط يشكل جزءا من نوتة نشرت عقب وفاتها عام 1690، وقد ضاعت الآن، وربما تكون قد كتبت في سبعينات القرن السابع عشر)، تجادل بوجوب أن ينتج إبداع الله الضروري عالما لامتناهيا في كل جوانبه: لامتناهيا في المكان والزمان (الماضي والحاضر)، ولامتناهيا في عدد المخلوقات وأنواعها، حيث «يحتوي كل مخلوق على لامتناهية من المخلوقات». في هذا العالم الوفير، «قد يصبح كل جسد روحا، وكل روح جسدا». فضلا عن ذلك، «كل المخلوقات... متحدة لا انفصام بينها»، ومن ثم قد «قد يؤثر بعضها على بعضها رغم وجود مسافات شاسعة بينها». قبيل وفاتها أصبحت كونوي عضوا في الطائفة الكواركية.

جي.جي.م.

*المرأة في الفلسفة.

Ann Finch Conway, *The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy*, ed. Peter Lopston (The Hague, 1982).

* **الكوميديا.** حوادث، مواقف، تبصرات، سرديات - واقعية أو خيالية - تثير مشاعر الارتياح والبهجة، غالبا عبر عرض ما هو مناف للعقل وعبثي غير لائق بشكل أحمق في الحياة البشرية .

يعرض الكوميدي، بوصفه مصلحا أخلاقيا واجتماعيا، التفاوت بين المهن الرفيعة والمهن الوضيعة؛ إنه يروم شحذ المعرفة الذاتية والنقد الذاتي، فحص ضبابية الخيال والواقع، يساوي بين الاثنين عبر عرض بشرية مشتركة بينهما أبعد ما تكون عن العصمة عن الزلل.

بطرق مختلفة، اعتدت نظريات الكوميديا بشكل مركزي بأفضلية مشاهد الضعف والهواجس، أو توفير ارتياح مؤقت من القوانين القابضة، أو البهجة أو تبين غير المتجانس. اللغة نفسها مجال مفضل عند الكوميدي - في أبيات الهراء، الأحاجي والتلاعب اللفظي.

غالبا ما تكون الكوميديا في الفلسفة فضحا للاعقلانية، أو عرضا لنظرية على أنها تسرف في الطموح يعوزها الأساس. على ذلك يتوجب على الفلسفة التقليصية أن تحرص على تنكب الخطأ المعاكس - التقليل من حجم موضعها عبر الإمعان في الردية.

ر.و.هـ.

H. Bergson, *Le Rire (Paris, 1900); tr. as Laughter* (L0ndon, 1911).

D.H. Monro, *Argument of Laughter* (Cambridge, 1951).

R. Scruton, *The Aesthetic Understanding* (Manchester, 1983), ch. 12.

* **كومينسكي (كومينيوس)، جان آموس (1592–**

1670). فيلسوف ومعلم تشيكي. أسقف وعالم لاهوت **يونيتا فراترم** (مورافيان برثرن)، نفي في العهد المعارض للإصلاح. وجد ملاذا في أنحاء مختلفة من أوربا، منها لندن، حيث كتب كتابه المشوب بمسحة صوفية Via Luci (1641). رسالته الفلسفية الأساسية *De Rerum Humanarum Emendatione Consultatio Catholica* مؤسسة على مخطط الموروث الأفلاطوني المحدث الخاص بالإشراق بعد أن عدل خصيصا وأثري بفكرة إنسية تتعلق باستعادة البشر التناغم الإلهي الكلي عبر إصلاح كلي *(panorthosia)* وتعليم كلي *(pampaedia)*. وفق هذا، تروم فلسفته إصلاحا شاملا لأصول علوم التدريس وفق روح الواقعية التعليمية الحديثة. عوضا عن التغليب المدرسي للفظ على المعنى، ركنت فلسفته إلى التعليم البياني، معتبرة المدرسة مسرحية *(schola ludus)* وورشة عمل للإنسانية *(officina humanitatis)*. أفضت المبادئ نفسها إلى فلسفته في اللاعنف، السلام، والدعوة إلى ترابط الطوائف المسيحية. نصيحته تحض على 'Omnia sponte fluant, absit violentia rebus'.»

م.ب.

ف.س.

J. Patocka, *Jan Amos Komensky: Gesammelte Schriften zur Comenius-forschung* (Bochum, 1981).

* **«يكون» و«ينبغي»**. الفلسفة الأخلاقية ملزمة بطرح تصور في كيف نستطيع أن ننتقل من «يكون» إلى «ينبغي»، إذا كنا نستطيع ذلك أصلا، من وصف كيف تكون الأشياء في الواقع، إلى التعبير عن اهتمام ملح إما بتغييرها أو احترامها بحيث يحتفظ بها على حالها. إذا بالغنا في تقدير الهوة الفاصلة بين يكون - ينبغي، سوف تعزل القيمة كلية من العالم حيث تصبح مسألة قرار فحسب. غير أن التفكر الأخلاقي لا يستطيع أن يعمل في فراغ واقعي. أن تقلل من شأن الهوة هو أن تقترح، بطريقة ليست أقل منافاة للعقل، أننا نستطيع أن نستقرأ ينبغي من يكون.

يتوجب على التصور المناسب أن يبدأ من كون فكرتي ينبغي ويكون متداخلتين. قد نفهم أن الموقف يتطلب القيام بفعل: وبالعكس، يؤثر التأمل في القيم والإلزامات بطريقة فعالة في فهمنا للطبيعة البشرية وإمكاناتها.

الصياغة الكلاسيكية لمسألة «يكون - ينبغي» هي صياغة ديفيد هيوم في *A Treatise of Human Nature* (III. i.1).

ر.و.هـ.

*الحقيقة - القيمة، تمييز.

W.D. Hudson (ed.), *The Is / Ought Question* (London, 1969).

* **الكينونة**. «الكينونة» مصطلح مركزي في الأنطولوجيا، يشير وفق إحدى دلالاته إلى مجموع الواقع - كل ما هو كائن - ويشير وفق دلالة أخرى إلى خاصية *الوجود المراوغة، التي تميز *الأشياء الواقعية عن الأشياء المتخيلة. بيد أن وجود مثل هذه الخاصية يشكل موضع جدل، فغالبا ما يقال إن «يكون» ليست محمولا من الرتبة الأولى، ما يعني أنها لا تعبر عن خاصية تختص بها الأشياء، كما هو حال أفعال من قبيل «يلمع» ، و«يسقط». عند فريجه ورسل، «يكون» محمول من الرتبة الثانية، فهي تعبر عن خاصية تختص بها الخواص. على هكذا نحو، «الله يكون» لا تتخذ الشكل المنطقي ذاته الذي تتخذه «الشعرى اليمانية تلمع»، التي تحمل خاصية على شيء متفرد. عوضا عن ذلك، فإنها تتكافأ مع «الألوهية متعينة»، حيث تقر أن خاصية الكينونة تتحقق في شيء واحد على الأقل، أو أن هناك شيء واحد على الأقل يحتاز على تلك الخاصية. عند فريجه ورسل، وفق موروث يرجع إلى كانت، برهان أنسلم الأنطولوجي على كينونة الله يُبطله إخفاقه في فهم هذا الأمر.

قالة كواين الشهيرة «أن تكون هو أن تكون قيمة متغير» تركن إلى مذهب فريجه - رسل في الكينونة، وهي تستلزم أن الكينونات التي تلتزم النظرية بكينونتها تتعين على وجه الضبط في تلك التي يرتهن تأويل الجمل المكممة في النظرية بالإشارة إليها. بيد أن هذا يفترض على نحو مثير للجدل تأويلا «شيئيا» عوضا عن التأويل «الاستعاضي» للمكممات. وفق هذا التأويل الأخير، «ثمة شيء واحد على الأقل يختص بالخاصية س» لا تصدق إلا حال وجود جملة صادقة ما تتخذ الصياغة «أ يختص بالخاصية س»، حيث «أ» حد مفرد. على هذا النحو، إذا اعتبرنا «بيجاسوس يتماهى مع بيجاسوس» جملة صادقة رغم عدم كينونة بيجاسوس، يتوجب أن نعتبر الجملة «ثمة شيء واحد على الأقل يتماهى مع بيجاسوس» صادقة أيضا، ولذا فإن هذا المذهب ينكر ضرورة قالة كواين.

فكرة أن الكينونات المتخيلة من قبيل بيجاسوس تحتاز على بعض الواقعية رغم عدم كينونتها بالمعنى الكامل فكرة مغرية، وهي تعزى غالبا إلى ماينونج. بيد أن مذهب ديفد لويس الأحدث عهدا في الواقعية المقامية يستلزم أن بيجاسوس وسائر الأشياء الممكنة غير

الواقعية تحتاز على كينونة بالمعنى الكامل، وهي لا تختلف عن الأشياء الواقعية إلا في كونها تقطن *عوالم ممكنة أخرى. يتطلب هذا المذهب التمييز بدقة بين الكينونة والواقعية، بحيث تعتبر الواقعية مفهوما إشاريا وثيق الصلة بمفهوم الوجود هنا الآن. وفق رؤية لويس، واقعية بيجاسوس في العوالم التي يكون فيها لا تقل عن واقعية يوليوس قيصر في عالمنا، والأشياء التي تكون في أي عالم واقعية نسبة إلى قاطنيه بالطريقة التي تكون بها كل لحظات الزمن حاضرة أو «آنية» نسبة إلى من يختبرها. غير أنه بالمقدور اتهام هذه الرؤية بأنها تضخم الكينونة، حين تفهم بوصفها مجموع الواقع.

ربما تتعين أكبر إشكالية ميتافيزيقية تتعلق بالكينونة في الإجابة عن السؤال لماذا يتعين أن يكون شيء عوضا عن العدم. بمقدور علماء الفيزياء أن يخبرونا لماذا تكون المادة، حيث يركنون إلى شروط توفرت قبيل الانفجار العظيم، وقد يتمكنون حتى من تفسير وجود المادة والطاقة كما يقترح علماء الكوزمولوجيا المحدثون. غير أنه من البيّن أن السؤال الميتافيزيقي يتجاوز مثل هذه الاعتبارات الامبيريقية. تقر إحدى الإجابات أن السؤال مناف للعقل، كونه يفترض خطأ احتياز فكرة العدم المطلق على معنى بوصفه بديلا حقيقيا لكينونة بشيء ما على أقل تقدير. وفق هذه ا لرؤية، نخلط بين عارضية الأشياء الكائنة بعارضية حقيقة كينونة أي شيء. على ذلك، رغم أنه قد يستحيل تخيل عالم لا يكون فيه أي شيء، فإن فكرة عالم خال تماما لا تبدو متسقة.

إي.جي.ل.

D. Lewis, *On the Plurality of Worlds* (Oxford, 1986).
W.V. Quine, 'On What There Is', in *From a Logical Point of View* (Cambridge,
Mass., 1953).
C.J.F. Williams, *What is Existence?* (Oxford, 1981).

* **«الكينونة» فعل.** أعلن رسل أنه «لمن المخزي للجنس البشري» أنه استخدم الكلمة نفسها في مثل هذه السياقات المختلفة التالية:

"John is bad", "Three is a robin in the lawn", A dolphin is a mammal". "The square of three is nine".

تسمى هذه الاستخدامات لفعل «الكينونة» على التوالي: رابطي، وجودي، ضم فئوي، وتماه. أقر أرسطو أيضا أن المكافئ اليوناني «للكينونة» يستخدم بأكثر من طريقة (*Metaphysics* v.7)، رغم أن قائمته للاستخدامات المختلفة مخالفة لقائمة رسل. اختلف الفلاسفة الوسيطيون في هذا الخصوص، حيث أقر الأكويني متأسيا بأرسطو أن الكينونة «أنطولوجية»، بمعنى أنها تحتاز على معاني مختلفة لكنها مرتبطة، في حين أصر آخرون، من أمثال دينيس سكوتس، على وحدة معنى «الكينونة». يمكن أن نجادل بأنه بالمقدور رد كل هذه المعاني إلى اثنين، الرابطي والوجودي. بالمعنى الوجودي، يبدو أن "be" [فعل «الكينونة»] تقوم بعمل يشبه الذي تقوم به "some" [«بعض»]: "There are blue buttercups" إنما تعني أن "Some buttercups are blue". بالمعنى الرابطي، يبدو أنها تقتصر على الوظيفة السنتاكتية الخاصة بتحويل تعبير غير فعلي إلى ما يكافئ فعلا: "is a smoker" [«مدخن»] بديل لـ "smokes" [«يدخن»]. يبدو أنه لا علاقة بين هذين الاستخدامين، ومن المغري أن نعتبر الفعل كما هو مستخدم بهاتين الطريقتين مشتركا، أي يحتاز على معنيين غير متسقين. غير أن تعددية المعاني هذه ظاهرة تحدث في كل اللغات (انظر John M.W. Verhaar (ed.), *The Verb* "Be" *and its Synonyms* (Dordrecht, 1967-))، ومن ثم يصعب اعتبارها حدثا عارضا. ثمة محاولة لتفسيرها تجدها في

C.J.F. Williams, *What is Existence?* (Oxford, 1981), chpters 1, 12.

سي.جي.ف.و.

*الكينونة؛ الوجود.

* **كونت، اسيدور اوجست ماري فرانسواكسافير (1798–1857).** مؤسس *الوضعية الفرنسي، تأثر كثيرا *بالمتفلسفين [فلاسفة التنوير الفرنسيين]، كما تأثر بالقديس سيمون، الذي عمل معه سكريترا لعدة سنين. في الوقت نفسه، رغم أنه أنكر العقائد الدينية في مرحلة مبكرة، فإنه أبدى احتراما لكاثوليكية مخالفا لأولئك المفكرين المبكرين. حياته البائسة بشكل مروع، التي كان شقاؤها من صنع يديه، انتهت حين حاول تأسيس دينه غير المؤله، مكتملا بقائمة قديسيه العلمانيين وطقوسه الدنيوية.

أفصح عن إسهامه الأساسي في الفكر ـ جزئيا فلسفي، وجزئيا تاريخي، وجزئيا اجتماعي ـ في قانونه في الطبيعة ثلاثية الأجزاء الخاصة بالتطور المجتمعي البشري. يبدو أنه محتم على المجتمعات أن تمر عبر مراحل الوجود اللاهوتية، الميتافيزيقية، والوضعية. ورغم أنه ليس بالضرورة أن يكون الحدث اللاحق أفضل من سابقه ـ يرفض كونت بحدة الإصلاح البروتستنتي، إلى حد إنكار الاعتراف بإسهاماته في العلم ـ فإن الأثر العام للتغير عبر المراحل أثر تقدمي.

إذا نظرنا وفق ذلك إلى تاريخ الغرب ـ تعاطف

كونت مع غير الأوربيين لا يزيد بحال عن تعاطف أي من معاصريه ـ سوف نرى نهضة ثلاثية الأجزاء. في المرحلة اللاهوتية (مرحلة العصور الوسطى) ثمة اعتقاد في الله والقوى الروحية. لم يكن ذلك خطأ ـ الراهن أن كونت يعتبره شرطا ضروريا للنمو ـ بقدر ما كان عوزا للنضج. في المرحلة الميتافيزيقية (الثورة العلمية) ننتقل إلى معتقدات في قوى غير مرئية وما شابهها. وأخير نأتي إلى المرحلة الوضعية (التي يبجلها كومت ويعتبر نفسه مسهما في إيجادها)، ننتقل إلى شكل من الفهم اكثر صفاء، حيث يقتصر التفسير على التعبير عن ارتباطات بين الظواهر قابلة للتحقق والقياس.

يجادل كونت بأن الحركة التقدمية *للمجتمع تنعكس في كل حقب العلم، حيث نجد أيضا تقدما عبر ثلاث مراحل. كان كونت معاديا للردية، بقدر ما يفترض أن يكون لكل فرع من العلم مناهجه الخاصة ـ وهذا يشتمل على «علم الاجتماع»، ما يبرر وجود كونت نفسه. بيد أن هناك ما هو أكثر من هذا. يبدو أن هناك ترتيبا للعلم ككل، ويتوجب أن تبدأ أشكال العلم العليا في ممارسة نشاطها قبل أن تبدأ الأشكال الأقل مرتبة. هذا ما يجعلنا نجد، حين نعتبر العلوم وفق ترتيبها ـ الرياضيات، الفلك، الفيزياء، الكيمياء، البيولوجيا، والاجتماع ـ أن العلمين الأولين وحدهما اللذين تسنى لهما تحقيق منزلة وضعية محضة، وأن التفكير اللاهوتي والميتافيزيقي يظل حاضرا بقوة في سائر العلوم.

يسهل أن نسخر من رجل يؤسس دينا يعتبر فرديك العظيم وآدم سمث من بين قديسيه الأساسيين. غير أنه يتوجب علينا ألا نقلل من تأثير كونت على أفراد من أمثال جون ستيورت مل، أو على مجالات دراسية من قبيل التربية، بزعمه أنه يتوجب على الفرد، كما يتوجب على الجماعة، أن يتعلم وفق نموذج مثبّت لا مناص منه. أيضا يتوجب ألا نغفل حقيقة أن ثمة سلسلة يمكن التعرف على حلقاتها تبدأ من كونت وتضم مختلف أنواع وضعيي هذا القرن. في الوقت الراهن، بسبب تأثير البنيوية، لم تعد فلسفات العلم الوضعية رائجة؛ ولكن بالنسبة إلى الذين ينزعون نحو فلسفة دورية في التاريخ عوضا عن فلسفة ذات اتجاه تقدمي مباشر، يظل بالإمكان أن يهيمن أوجست كونت وفلسفته مرة ثانية.

م.ر.

A. Comt, *The Positive Philosophy of August Comt* (London, 1853).

H. Gouhier, *La Jeuness d'Augute Comt et la formation du positivisme* (Paris, 1931).

F. Manuel, *The Prophets of Paris* (Cambridge, Mass., 1962).

*** كونتن، انتوني (1925–).** فيلسوف بريطاني استقر في أكسفورد، عضو مجلس اللوردات، وقد كتب في الفلسفة السياسية وعلم الأخلاق والميتافيزيقا، وفلسفة العقل، كما كتب عن تنويعة من الشخصيات التاريخية. أطول أعماله هو رسالته *The Nature of Things* التي تجعل من *الجوهر المفهوم المركزي. بتقصي مسائل متعلقة بهذا المفهوم، طور آراءه في ثلاثة أجزاء في مجموعة واسعة المدى من الإشكاليات الفلسفية التقليدية. في الأول ناقش إشكاليات الهوية، الفردانية، علاقة المادة بالامتداد، الهوية الشخصية والنفس. في الثاني المواضيع الأساسية هي المعرفة، الارتيابية، ومفهوم الإدراك الحي. أما في الثالث فيتناول مفهوم الجوهر، التمييز بين النظرية والملاحظة، ثنائية العقل ـ الجسم، والحقيقة والقيمة. المذهب العام الذي يدافع عنه نوع من المادية.

هـ.و.ن.

*الفلسفة؛ الإنجليزية، الفلسفة؛ الفلسفي، البحث؛ الفلسفة، جدوى واستخدام.

Anthony Quinton, *The Nature of Things* (London, 1973).

*** كونديلاك، اتين بونوت دي (1715–80).** فيلسوف فرنسي حاول صياغة ابستمولوجيا محكمة توظف قاعدة نظرية لجدول الأعمال التنويري الذي أعده *متفلسفو القرن الثامن عشر. لقد ولف بين عناصر في نظرية لوك «الحسية» في المعرفة والنهج العلمي الذي استخدمه نيوتن، فضلا عن قليل من الشك الديكارتي المتطرف، بحيث انتهى إلى نوع من الأصولية الامبيريقية كانت مفيدة إلى حد كبير نسبة إلى أهداف ومقاصد مفكري *التنوير الأكثر عمومية، رغم أنها كانت إشكالية على نحو معمق وغير ثابتة منذ البدء. كرس اهتماما خاصا للمسائل المتعلقة بأصول اللغة وطبيعتها، كما عمل على تعزيز الوعي المجايل بأهمية استخدام اللغة بوصفها أداة علمية. بدأ كونديلاك مشروع تشكيل علم الأفكار، «أيديولوجيا» على حد تعبير من تأثر به.

ب.ف.جي.

Isabel F. Knight, *The Geometric Spirit: The Abbe de Condillac and the French Enlightenment* (New Haven, Conn., 1968).

*** كونستانت دي ربيك، هنري بنجامين (1767–1830).** رغم أنه ولد في سويسرا، فقد قام بدور قيادي في السياسة وتطوير الأيديولوجية الليبرالية في فرنسا. لقد

نشأت *ليبراليته عن نقد أفكار رفيقه روسو التي توهجت بسبب تطبيقها من قبل اليعقوبيين خلال الثورة الفرنسية. بالركون إلى محاجات *التنوير الإسكتلندي، التي تعرف عليها إبان إقامته القصيرة في جامعة أدنبره، زعم كونستانت أن حلول المجتمع التجاري غيّر بشكل متطرف من خصائص *التحرر ما أوجب قيام الآليات السياسية بضمانه. ضمن المجتمعات الحديثة، في المقابل، كان التحرر فرديا في طابعه. لقد قوض تقسيم العمل كل مفاهيم الخير المشترك أو *الإرادة العامة.لا سبيل لتعزيز الرفاهة العامة إلا عبر حماية قدرة الأفراد على السعي وراء غاياتهم الخاصة وتراكم الملكية عبر التعاقد والتبادل بينهم في *السوق. لا يتعين أفضل سبيل لتحقيق هذا الهدف في أشكال مباشرة من الديمقراطية التشاركية، فالسيادة الشعبية المطلقة قد تكون باستبداد الملكية المطلقة، بل يتعين في آليات دستورية ليبرالية من قبيل الديمقراطية التمثيلية، والفصل بين القوى، وميثاق الحقوق.

ر.ب.ب.

*المحافظة.

B. Constant, *Political Writings*, tr. and ed. Biancamaria Fontana (Cambridge, 1988).

C. Holmes, *Benjamin Constant and the Making of Modern Liberalism* (New Haven, Conn., 1984).

*** كون، تومس (1922–).** في كتاب *The Structure of Scientific Revolutions*، أكثر كتب فلسفة العلم الحديثة تأثيرا، يجادل كون بأن العلماء يعملون ضمن وضد مرجعية نظرية أو فئة من الأفكار المسلّم بها، يسميها «البارادايم». أحيانا يبدو أن البارادايم قد أخفقت، ما يحتم طرح بديل جديد. ما يجعل رؤية كون مثيرة تحفز على الجدل هو زعمها المركزي بأنه يستحيل وجود سبب منطقي لتغيير البارادايم. كما في الثورات السياسية، يجادل الأطراف بطريقة دائرية وفق آراء معسكراتهم. وكما هو متوقع، فإن هذا الزعم يناوئ مزاعم العقلانيين التقليديين من أمثال كارل بوبر، الذي يعتبر العلم نموذجا للفكر السليم والمنطقي والقابل لأن يدافع عنه. المفارق أن كلا من كون وبوبر يعتبر عالما ابستمولوجيا تطوريا، حيث يجدان تناظرات أساسية بين رؤيتهما (المختلفتين جدا) للتغير العلمي وتطور الكائنات العضوية.

م.ر.

*التطورية، الابستمولوجيا.

G. Gutting, *Paradigms and Revolutions* (Notre Dame, Ind., 1980).

T. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago, 1962).

*** كونفوشيوس (القرن السادس إلى القرن الخامس ق.م.)** .مفكر صيني يعتبره الكثيرون حكيما وهو يقدس في المعابد في كثير من أجزاء الصين. في أوساط المثقفين، عادة ما يعد مؤسس مدرسة الكونفوشية الفكرية. اسمه بالكامل هو كنج تشيو أو كنج تشنج-ني، كما عرف أيضا باسم كنج فو-تزو(السيد كنج)، التي تكتب باللاتينية «كونفوشيوس». دافع عن استعادة القيم والأعراف التقليدية علاجا للاضطرابات السياسية والاجتماعية التي شهدها عصره، كما سعى للحصول على منصب سياسي في محاولة لتطبيق مثاله عمليا. لم يتسن له إطلاقا الحصول على منصب مؤثر في الحكومة، وكان اكثر تأثيرا بكثير بوصفه معلما. جمعت تعاليمه في كتاب *Analects* (Lun Yu)، وهي مجموعة أقوال تعزى إليه وإليه تلاميذه، فضلا عن حوارات دارت بينه وبينهم.

يشتمل مثاله الأخلاقي على اهتمام عام فعال بالآخرين (يتضمن استعدادا للإحجام عن القيام بسلوكيات تطال الآخرين لا يحب المرء أن تطبق عليه)، وسجايا بعينها مرغوب فيه ضمن المؤسسات الأسرية والاجتماعية والسياسية (مثال طاعة الوالدين والولاء للحاكم)، فضلا عن سجايا أخرى من قبيل الشجاعة والجدارة بالثقة. أيضا فإنه يشتمل على الامتثال لمختلف الأعراف التقليدية التي تحكم السلوك الشعائري (مثل طقوس القرابين، طقوس الزواج، استقبال الضيوف)، فضلا عن مسؤوليات المرء التي تناط به بسبب وضعه الاجتماعي (مثل مسؤولية الابن أو الموظف). الذي ينجحون في مقاربة ذلك المثل سوف يحتازون على قوة تحويلية ليست قسرية على الآخرين؛ سوف يعجب الآخرون بهم ويفتتنون بهم، وسوف يحفزهم ذلك على محاكاة طريقتهم في العيش. يتوجب في الحالة المثالية أن تشكل هذه القوة التحويلية أساس الحكومة. تستطيع المراسيم والعقوبات في أفضل الأحوال ضمان الانصياع السلوكي، ولكن إذا تسنى للحاكم مقاربة ذلك المثل، سوف يعنى بشعبه ويوفر حاجياتهم، وسوف يحبه شعبه ويحاولون الإصلاح من نفسه.

ك.ل.س.

*الكونفوشية: الصينية، الفلسفة.

Confucius: *The Analects*, tr. D.C. Lau (Harmondsworth, 1979).

* **الكونفوشية**. مدرسة فكرية أساسية في الصين تدافع عن مثل أخلاقية وسياسية هيمن تأثيرهاعلى طريقة عيش الصينيين. أعضاء هذه المدرسة معنيون بمسائل اجتماعية وسياسية، وكثير منهم يشاركون في الحكومة في مرحلة من مراحل حياتهم العلمية، وقد شغل بعضهم مناصب رسمية مهمة. إنهم يعتبرون تهذيب النفس أساس النظام الاجتماعي والسياسي، وكثير منهم معلمون مؤثرون كرسوا أنفسهم لتحسين أنفسهم وطلابهم. يقترن هذا التوجه ذو الطابع العملي بتأملية أدت إلى تطوير رؤى ميتافيزيقية مفصلة، نظريات في الطبيعة البشرية، وتصورات في السيكولوجية الإنسانية. لنقاشاتهم قضايا من قبيل تهذيب الشخصية، أشكال التكامل، طبيعة العواطف والرغبات، وعلاقة المعرفة بالفعل متربات مهمة نسبة إلى الدراسة المعاصرة لعلم النفس والأخلاق بوجه عام.

يرجع أصل هذه المدرسة إلى جماعة اجتماعية في الصين القديمة كان أعضاؤها، الذين كان يشار إليه باسم جو (التي ربما تعني في جذرها الضعف)، ممارسين للطقوس وأحيانا معلمين بالمهنة. انتمى كونفوشيوس (القرن السادس إلى الخامس ق.م.) إلى تلك الجماعة، ورغم أنه ظل مهتما بالطقوس، عني أيضا بالبحث عن علاج للأدواء الاجتماعية والسياسية التي عانى منها عصره، والذي آمن بأنه يكمن في استعادة القيم والأعراف التقليدية. قام مفكرون لاحقون، أقروا تبعيتهم لكونفوشيوس وآمنوا بذلك المعتقد وشغلهم الأمر ذاته، بتطوير تعاليم كونفوشيوس في اتجاهات مختلفة. عادة ما يشار إلى المدرسة المكونة من أولئك المفكرين باسم «جو ـ تيا» (مدرسة جو)، وقد ترجمت هذه العبارة إلى «الكونفوشية». قام مونشيوس (القرن الرابع ق.م.) وهسون تزو (القرن الثالث ق.م.) بتطوير فكر كونفوشيوس في اتجاهين مختلفين، وقد استمرت أنواع مختلفة من الكونفوشية في مرحلة التطور، بحيث أنجبت مفكرين أساسيين من أمثال تنج تشنج ـ شو (القرن الثاني ق.م.). بعد فترة طغت فيها البوذية على الكونفوشية، بعث الاهتمام بها ثانية على يد مفكرين من قبيل هان يو (768–824)، شاو ينج (1011–77)، تشو توني (1017–73)، تشانج تسيا (1020–77)، الذين استهلوا حركة تعرف باسم *الكونفوشية الجديدة. مذهب هان هيو الذي يقر أن منشيوس ناقل أمين لتعاليم الكونفوشية أصبح مقبولا تدريجيا أساسا بسبب جهود تشو هسي (1130–1200)، الذي قام بتجميع *Lun Yu* (منتخبات) لكونفوشيوس *Meng Tzu* (منشيوس)، *Ta Hsueh* (التعليم العظيم)، *Chung Yung* (التعليم الوضيع) بوصفها «الكتب الأربعة». استمر الفرع المنشأ من الفكر الكونفوشي في التطور عبر سبل مختلفة، بحيث أفضى إلى اختلافات بين مدرسة تشنج ـ تشو الأول وتشو هسي، ومدرسة لو ـ يانج التي أسسها لو هسيانج ـ شان (1139–93) ووانج يانج ـ من (1472–1529). أيضا حدثت تطورات أخرى من خلال مفكرين متأخرين من أمثال وانج فورتشه (1619–92)، ين يوان (1635–1704)، وتي تشن (1724–77). وأخيرا ثمة أشكال جديدة من الفكر الكونفوشي تستمر في التطور في الوقت الراهن.

المفاهيم المهمة في الفكر الكونفوشي هي تاو (السبيل) وتي (الفضيلة، القوة الأخلاقية، الفعالية). «تاو»، التي تعني في أصلها «الطريق أو السبيل»، أصبحت تشير إلى طريقة العيش المثلى قدر ما تشير إلى التعاليم المتعلقة بتلك الطريقة. أما «تي» فتشير أصلا إلى ما يحتاز الحاكم بسببه على سلطة الحكم؛ إنها تشير في آن إلى سجية تتضمن تضحية دينية مناسبة وإلى صفات من قبيل الكرم المضحي بالذات والتواضع، فضلا عن قوة الجذب والتحويل الروحية المرتبطة بتلك السجية. لكنها أصبحت تستخدم فيما يتعلق بالكائنات البشرية بوجه عام، بحيث تشير إلى الصفة أو القدرة التي يرتاد بها المرء السبيل. ثمة مدارس أخرى استخدمت هذين المفهومين (مثل الطاوية) فيما يتعلق بمثل مغايرة، بيد أن أشياع الكونفوشية يقومون أيضا بتفسير تاو وتي عبر جن، لي، وبي.

«جن» (الإنسانية، الخير، الأريحية) إما تشتمل في أصلها على معنى الحنان، أو معنى سجية تتميز بها بعض العشائر الأرستقراطية. في النصوص الكونفوشية تستخدم أحيانا للإشارة إلى كل المثال الأخلاقي الشامل، وأحيانا كي تشير إلى شاغل بعينه يشغل كل الكائنات الحية. الرؤية التي تقر أن هذا الشاغل يختلف باختلاف علاقة المرء بالأشياء تميز الفكر الكونفوشي ويعارضها الخصوم الموهيون. الكونفوشيون المتأخرون يفسر جن أيضا عبر قيام المرء بصياغة جسمه عبر كل الأشياء بحيث يكون حساسا لرفاهة كل الأشياء.

«لي» (طقوس، شعائر، ازدهار) تشير في أصلها إلى طقوس القرابين، ثم أصبحت تدريجيا تشير بوجه عام إلى كل القوانين التي تحكم السلوك الاحتفالي والمسؤوليات التي تعزى إلى المرء بسبب وضعه الاجتماعي. تماما كما أن ممارسة شعائر القرابين يتوجب أن تقترن مثاليا بتبجيل وتوقير الأرواح، فإن ممارسة لي

يتوجب أن تقترن في الحالة المثالية بتبجيل الآخرين وتوقيرهم أثناء التعامل معهم؛ الموقف الكامن خلف لي تصفه بعض النصوص الكونفوشية بتصغير النفس والإعلاء من شأن الآخر. التوكيد على لي ميزة أخرى تميز الكونفوشية عن الطاوية والموهية.

كي تتجنب الإفضاء إلى سلوك غير لائق، يتوجب تنظيم الاهتمام العاطفي بالآخرين بالإحساس بما هو حق، ، والنأي عن لي في الظروف غير المواتية أو السلوك اللائق في ظروف لا تغطيها لي إنما تستدعي تقويم ما هو حق. لذا فإن أنصار الكونفوشية يؤكدون أيضا أهمية يي (الحقية، الواجب، المناسبة)، التي ربما كانت تعني الشرف قبل أن تكتسب معنى المناسبة أو الطريق السليم للسلوك. يؤكد الكونفوشيون أن يي ليست محددة من قبل قواعد سلوكية ثابتة، بل تتطلب تقويما مناسبا للاعتبارات المتعلقة في أي سياق للفعل. يتضمن الشكل المثالي للشجاعة التزاما راسخا بال يي، فضلا عن غياب الخوف أو الريبة إذا لاحظ المرء عبر فحصه لذاته أنه محق.

يؤكد مفكرو الكونفشية عملية تهذيب النفس التدريجية بغية تجسيد السجايا التي وصفناها لتونا. في المجال السياسي، رغم أن بعض مفكري الكونفشية، من أمثال هسن تزو وتنج تشنج ـ شو، يناصرون أيضا استخدام القانون والعقاب بوصفهما ضوابط ثانوية، فإن مفكري الكونفشية يجمعون على وجوب أن تكون المثل الأخلاقية والتربية قاعدة مثالية للحكومة. الحاكم الذي يجسد السجايا التي وصفناها سوف يهتم بالناس العاديين ويوفر حاجاتهم، وسف يمتثلون إليه، كما أن المثال الأخلاقي الذي يمثله سوف يطال أثره الناس.

رغم أن مفكري الكونفشية يتفقون بوجه عام على مثال مشترك، فإنهم يختلفون بخصوص تبريره والميتافيزيقا التي تؤسسه. يرجع هذا أساسا إلى اختلافهم حول مفهومهم لـ hsing (الطبيعة). هذه لفظة مشتقة أساسا من كلمة تعني «الحياة» أو «النمو»، ولذا أصبحت تعني مسار التطور الذي سوف يتخذه الشيء حال عدم وجود أية عوائق. لقد اعتقد منسيوس أن الكائنات البشرية تتشارك في نزوعات أخلاقية أولية بعينها، يتم تجسيدها بشكل تام في المثل الكونفوشي. تتشكل الطبيعة من مسار تطور مثل هذه النوعات، وهو خيّر كونه يحتاز على توجه أخلاقي. يعتبر هسن تزو الطبيعة الخاصة بالبشر مشّكلة لرغبات معنية أساسا بالمصالح الشخصية فطر عليها البشر؛ الطبيعة شر في كونها سعي لا روابط له شطر إشباع تلك الرغاب يفضي إلى المكابدة والفوضى. هكذا، في حين دافع منسيوس عن التمييزات والأعراف الاجتماعية التقليدية كونها تمكن من تحقيق نزوعات أخلاقية أولية، دافع هسن تزو عنها كونها تساعد في تحويل وضبط السعي شطر إشباع الرغاب، بحيث تمكن من قيام نظام اجتماعي والإشباع الأعظم للرغاب البشرية.

استمرت الرؤى المختلفة في الطبيعة في التطور ضمن الموروث الكونفوشي، كما في رؤية تنج تشنج ـ شو التي تقر أن البشر ولدوا بعناصر خيرة وشريرة، وأن الطبيعة تشتمل بمعناها العام على عناصر شريرة ولا يمكن وصفه بأنه خير. وفضلا عن الاتفاق على أن رؤية منشيوس تشكل الموصل الحقيقي لتعاليم كونفوشيوس، أجمع مفكرو الكونفشية على خيرية الطبيعة. غير فكرة منشيوس هذه قد أوّلت أيضا عبر ميتافيزيقا لي.

مثال ذلك أن شتو هس، أحد أتباع تشنج الأول، اعتبر كل الأشياء مشكلّة من لي (المبدأ، النموذج) وتشي (الأثير، القوة المادية). وبينما احتازت الكلمة على معنى قديم يتعلق «بالنظام الخيّر» أو «البنية الداخلية»، أصبحت لي تعتبر شيئا غير مادي وثابتا يتخلل كل شيء، ويفسر لماذا تكون الأشياء هي ما هي. أيضا فإنها ما يتعين أن تتطابق معه الأشياء؛ في المجال البشري، تشتمل لي على كل قواعد السلوك الإنساني. تشي هي الشيء المادي الذي تتكون منه الأشياء وهو نشط ويتحرك بحرية. وفق رؤية تشو، الطبيعة يتكون من لي في الكائنات البشرية، التي تتماهى مع الفضائل الكونفوشية؛ لذا فإن الطبيعة خيّرة لأن البشر ولدوا فضلاء على نحو تام. وفي حين أن للعقل تبصرا أصلا في لي، فقد عتم بالرغاب والأفكار المشوهة التي تعزى إلى تشي المشوب. ورغم أن وانج يانج ـ منج يقلل من أهمية ميتافيزيقا لي وتشي، فإنه يتفق في إقرار أن البشر فضلاء أصلا بسبب ما يحتازون من لي وأن الفشل الأخلاقي راجع إلى الأثر التعتيمي الذي تحدثه الرغاب أو الأفكار المشوهة. على ذلك، في حين اعتبر تشو أن لي كامن في كل الأشياء، ذهب وانج إلى أنه يكمن في النهاية في طريقة استجابة العقل للمواقف حين لا تكون أمامه أية عوائق، وهذا أمر يعبر عنه بقوله إن لا وجود لـ لي خارج العقل.

هكذا، خلافا لمنشيوس الذي اعتبر تهذيب النفس عملية تطوير لنزوعات أخلاقية أولية، ذهب تشو تشانج إلى أنها عملية تحقيق كامل لـ لي في الكائنات البشرية عتمت برغاب وأفكار مشوهة. بعض الكونفوشيين المتأخرين اعتبروا هذا إعادة تأويل لفكر منشيوس تحت

تأثير بوذي، ولذا راموا إعادة أسر ما اعتبروه المعنى الحقيقي للكونفوشية التقليدية. مثلا ذلك، لم يعتبر تي تشن أن لي كينونة ميتافيزيقية مائزة، بل التنظيم المناسب للرغاب والعواطف البشرية التي تعزى إلى تشي. بتطبيق شكل من أشكال قاعدة ذهبية، يستطيع المرء أن يعرف كيف يتم تحقيق رغابه ورغاب أغياره وكيف يعبر عن العواطف بطريقة مناسبة، وهذا يشكل فهما لـ لي. الطبيعة خيّرة ليس بمعنى أن البشر فضلاء أصلا، بل معنى أن كون المرء فاضلا يعني من جملة ما يعني ترتيب الرغاب والعواطف التي تعد طبيعية نسبة إلى الكائنات البشرية.

يفضي اختلاف الرؤى في الطبيعة والميتافيزيقا المؤسسة إلى اختلاف في الممارسات الأخلاقية والسياسية. مثلا ذلك، عادة ما تقترن الرؤية التي تقر اشتمال الطبيعة على عناصر شريرة بدفاع بدرجة أو أخرى عن إجراءات ضابطة في السياسية - كل من هسن تزو وتنج تشنج - شو يدافع عن القوانين والعقاب بوصفهما إجراءات ثانوية لكبح العناصر الشريرة في الطبيعة. أيضا، وكمثال آخر، فإن رؤى تشو هسي ووانج يانج - منج المختلفة في لي أفضت إلى تصورات مختلفة في تهذيب النفس. على اعتبار أن تشو يرى لي حاضرا في كل شيء، فإنه يعتبر تهذيب النفس يتضمن إلى حد كبير فحصا للشؤون اليومية ودراسة الكلاسيكيات والوثائق التاريخية لاستعادة التبصر في لي الذي سبق للمرء احتيازه. على ذلك، في ضوء الفكرة التي تقر أن لي لا يوجد خارج العقل، اعتبر وانج نهج تهذيب النفس كما يدافع عنه تشو مضللا؛ عوضا عن ذلك، يتوجب أن يتضمن تهذيب النفس مراقبة المرء لعقله، بحيث يتم باستمرار رصد الرغاب والأفكار المشوهة واستبعادها.

هكذا في حين أن الفكر الكونفوشي حصل على وحدة عبر مثال سياسي وأخلاقي مشترك تقريبا، وفي نهاية المطاف عبر مجموعة من النصوص القانونية، فإنه يشتمل على تنوع خصب في الرؤى الميتافيزيقية فضلا عن مفاهيم في الطبيعة البشرية وتهذيب النفس. ثمة تطورات مستمرة تحدث إلى يومنا هذا، والكونفوشيون يستمرون إلى الآن في إحداث تأثير عظيم ليس فقط على المثقفين الصينيين، بل على النظام الاجتماعي والسياسي في حياة الصينيين اليومية في القرن الحالي.

ك.ل.س.

*الصينية، فلسفة؛ الجديدة - الكونفوشية.

A Source Book in Chinese Philosophy, tr. and dd. Wing-tsit Chan (Princeton, NJ, 1963).

Confucius: The Analects, tr. D.C. Lau (Harmondssworth, 1979).

Hsun Tzu: Basic Writings, tr. Burton Watson (New York, 1963).

Mencius, tr.. D.C. Lau (Harmondssworth, 1970).

Reflections on Things at Hand: The Neo-Confucian Anthology Compiled by Chu His and Lu Tsu-ch'ien, tr. Wing-tsit Chan (New York, 1967).

Wang Yang-ming, *Instructions for Practical Lining and Other Neo-Confucian Writings*, tr. Wing-tsit Chan (New York, 1963).

*** كوهن، ج.أي. (1941-).** فيلسوف سياسة كندي تخصص في دراسة *الماركسية. مناصر بارز «للماركسية التحليلية» - الرؤية التي تقر أن التعاليم التقليدية للماركسية يجب أن تفهم وتقوّم باستخدام مناهج فلسفة التحليل الأنجلو - أمريكية. حاول كوهن إعادة صياغة تعاليم الماركسية الخاصة *بالاغتراب، *الاستغلال، والمادية التاريخية، وقد توّج أعماله بكتاب *Karl Marx's Theory of History; A Defense* (1978). وصفت غايته بأنها «تبديد لغموض» الماركسية، عبر توضيح أو استبعاد المفاهيم الميتافيزيقية والغائية التي ورثها ماركس عن هيجل. منذ ذلك الحين، عني بمسائل العدالة الأكثر شمولية، مركزا خصوصا على المحاولات التحررية والقدرية المعاصرة لتبرير الملكية الخاصة والتفاوت الاقتصادي. يعمل حاليا أستاذا للنظرية الاجتماعية والسياسية في جامعة اكسفورد.

و.ك.

G.A. Cohen, *History, Labour and Freedom: Themes from Marx* (Oxford, 1988).

*** كوهن، ل. جوناثان (1923-).** فيلسوف من اكسفورد أسهم، عبر عدة أعمال مبكرة في فلسفة السياسة، بنصيب وافر في فلسفة العلم، في الاستقراء والاحتمال، وفلسفة اللغة، فضلا عن مجالات أخرى. يتعين أحد اهتماماته المركزية في تعميم منطق المقاميات بغية توفير قاعدة للمنطق الاستقرائي يكون فيها الدعم الاستقرائي مستقلا تماما عن الاحتمال الرياضي. أفضت به هذه «البيكونية» بخصوص الاستقراء إلى رؤية تعددية في الاحتمال، باعتباره تعميما للقابلية للإثبات: من أنواع مختلفة من القابلية للإثبات، يتم إنتاج أنواع مختلفة من الاحتمالات - التكرار النسبي، الاحتمال الشخصي، النزوع، الخ. ربما يكون أكثر مزاعم كون تطرفا وعرضة للجدل زعمه بأنه بالمقدور إنتاج أنواع *احتمال لا تمتثل للحساب الرياضي المألوف، وأن هذه ليست مكوّنات نظرية بل تعد أساسية لاتخاذ

القرارات الحكيمة قدر ما تعد أساسية للاستدلال الاستقرائي والعلمي.

جي.ل.

L.J. Cohen, *The Probable and the Provable* (Oxford, 1977).

* **كوهن، هرمان (1842–1918).** فيلسوف في الديانة اليهودية، ومؤسس ماربج سكول للفلسفة الكانتية. ابن قائد جوقة التراتيل في إحدى الكنائس، وصهر مؤلف المقطوعات الدينية الموسيقية لاندوسكي، وقد درس في معاهد يهودية وعلمانية، وحظي بكرسي ماربورج بعد دفاع بارع عن مفهوم كانت للزمان والمكان القبليين. جادل بأن كل مبادئ المعرفة *قبلية: كل الأشياء مكونات ذهنية؛ كما جادل بأنّ لا سبيل للدفاع عن *الأشياء - في - ذاتها التي يقول بها كانت. تثبت الفيزياء النيوتونية حقيقية العلم ومن ثم تبرهن على إمكان الأحكام القبلية. لكن العلم يتطور، ولا يكتمل إطلاقا. أضاف إلى الأخلاق الكانتية أفكار الفضيلة والعدالة الأرسطية والإنجيلية، فكان نصيرا للكرامة البشرية العالمية وعارض ترتتشكي المؤرخ المعادي للسامية، مدافعا عن ولاء اليهود الألمان بالركون إلى احترام كانت في المواضيع الأخلاقية المتضمنة في علم الأخلاق اليهودي. أثناء تقاعده، قامت جامعة ماربورج بإيقاف خلفه الذي اختاره، ارنست كاسيرير، وعينت بول ناتروب بدلا منه. أحس بإحباط شديد، فانتقل إلى برلين، وقام بدراسة لاهوت الرفيق الإنجيلي في *Religion of Reason out of the Sources of Judaism* (1919). الله هو الذي يقوم بدعم الإنصاف الأخلاقي والكرم، بحيث يوجه تطور البشر شطر مجتمع من الأفراد الأحرار. ليس بمقدور الفلسفة إثبات أن التطور محتم، ولا إثبات حقيقية المعزي الإلهي لمن يعانون في تجليها الطويل. اعتقادها الشخصي يظل وحيدا.

ل.إي.ج.

*اليهودية، الفلسفة؛ الكانتية.

Herman Cohen, *Religion of Reason out of the Sources of Judaism*. tr. Simon Kaplan (New York, 1972).

* **كيركجرد، سيرين أيبي (1813–55).** كاتب دنمركي وناقد اجتماعي يعزو إليه الكثيرون فضل تمهيد الطريق وطرح الأدوات المفهومية *للوجودية الحديثة. أيضا، كان كيركجرد من أكثر نقاد هيجل حدة. العلامات الفارقة في سنوات التكوين، في كوبنهاجن، تتعين في أنه كان عالة على والد متدين على نحو مستبد، وفي موت والدته، قبل أن يبلغ الحادية والعشرين، وخمسة من أخوته السبعة الذين كان سيرين أصغرهم. أمضى عشرة سنوات في الجامعة قبل أن يكمل أطروحته *On the Concept of Irony with Constant Reference to Socrates* (1841) تمهيدا لعمله في الكنيسة. تزامن عمله الأساسي الثاني، *Either/Or* (1843) مع تأجيل ارتباطه بالكنيسة، وقد كان نتيجة لقرار مصيري للتنصل من ارتباط وخيبة أمل من عدم اكتشافه في محاضرات شلنج في برلين بديلا فلسفيا *لهيجلية مكرسة. يطرح هذا العمل رؤيتين في الحياة، واحدة تنزع شطر مذهب اللذة بشكل واع، والأخرى أخلاقية بطريقة تجعل الهيجليين يقبلونها باستثناء أن خيار الأخلاقي شخصي وليس نتاجا لتبصر فلسفي. البديل الأول، اللذي أو «الاستاطيقي» إنما يطرح من قبل كاتب مقالات موهوب، وعضو في جماعة تسمى «رفاق قيد الموت»، يطبقه بوصفه مبدأ متسقا في حياته، في حين أن المنظور الأخلاقي إنما يبلّغ في شكل رسالتين تحذيريتين مطولتين موجهتين إلى متبني مذهب اللذة من قبل صديق، موظف في الدولة، يحضه على أن يسلّم بأن موقفه موقف *يأس، بحيث يستطيع آنذاك «اختيار نفسه» وفق «تصنيفات أخلاقية» تشكل التحقق الصحيح للقيم الاستاطيقة التي يجلها. مقاصد كيركجرد مخبأة خلف حاجز من الأسماء المستعارة (نشر العمل من قبل «محرر» يحمل اسما مستعارا يتحدث عن كيف أنه عثر على المخطوط مصادفة).

يعطي عنوان الكتاب انطباعا بأن رؤيتي الحياة الاستاطيقية والأخلاقية يستنفدان البدائل المتاحة، لكن هذا الانطباع يتعرض للتشكيك بسبب موعظة ختامية ينصح بها الموظف متبني مذهب اللذة مفادها أننا أمام الله مخطئون دائما. في فترة لاحقة يزعم كيركجرد بأنه يأس آنذاك من تحقيق ذاته عبر الزواج، لكنه قال إنه صوّر الزواج على اعتباره «أعمق أشكال الإلهام». بعد أن عجز عن إلهام نفسه بهذه الطريقة، باشر كيركجرد في إنتاج سلسلة من الأعمال «التثقيفية» مهرها باسمه. رغم أن هذه الأعمال تتسم بصبغة دينة في ظاهرها، فإنها تشتمل على تبصر أخلاقي - سيكولوجي، بل إنه لا تثريب على وصفها بالفلسفية.

غير أن كيركجرد استمر في ممارسة عملية إخفاء اسمه في سلسلة من الأعمال اشتملت على أعمال اعتبرت عادة فلسفية، منها عملان عام 1843 كتبت أجزاء كبيرة منها في برلين، هما *Repetition*، و *Fear and Trembling*، ألحقهما عام 1844 بعملي *Philosophical Fragments*، و *The Concept of Anxiety*،

وفي عام 1845 نشر كتابه *Stages in Life's Ways*، حيث ميز طورا دينيا عن بديل *Either / Or* الأخلاقي.

توقفت عملية الإخفاء بصدور *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments* عام 1846، حيث رغب كيركجرد في العودة إلى مهنة الكهانة. عوضا عن ذلك، كتب المزيد من الأعمال باسم مستعار عنيت بمواضيع كنسية استلهمت جزئيا من قبل فكرة مفادها أنه بمقدوره أن يخدم الحقيقة بطريقة أفضل عبر الكتابة. من تلك الأعمال، *Purity of Heart is to Will One Thing* (1847)، حيث طرح تصورا في تقلب الرأي، وعمله الرائع .(1847) *Works of Love* في الوقت نفسه، بعد أن كاد يتعرض للنبذ بسبب خصومة أثارها بنفسه مع صحيفة هجائية أسبوعية جعلت منه مثار سخرية الناس، خطط لأن ينغمس جزئيا في المجتمع عبر حديثه عن مشاعره، ما جعله يتحدث عن أخطاء المجتمع. شكلت الملكية الشعبية وكنيسة العامة، اللتين أسستا من جديد عقب عام 1848، واللتين اعتبرهما كيركجرد مجرد مؤسسات قاصرة تغتصب الدور الحقيقي للدين، هدفا سياسيا. بعد أن قرر إعلان أن هدفه بوصفه كاتبا كان باستمرار دينيا، ارتأى إعادة طبع كتابه *Either / Or* (دون تنقيح) صحبة شرح *(The Point of View of my Works as an Author)* لعلاقته ولعلاقة أعماله اللاحقة التي مهرها باسم مستعار بإنتاجه المسيحي الذي ذيله باسمه. لأسباب متنوعة فصّلها في مجلته لم ينشر ذلك الشرح (وقد نشره أخوه بعد رحيله عام 1859)، بل قام بكتابة عملين تحت اسم مستعار آخر.

أول ذينك العملين هو *The Sickness unto Death* (1849)، الذي لحق الطبعة الثانية من *Either/Or*. إنه يحدد بنى أشكال اليأس بوصفها إخفاقات في دعم «تركيب» يعبر عن بنية النفس. يطرح العمل مفهوما غير مادي لكنه أخلاقي في النفس أو «الروح». أكثر أشكال اليأس شيوعا وخطرا هو الذي يفشل المرء في ملاحظته في نفسه بل قد يتوهمه أملا. في المجتمع اللاروحي الذي تقوم مؤسساته ظاهريا بوظائف الروح، لا أساس للروح، أو للنفس الحقيقية، يبقى في أشكال الحياة المكرسة. آنذاك تنزع الإمكانات الروحية شطر إيجاد متنفس خارج مثل تلك الأشكال، في الجنون، السكينة الدينية، الإعجاب بالاستاطيقي، أو في السياسة الطوباوية. من منظور الفرد، هذه طريقة في الإخفاق في الحفاظ على تركيب. يتعين الشكل الآخر في تنكب مستوى إمكاناته الروحية وهو يفضي إلى حياة دنيوية واهنة روحيا. الحل الذي يحض عليه *The Sickness unto Death* لتجنب اليأس هو الإيمان، أو الرغبة في قبول مهمة أن يصح المرء نفسا «مفترضة» لا من قبل ذاتها بل من قبل قوة ترانسندنتالية.

في آخر أعماله التي كتبها باسم مستعار، *Training in Christianity* (1850)، يعيد طرح قضايا سبق أن تناولها في *Philosophical Fragments*، خصوصا علاقة الفرد بالمسيح لا بوصفها علاقة تاريخ بل بوصفها علاقة معاصرة واشتراك في التفسخ البشري. في السنوات الباقية قبل رحيله المبكر في الثانية والأربعين من عمره، عاش ظروفا قاسية (وإن لم تكن محطة من قدره)، بعد أن أنفق ما تبقى من تركة لا يستهان بها على طباعة نشرة انفعالية *(The Instant)* سخر فيها، معلنا عن اسمه الحقيقي، من كنيسة الدولة، وجهائها، ومرؤوسيها.

وفق الشرح الذي لم ينشر في حياته، أعمال كيركجرد («الاستاطيقية») التي مهرها باسم مستعار تتبنى عمدا منظورا استاطيقيا كي تخفف على القراء وطأة صورة «استاطيقية» خاطئة في التحقق الديني. يمكن أيضا اعتبارها انعكاسا لكفاح مؤلفها الحقيقي بوصفها غريبا تراوده فكرة مفادها أن مواهبه الأدبية ومواقفه ربما ساعدته على تولي مهمة دينية على نحو خاص. في *Either / Or* يناظر التحقق الديني الطور الثاني، الطور «الأخلاقي» في عملية التطور من الأخلاقي إلى الخيار الديني المقصود لنفس ارتبطت بشكل وثيق بطريقة هيجلية مناسبة بقواعد اجتماعية مشتركة. الأعمال التالية المكتوبة تحت اسم مستعار، التي تبدأ بـ *Repetition*، و *Fear and Trembling* إنما تطرح فكرة ضد ـ هيجلية تقر أن المكون الأخلاقي في حياة المرء يؤسس بداية عبر علاقة بالله مكشوفة سيكولوجيا ومباشرة اجتماعيا. يقارن الكتاب الصغير والمكتوب بحرفية أنيقة Philosophical Fragments بين رؤية مثالية، تنسب إلى أفلاطون وسقراط ولكن يتضح أنه يتوجب فهمها على أنها ترجع لهيجل، برؤية ترتهن فيها العلاقة بالحقيقة بالإيمان. يصف كيركجرد الكتاب الضخم *Postscript* بأنه نقطة تحول في الأعمال «الاستاطيقية»، كونه يماهي بوضوح بين الرؤية الأخيرة والمسيحية ويثير صراحة مسألة ماهية المسيحية. علاقة المسيحي المناسبة مع «موضوع العبادة المطلق» هي *الباطنية، أو «الاهتمام «المشبوب بالعاطفة» بتحقق مؤسس ترانسندنتاليا، الأكثر عاطفية لأن الفرد يعي أنه ليس هناك بحث امبيريقي أو عقلاني يستطيع دعم قبول ضمان يركن كلية إلى الاعتقاد في أن فردا آخر وجد مذ الأزل (الإنسان ـ الإله). يستحيل إطلاقا تصور هذا، ومن ثم فإنه يتحصن ضد البرهنة أو

الشواهد بطريقة أو أخرى. المستهدف الأساسي هو نسق هيجل، الذي حوّل المسائل الحية، عبر تناوله المسائل التي تتطلب تخيرا شخصيا بوصفها مسائل تبصر عقلاني، إلى قضايا تثير الفضول الجماعي. في الحقيقة ثمة اعتراضان متعارضان ضد المقاربة العلمية لمسألة التحقق الشخصي. في العلم الهيجلي، حسم الأمر سلفا بحقيقة الوجود التي سوف تنبثق عبر تطور النسق، لكن هذا يتجرد عن خبرتنا الخاصة التي «تبقي على التمييز بين الفكر والوجود» ومن ثم فإنه يخفق في فهم الحركة المتقدمة التي تمر بها حياة الفرد نفسه. أيضا فإن تناول الأمر بوصفه مسألة علمية بمعنى عام يتوجب حسمها بشكل جماعي في ضوء شواهد لم تتوافر كلها (وقد لا تتوافر إطلاقا)، إنما يغفل ضرورة الرسالة المسيحية الملحة التي تقف هناك، على حد تعبير وليام جيمس، كبديل «مفروض» لا يتحمل التأجيل.

يرى البعض في أعمال كيركجرد الفلسفية التي لم يمهرها باسمه ((جوهانز كليماكوس) مغتالا أجّر للتعامل مع الهيجليين، بحيث لا تثار منافاة المسيحية للعقل ومفارقتها إلا نسبة «للمنظومي» المضلل. لقد أوّل فتجنشتين *Postscript* على أنه عرض لما يحدث حال تطبيق لغة المرء بطريقة غير مناسبة على لغة أخرى، لكن هذه النسبانية الداخلية لا تتناسب مع توكيد هيدجر على «صلب» العقل في الإيمان. إن كيركجرد يقول في مجلاته إن المفارقة ومنافاة العقل شروط سلبية للإيمان ـ كما لو أنها تكفل أن الضمان المنشود في الإيمان لم يعامل كما لو أنه يمكن تحقيقه عبر ممارسة بعض القدرات البشرية. يتوجب أن تكون القدرة معرفية؛ التمييز بين الدينية أ والدينية ب هو تمييز بين: رؤية تؤول ما يسميه المؤلف ذو الاسم المستعار «الموت بسبب المباشرية» بطريقة إجرائية، كما لو أنه بالمقدور قيام علاقة مع موضوع العبادة عبر إخضاع كل الغايات «النسبية» إلى غاية «مطلقة»؛ ورؤية لا حلولية والرؤية «المسيحية» لا تبسط وفقها القدرات البشرية إلا بقدر التاريخ بحيث يشكل الحدث التاريخي، تجسد الألوهية في المسيح، علاقتنا الوحيدة بالمطلق. وفق هذه الرؤية، يتجاوز المطلق كل أنواع العلاقات الطبيعية.

ما ا لمحتوى الإيجابي للإيمان إذن؟ الأعمال الممهورة باسم مستعار لا تجيب؛ «الديالكتيك» فيها، على حد تعبير البعض، مجرد «ديالكتيك سلبي». غير أن آخر تلك الأعمال، *Training in Christianity*، يمكن أن يُقرأ صحبة أجزاء من المواد «الدينية» التي تحمل اسم كاتبها الحقيقي على اعتبار أنها تشير إلى أن إنقاذ الحقيقة يمكن فهمه بالمعنى الذي يحتازه الكائن الأخلاقي، في محاكاته لمثال المسيح، بحيث يجسد هذه الحقيقة في شكل الحب المسيحي. يعرض العمل الأسبق عهدا *Works of Love* المثال المسيحي لحب المرء جاره في شكل أثرة معممة. جزء مما يظهر أنه لا يتسنى إلا عبر إقصاء التفضيلات الشخصية التسليم حقيقة للقيم الكامنة في الأشخاص الآخرين، بل حتى في الطبيعة، والسماح بتحققها. هذا يفترض أن قيمة أو جدوى الأشخاص أو الأشياء ليست كما افترض هوبز هي ثمنهم، ولا أية درجة من الارتباط الطبيعي بهم. القيم وفق هذه الرؤية إنما توجد في إمكانات كامنة في الأشخاص والأشياء نفسها بشكل مستقل عن المصالح البشرية، بل إن تلك المصالح إنما تقف في طريق تلك القيم بمعنى أنها لا تصبح مرئية وبمعنى أنها تخفق في الظهور للعيان. الاتساق الداخلي في هذه الرؤية بوصفها أخلاقا قابلة لتطبيق العام يرتهن جزئيا على الأقل بمدى اتساق التضحية بالرغبات البشرية أو المصالح البشرية مع تحقق المضحي الشخصي أو البشري.

يكتشف كيركجرد في الأشكال الاجتماعية، وفي أنماط السلوك البشري بوجه عام، نزوعا شاملا ضد مواجهة قضايا الحياة في شكلها المعاش المناسب. في هذا الخصوص ليست الهيجلية مجرد محاولة فاشلة لفهم الحركة المتقدمة في الحياة، بل جزء من ازدراء عام للفرد، يستبان في دمج حقيقة أن الحياة البشرية مستحيلة دون تجمعات سياسية بالحقيقة المؤذية التي تقر أن تحقق الفرد لا يعبر عنه إلا في شكل تجمع سياسي أو جماعة دينية (انظر: *Literary Review: The Two Ages (1846)*)Û يمكن فهم أعمال كيركجرد بطريقة مفيدة في ضوء إحساسه بالتخلي العام عن *الذاتية وحاجة المجتمع إلى أن يسلب من نفسه الصور الذاتية الوقائية. الرؤى الأكثر فضائحية التي تعزى إلى كيركجرد، من قبيل قابلية القواعد الأخلاقية للإبطال العشوائي، ذاتية الحقيقة، والدور الأساسي المفترض الذي يعزوه للتخير الذي يعوزه المعيار، عادة ما تتبدد بالقراءة المتمعنة للنصوص، التي تمكّن في السياق من قراءات أكثر مقبولية. هكذا يمكن أن يعد التعليق الغائي للأخلاقي سيئ السمعة في *Fear and Trembling* جزءا من توكيد كيركرجرد الذي لم يعد يثير الجدل على أن أنساق القواعد الاجتماعية المشتركة مجرد ظواهر تاريخية صرفة تناهض مناصرته للحكم بأن النسق الحقيقي للقيم يستمد مباشرة من مصدر ترانسندنتالي، دون وساطة أية حقائق متناهية وعارضة تتعلق بالتفضيل. إنه يستهدف الهجوم

على الافتراض السائد في عصره القائل إن حقائق التفضيل تعد في آن تاريخية وتعبيرات عن مطلق يكشف عن نفسه. زعمه في *Postscript* بخصوص ذاتية الحقيقة يمكن أن يقرأ على أنه اشتراط لأن تكون العلاقة بالمصدر غير المشروط للقيمة علاقة باطنة وعلاقة تفان شخصي للمصدر نفسه، وعبرها تكون علاقة بالمطلق، ولكن بشكل توزيعي لا جماعي. أما بخصوص إشاعة التخير الذي يعوزه المعيار، ثمة عنده شواهد قليلة، إن لم تكن الشواهد غائبة تماما، على هذه الفكرة بوصفها فكرة متميزة عن مفهوم الالتزام الشخصي والتخير. على الأقل لن يخفق قارئ *Either / Or*، المصدر الأكثر رواجا لتلك الإشاعة، في أن يجد علامات للحوار، اعتراضات على رؤية الحياة الأخلاقية متضمنة في الجزء الأول ثم يصرح بها ويرد عليها في الجزء الثاني، الذي هو أيضا برهان مدعم في صالح البديل الأخلاقي. الفشل في اختيار البديل الأخلاقي يطرح بوصفه كامنا في طبيعة الرفض المبرر لأحد أشكال التحقق البشري متبني مذهب اللذة في وضع يمكنه من التسليم به، لكنه يرفض القيام بذلك، أكثر مما يطرح في شكل تخير يطرح في فراغ بين سبيلين في الحياة صحيحين وسليمين بالقدر نفسه.

قد يرجع الجنوح نحو عزو آراء متطرفة لكيركجرد جزئيا إلى رفضه المتأخر الجزمي المناوئ للنزعة الإنسية لكل أنواع التجمع البشري البرجوازية، بما فيها الزواج والأسرة. إنه يلحظ بنفسه كيف أن إما / أو الأصلي قد أصبح متطرفا إلى حد جعل الأخلاق والدين المؤسساتي (الذي يؤنب بشدة بوصفه حيلة «المسيحانية») ينتهيان في الجانب الاستاطيقي بوصفهما مجرد أشكال للانغماس في الشهوات، في حين أصبح نكران الذات، المعاناة، والتفاني لله تشكل بديل الخلاص. يمكن أن نرى أن هذا نمط مستمر منذ البداية؛ يقترح لوكاش أنه نتاج نزوع كيركجرد طيلة حياته للحقد على الواقع. أو لعل الظروف قد قادته إلى التطرف. أيضا، قد يؤول الموقف المتطرف على أنه لازم عن توكيد *Postscript* على أن الدينية أ شرط تمهيدي للدينية ب. ربما يؤكد كيركجرد المتأخر أنه يتوجب إبطال مؤسسات المجتمع اللاروحي كلية قبل أن يكون بالمقدور إحلال بدائل خلاقة مؤسسة على النفس الحقيقية عوضا عنها. نلحظ أن كيركجرد يصف *The Sickness unto Death* على اعتبار أنه يتضمن نقدا موجها ضد «المفهوم اللامسيحي كلية»، المسيحانية. بخصوص سخرية المؤسسة من الطوائف، يقول إن «هناك حقائق مسيحية» تفوق في أخطاء سبلها «بشكل لامتناه» قدرة المؤسسة على تسبيب الغثيان، وتفوق بلادتها، وكسلها. الحيلة أن نتخلص من الوثنيين دون أن نفقد، كما في حال المجتمع اللاروحي الذي ينأى عن النفس الحقيقية، الدفع الروحي «البدائي».

لأسباب بينة، ينكر العقلانيون كيركجرد ، بسبب موقفه من القواعد المشتركة، كما ينكره الهيجليون بوصفه لاعقلانيا؛ في حين أن أعماله ترفض العقلانيين والهيجليين على حد السواء، فإنها حظيت بتعاطف أوساط سوف توصم لاحقا بأنها فاشية. أيضا فإن الديمقراطيين ينفرون من ازدرائه للرأي العام، الجبان، والمؤسسات البرلمانية، ورغم أن ماركوز وجد «خصائص نظرية ذات أصول اشتراكية عميقة»، فإن الإطار المسيحي والتركيز على الفرد جعل من كيركجرد هدفا لهجوم الماركسيين. لقد كانت أعماله تقرأ بشغف في الأوساط الأكاديمية الألمانية في بداية القرن العشرين، وقد اعتبر كيركجرد من قبل علماء اللاهوت أحد القائمين على علم الدفاع عن العقائد المسيحية. أثر في مفكرين لاأدريين وملاحدة ينتمون إلى تيارات سياسية متباينة، مثل هيدجر ولوكاش. غير أن فضله الجم على هيدجر لم يحظ بحقه من التوقير. أما لوكاش، فقد أعجب قبل أن يلتزم بالماركسية بما اعتبره البطولية التراجيدية التي تحدى بها كيركجرد، عبر تمجيده فكرة التخير، ضرورات الحياة بأن رام، في حياته الشخصية أولا، فرض شكل شعري عليها. غير أن لوكاش المتأخر نسب إليه، ولامه على ذلك، الفلسفة «البرجوازية» التي ظهرت بعد الحرب، بل إنه وجد فيه مصدرا للعدمية والتفسخ. يركز بعض الكتّاب بعد الحداثيين، خصوصا جين بودريلارد، كما لو أنهم يؤكدون التهمة الأخيرة، على كيركجرد مؤلف «الاستاطيقي»، ويرون في إنسانه المركب تجسدا سابقا للوجودية الحديثة. أدورنو، المتعاطف مع حملة كيركجرد ضد استبداد الكلي بالفردي وإن لم يتعاطف مع اللجوء إلى المفاهيم الدينية، يجد في أعماله «الاستاطيقية» التجريبية تشكيل أسلوب جديد في الاستدلال ينبش عن حقيقة المفرد بدلا من أن يدفنها. كثير من الفلاسفة الحديثين يجدون في الإطار الديني لأعماله عائقا لأي تثمين جاد لفكره. على ذلك، فإن فتجنشتين أشار إليه مرة بقوله «يعد إلى حد بعيد أكثر فلاسفة القرن الماضي عمقا».

أي.هـ.

S.N. Dunnimg, *Kierkegaard's Dialectic of Inwardness:*

A Structural Analysis of the
Theory of Stages (Princeton, NJ, 1985).
John W. Elrod, *Being and Existence in Kierkegaard's Pseudonymous Works* (Princeton, NJ, 1975).
A. Hannay, *Kierkegaard (London, 1982*; erv. edn. 1991).
Soren Kierkegaard, Soren Kierkegaard Papier, ed. P.A. Heiberg, V. Kuhr, and N. Thulstrup, 16 vols. (Copenhagen, 1909-78).
———, *Soren Kierkegaard Salmede Voerker*, ed. A.B. Drachmann, J.L. Heiberg, and H.O. Lang, 20 vols. (Copenhagen, 1961-4).
c *Kierkegaard's Writings*, ed. H.V. and E.H. Hong *et al.*, 26 vols. (Princeton, NJ, 1978-).
———, *Fear and Trembling*, Eng. tr. (Harmondsworth, 1985).
———, *The Sickness unto Death*, Eng. tr. (Harmondsworth, 1989).
———, *Either / Or*, Eng. tr., (Harmondsworth, 1992).
B. Krimmse, *Kierkegaard in Golden Age Denmark* (Bloomington, Ind., 1990).
G. Pattisson, *Kierkegaard: The Aesthetic and the Religious* (London, 1991).
M.C. Taylor, *Kierkegaard's Pseudonymous Authorship: A Study of Time and the Self*, (Princeton, NJ, 1975).

*** أكياس هواء الفلسفة.**

العقل سراب في الذهن،
يترك ضوء الطبيعة والحس خلفه؛
يتخذ سبلا خطرة لا دروب تفضي إليها،
عبر أخطاء السيد مستنقع النقعي والسيد هاشمة الشائك؛
في حين يصعد المريد متألما؛
وجبال من الغرابة تكدست في دماغه؛
يتعثر في فكرة تلو الأخرى، ويسقط ورأسه تقدمه،
في بحر لا شطآن له من الشكوك ، حيث يرجح أن يغرق
الكتب تحمله قليلا، وتجعله يحاول،
أن يسبح بأكياس هواء الفلسفة.....

(جون ولمت، ايرل روتشستر، «Satyr on Mankind»، الأسطر 12-21).

يسخر روتشستر من نزوع الفلاسفة وآخرين صوب تفضيل «العقل»، الذي يخطئ بنسبة خمسين إلى واحد، على «الغريزة اليقينية». إنه يعلن أن *العقل «مخادع» لأنه يقوم في البداية «بتشكيل أحاجي صعبة، ثم يقوم بحلها». الشكوك التي يثيرها تجعل «كلويسترد كوكسكمبي» يتبع الصيغ، لا الميول الفطرية، وجعلت ديوجين يتخلى عن العالم من أجل حمّام. وكما يضمّن روتشستر، حين نجعل من العقل نقطة بدء لا شك فيها وحكما نهائيا فصلا، سوف يصبح كل شيء، حتى جسمه، عالما خارجيا طبائعه بل حتى وجوده موضع شك أبدي، وربما يكون مرتهنا بالعقل. على ذلك، وكما يقول تومس ريد، «فإن ضوء العقل وعتمة الحس المرتبطة به ابتيعا من دكان واحد»، ومن ثم من المرجح أن الواحد مهما قد يكون ذا عيوب أو فعالية لا تختلف عن الآخر.

جي.أو.ج.

*** كيفل، ستنالي (1926–).** فيلسوف أمريكي (في هارفارد) كتب في مجالات متنوعة من قبيل الاستاطيقا الأخلاق، فلسفة العقل، والابستمولوجيا. ربما اشتهرت أعماله المبكرة بعرضها المتعاطف مع «فلسفة اللغة العادية» وتأويلها وبسطها لفلسفة فتجنشتين المتأخر. عبر حياته العلمية، كتب أيضا الكثير عن مواضيع **الاستاطيقا** التقليدية وغير التقليدية **فلسفيا**، من قبيل أنطولوجيا *الأفلام، كوميديا هوليود، والتلفزيون. تعد هذه الأعمال في آن فلسفة، نقدا فنيا، ونقدا اجتماعيا. ميوله متعددة المجالات، حسه الأسلوبي، اهتمامه بمؤلفين ومواضيع تغاضى عنها معظم الفلاسفة الأنجلو-أمريكيون المعاصرون، كلها تختبر حدود الفلسفة، في حين أن عمق معالجته لإشكاليات فلسفية أساسية مثل الارتيابية تقنع حتى أكثر الفلاسفة المحافظين أكاديميا (إن كانت ثمة مدعاة لإقناعهم) بأنه فيلسوف قبل كل شيء.

إي.ت.س.

Stanley Cavel, *Msut We Mean what we Say?* (New York, 1969).

*** الكيفيات.** نستطيع أن نستعيض عن كلمة «كيفيات» في الجملة «احتاز نابليون كل كيفيات الشجاعة» بكلمة «ملامح»، «خواص»، «سمات»، أو «خصائص». لقد ضمَن أرسطو الكيفيات في قائمة مقولاته الخاصة بمختلف أنواع مواضيع الفكر المختلفة، حيث يقول «أعني «بالكيفيات» ما يقال بفضلها أن الناس يكونون كذا وكذا»، ثم يستمر في الحديث عن خصائص أشياء مغايرة للبشر، مثل حلاوة العسل.

الكيفية شيء يمكن احتيازه، كما في احتياز نابليون لكيفية الشجاعة، ويمكن عزوه، كما عزونا الشجاعة إلى نابليون. أيضا، يمكن لذات الكيفية أن تحتاز من قبل أكثر من شيء واحد، فالإسكندر مثلا احتاز على الشجاعة كما احتازها نابليون، وبطريقة

تختلف تماما عن احتياز يخت من قبل أكثر من مالك، واحتياز زوجة من قبل أزواج متعددين. فضلا عن ذلك، يمكن أن تعزى الكيفية لعدد من الأشياء بطريقة صحيحة أو خاطئة.

هذه الكيفيات التي تختص بها الكيفيات، قابليتها للاحتياز والعزو إلى عدد من الأشياء، جعلها مربكة لكثير من الفلاسفة الذين وجدوا أنه من الغريب أن تكون هناك أشياء بهذه الكيفيات. يبدو أن أحد مصادر الإرباك تنشأ عن كوننا لا نصدق أن يكون بمقدور شيء أن يفهم وأن يعزى من قبل عقول مختلفة ويكون في الوقت نفسه محتازا من قبل أو في أشياء ممكنة متعددة. يقول لوك «إن احتياز كرة الثلج على القدرة على إحداث أفكار برد أبيض ودائري فينا ـ القدرة على إحداث هذه الأفكار فينا، كما هي في كرة الثلج، أسميها كيفيات؛ وبوصفها إحساسات أو إدراكات حسية في فهمنا، أسميها أفكارا». يشير جوناثن بنت إلى أن تأويل الضمير «هي» في هذه الفقرة، حين يعود على «القوة» (بطريقة ليست نحوية) أو إلى «الأفكار»، إنما يثير إشكاليات. الكيفية دائري مثلا تماهى بفكرة دائري وتتميز عنها في الوقت نفسه.

بعد ذلك يحدثنا لوك عن فئة جزئية من «الكيفيات»، ليست شيئا في الأشياء نفسها بل قدرات على إنتاج إحساسات فينا، كما في «الكيفيات الثانوية». هذه كيفيات، لكنها ليست سوى كيفيات. *كيفيات الجسم الأولية، في المقابل، تحتاز على كيفيات أخرى «غير قابلة للفصل عن الجسم». أيضا تم تبني فكرة مفادها أن فكرة *الكيفية الأولية تشبه الكيفية، في حين أن فكرة الكيفية الثانوية لا تشبه الكيفية.

تصعّب هذه التمييزات، أو محاولة عقدها، من مقاومة التحققية بخصوص الكيفيات، إذ إن فكرة الكيفية غير القابلة للاكتشاف يصعّب من مواءمتها مع كيفية القدرة على إحداث أفكار فينا. إذا قلنا إنه لا حاجة لأن تبلّغ الفكرة المنتجة أية فكرة عن الكيفية، سوف يقوض مشروع لوك في تفسير كيفية فهمنا للكيفيات بحيث نقوم بعزوها. تنشأ إشكالية كيفية إشارة الفكرة إلى الكيفية أيضا فيما يتعلق بما يسميه لوك «الصنف الثالث» من الكيفيات، وهي قدرات في شيء ما على إنتاج قدرات في شيء آخر تصلنا آنذاك. مثال ذلك، ثمة كيفية في الشمس تسبب صعود عمود الزئبق في الترمومتر. قد يحصل البدائي من الترمومتر على فكرة عمود أحمر صاعد، دون أن تكون له فكرة عن دور الشمس.

يتوجب التخلي عن الرؤية التي تقر أنه من ضمن الكيفيات الأساسية في الكيفية كونها تنتج صنفا مميزا من الأفكار فينا. قد يصدق هذا على الكيفيات الحسية، مثال أحمر، أو قد يكون بمقدورنا إقرار ذلك، رغم أن حتى هذا موضع جدل.

جي.سي.

*الخصائص؛ الخصائص الفردية والكلية.

Aristotle, *Categories.*

Jonathan Bennet, *Lock, Berleley, Hume: Central Themes* (Oxford, 1971), 27-8.

John Lock, *An Essay Cocerning Human Understanding*, II. viii.

*** كيم، جيقون (1934–).** مؤلف العديد من الأبحاث الشهيرة في الميتافيزيقا والابستمولوجيا، عرف بأعماله الرائدة في المفاهيم *العرضية، والعلاقات السيكولوجية. يعتبر كيم الحوادث تمثيلات لخصائص (أو علاقات) شيء (أو فئة من الأشياء) في زمن بعينه. وفق هذه الرؤية، زواج أوديب من جوكاستا وزواجه من أمه هو الحدث نفسه، في حين أن قتل بروتس لقيصر وطعنه له حدثان مختلفان. يدافع كيم عن صيغة في المادية الخصائص الذهنية وفقها «قابلة للرد محليا» إلى خصائص فيزيقية عبر قوانين ارتباطية محددة نوعيا. المادية اللاردية، فيما يجادل، تنحل إما إلى مذهب يحول دون قيام الخصائص الذهنية بأي عمل سببي (ضرب من الاستبعادية) أو إلى مذهب لا ترتهن وفقه الخصائص الذهنية بأية طريقة مهمة بخصائص فيزيقية (نوع من الثنائية).

ن.ل.

*العقل، إشكاليات فلسفة.

J. Kim, 'Events as Property Exemplifications', in M. Brand and D. Walton (eds.), *Action Theory* (Dordrent, 1976).

———, 'The Myth of Nonreductive Materialism', in R. Warner and T. Szubka (eds.), *The Mind-Body Problem: A Guide to the Current Debate* (Oxford, 1994).

———, *Supervenience and Mind* (Cambridge, 1993).

*** كيمبردج، افلاطونيو (القرن 17).** مدرسة من الفلاسفة الإنجليز الذين وجدوا في الأفلاطونية سبيلا لنقد هوبز والدفاع عن المسيحية ضد تعصب البيوتارنية (الطهرانية)، الكالفنية، والبريلاتية (الأسقفية).

من ضمن أعضاء هذا المدرسة، رالف كودورث (1617–80)، بنجامين وتشكوت (1609–83)، وناثنيل كلفرول (1618–50). كلهم كانوا من امانويل كوليج، وإليهم نستطيع أن نضيف هنري مور (1614–87) من كرايس كوليج. أصبح رالف كودورث رئيسا لكرايس

كوليج (لما يربو عن ثلاثين عاما) وقد كان أستاذ العبرية في الجامعة. اعتبر عمله الأساسي *The Intellectual System of the Universe* (1678) دحضا منظوميا لنظرية هوبز، وقد كان بالفعل عملا أساسيا في فكر القرن السابع عشر الفلسفي. لم تكن الأعمال التي أنجزت لاحقا سوى تصورا في لمحاور برهان أفلاطوني كيمبردج، خصوصا كما صاغها كودورث وجون سمث.

كان تصور هوبز للعقل رديا - فلقد جادل بأنه يتكون من حركات تحدث في مادة الدماغ. الإدراك الحسي عنده تسجيل سلبي تقوم به الأعضاء الحسية لاهتزازات تستقبل من الخارج، «مظاهر» أو «بواد» كما يسميها هوبز. يشير جون سمث في كتابه *Discourse Concerning the Immortality of the Soul*، ربما متأسيا بأفلوطين، إلى أن هوبز لم يميز بين حركات الجزيئات المادية وإدراكنا لها. بكلمات أخرى، فإنه يقر أن أن هوبز يحتاج إلى تصور في *الوعي. يجادل سمث بوجوب وجود جوهر مادي نعي عبره «البوادي» ونستطيع عبره تأويلها وتصحيحها. تفترض الإحساسات إذن عقلا يقوم بدور الأساس المنسق. وعلى نحو مماثل، يطرح كدورث نظرية في المعرفة تستبق نظرية كانت: ليس العقل ثانويا أو مشتقا بل هو «الأعلى مرتبة نسبة للعالم، والمصمم لذلك المصدر».

أهم ما يميز مذهب أفلاطوني كيمبردج هو التعليم القائل بأن *الأخلاق سرمدية لا يطالها تغير، الأشياء، بما فيها الأخلاق، هي ما هي بحكم طبائعها وهي مستقلة عن إرادة البشر. لقد خلقها الله الذي إرادته وفق حكمته وخيريته. العقل البشري مستمد من العقل الإلهي، الذي هو سابق على كل الأشياء المادية. حين تصدق الفكرة البشرية فإنها قراءة لفكرة إلهية. بكلمات أخرى، ثمة نطاق من الأفكار القابلة للفهم تنتمي إليها فكرة «الخير» و«العدالة»، بكل أجزائها، تماما كما هو حال الحقائق الهندسية. هذه الأفكار القابلة للفهم وغير القابلة للتغير نماذج عقلانية في عقل الله وبمقدور البشر بلوغها عبر استخدام العقل السليم. يتضح من هذا أن أفلاطوني كيمبردج، في الميتافيزيقا وفلسفة الأخلاق، يرفضون هوبز كلية (متأثرين بأفلاطون وأفلوطين وديكارت).

في فلسفة الدين يرفضون *الكالفنية، وعلى وجه الخصوص فإنهم ينكرون التعليم القائل بفسوق الإنسان التام منذ هبوطه إلى الأرض، والتعليم الخاص بالقضاء المسبق. إنهم يؤمنون بقدرة كل شخص على التحرك شطر الكمال مستهديا بسنا عقله. من المهم أن نشير إلى أن أفلاطوني كيمبردج كانوا أنفسهم طهرانيين أصلا وتعليما. نفورهم من الطقوس، الرداء الكهنوتي، والزجاج المزين، يدعمه اعتقادهم في الطهرانية. لكنهم كانوا معتدلين ومتسامحين في آرائهم، وكانوا يسمون أحيانا «رجال التسامح الديني». ثمة قاسم مشترك بين مذهبهم ومذهب ملتون، وهو يقترب من مذهب *الربوبية ونظرية الحس الأخلاقي التي يقول بها شافتسبيري.

ر.س.د.

*التسامحية الدينية.

A.N. Prior, Logic and the Basis of Ethics (Oxford, 1956).

Basil Willey, *The Seventeenth Century Background* (London, 1953).

*** كيمبردج، تغير.** إذا صدق محمول على الشيء س في الوقت ت، ولم يصدق على س في وقت لاحق، فقد طرأ على س ما يسميه ب.ت. جيتش «تغير كيمبردج». يعتقد كثير من الفلاسفة أن تغير كيمبردج شرط ضروري لكنه ليس كافيا لحدوث *تغير حقيقي. مثال ذلك، عندما ينمو أخي بحيث يصبح أطول مني، أغدو أقصر منه. لقد طرأ علي تغير كيمبردج، لكنه ليس تغيرا حقيقيا.

ت.سي.

Sydney Shoemaker, 'Causality and Property', in *Identity, Cause and Mind* (Cambridge,1984).

*** كيمبردج، فلسفة.** في العصور الوسطى كانت جامعة كيمبردج أصغر بكثير من جامعة اكسفورد، ولم يخرج منها فيلسوف يقارن بدنس سكوتس أو أوكام اللذين خرجا من اكسفورد. كان فرنسيس بيكون أول فيلسوف مهم يدرس في كيمبردج، رغم أنه، مثل هوبز ولوك وبنتام، لم يقم اعتبارا كبيرا لما تلقاه من جامعته. أول أساتذة مبرزين للفلسفة في كيمبردج هم أفلاطونيو كيمبردج الذين ظهروا في منتصف القرن السابع عشر، خصوصا كدورث وهنري مور. كان معظمهم أعضاء في امانويل كوليج ذات النزعة الكالفنية القوية، ولذا كانوا معادين لكل أنواع الحماس المتعصب وقد قاموا بالدفاع عن عقلانية الدين ضد الكالفنية، الأنجليكانية اللودية، والارسطوسية الهوبزية. لقد رغبوا في تأسيس الأخلاق على العقل، لا الإرادة، أكانت إرادة الله أو إرادة الملك، وجادلوا ضد ميكانيكية ديكارت بإقرار أن العالم ككل وحدة واحدة تنفخ المقاصد الروح في كل أرجائها.

من بين الفلاسفة اللاهوتيين، كان صمويل كلارك، الذي أنتج أعماله في سنوات القرن الثامن عشر المبكرة، العقلية الأكثر رياضية، وكان إلى حد كبير نتاجا لكيمبردج نيوتن، رغم أنه لم يدرّس فيها. دافع كلارك، ضد ليبنتز، عن نظرية نيوتن في المكان المطلق. لقد تمت محاكاة رؤاه المتبصرة المجردة خلال نهاية ذلك القرن في أخلاق ولاهوت وليام بيلي، النفعي المسيحي والمدافع صاحب السلطة عن «شواهد» المسيحية.

وليم ويول هو الشخصية الوحيدة غير الفلسفية في كيمبردج خلال منتصف القرن التاسع عشر. لقد قام جون ستيوارت مل بنقد مذهب وهويل في التفكير العلمي، الذي يقر أنه *استنباط - فرضي، بطريقة مجحفة، كما طمسه بطريقة منافية للعقل. كان مذهبه، خلافا لمذهب مل، مؤسسا على خبرة واسعة بالعمل العلمي والمعرفة المتعمقة بتاريخ العلم. في السنوات اللاحقة من ذلك القرن، بعث جون جروت الروح ثانية في فلسفة كيمبردج، وبنهاية القرن تمت مواصلة البحث الفلسفي بامتياز على يد الفيلسوفين المثاليين جيمس ورد و جي.م.إي. مكتاجرت - الذي اشتق نتائج استثنائية، عبر منطق بدا محكما، من مقدمات بينة بذاتها وبأسلوب واضح كما البلور - فضلا عن عالم الأخلاق النفعي هنري سدجوك، الذي يعد مثلا ملهما للتدقيق الفكري.

من ضمن طلاب أولئك الثلاثة، كان برتراند رسل وجي.إي. مور، اللذان سوف يتمكنان من إرباك الإجماع المثالي الغامر. في العقد الأول من القرن العشرين، كتب رسل صحبة أي.ن. وايتهد *Principia Mathematica*، حيث قاما ببسط مدى المنطق وتكريس صبغته المنظومية، كما حاولا اشتقاق الرياضيات منه. استطاع رسل أن يبوئ موضوع المعنى مركز الصدارة في الفلسفة، وبنظريته في الأوصاف، طرح حالة نموذجية لكيفية تحليل المعنى. أما مور فقد هاجم تعاليم الفلاسفة الآخرين أكانوا مثاليين أو نفعيين، بموضوعية حادة خالية من العواطف. اتفق رسل ومور على وجود أشياء كثيرة مختلفة، تنتمي إلى أنواع مختلفة جذريا، في العالم، كما اتفقا على أن الواقع ليس كما يقول المثاليون شيئا واحدا كله مثالي أو روحي.

جاء فتجنشتين إلى كيمبردج ليتلقى العلم على يدي رسل، لكن اتجاه العلاقة بينهما لم يلبث أن تغير. لا شيء من مور نجده في *Tractatus*، حيث هاجم بأسلوب غامض المواضيع التي اشترك رسل مع مور في الانشغال بها: ثمة تصور غاية في التجريد في المكونات المنطقية النهائية التي تشكل العالم وفكرنا وكلامنا عنه. بعد أن غاب عن كيمبردج بين عامي 1914 و 1929، عاد فتجنشتين بمذهب أقرب إلى مور، على الأقل في اعتباره اللغة العادية ليست في حاجة إلى بديل بل في حاجة إلى فهم أكثر عمقا وكمالا. رامزي، المريد الوحيد الذي بدا أن فتجنشتين يكنّ له احتراما فكريا، كان مثل رسل رياضيا. كان عقلية واعدة، لكنه توفي ولم يبلغ سوى السادسة والعشرين من عمره. هيمن فتجنشتين على فلسفة كيمبردج، وقد استمرت هيمنته فترة لا يستهان بها عقب وفاته عام 1953. غير أن فلسفة كيمبردج، وإلى حد كبير فلسفة اكسفورد، فقدت نكهتها المميزة في الستينيات، ربما بسبب نقض فلسفة الولايات المتحدة تبعيتها الاستعمارية السابقة لبريطانيا.

أي.كيو.

*لندن، فلسفة؛ اكسفورد، فلسفة.

*** كيني، انتوني جون باترك (1931–).** فيلسوف بريطاني كتب في فلسفة العقل، الفلسفة الوسيطة، الفلسفة القديمة، فلسفة فتجنشتين، فلسفة ديكارت، الفلسفة الأخلاقية، وفلسفة الدين. كتب أكثر من عشرين كتابا، أولها ***Action, Emotion and Will*** الذي صدر عام 1963.

عين قسيسا كاثوليكيا عام 1955 لكنه عاد إلى العمل في الدولة عام 1936. عقب ذلك شغل مناصب متنوعة تتعلق بالتدريس الجامعي. كان رئيس باليولي كوليج في اكسفورد. ظلت فلسفة الدين من أهم المجالات التي عني بها وقد كتب عدة مجلدات عاين فيها براهين وجود الله.

في مجال فلسفة العقل، كان فتجنشتين أكثر من أثر فيه، وقد كتب عنه مجلدين، كما أن تأثيره ظل واضحا في أعماله في فلسفة العقل، وعن ديكارت والأكويني.

هـ.و.ن.

*فريجه.

*** كينز، جون مينارد (1883–1946).** يشتهر أساسا بأعماله الاقتصادية ***Treatise on Money*** (1930) و ***The General Theory of Employment, Interest and Money*** (1936)، حيث يجادل بوجوب أن تقوم الحكومة بزيادة الضرائب وتخفيض المصروفات خلال فترة الازدهار وبتخفيض الضرائب وزيادة المصروفات خلال فترة

الكساد، كما اشتهر بإسهاماته العملية في تطوير نظام النقد العالمي. كثيرا ما يعتقد أن الاقتصاد الكينيزي حاسم لتنكب الدورة المتصاعدة من حالات الازدهار والأزمات الاقتصادية التي اعتقد ماركس أنه محتم أن تسهم في تقويض الرأسمالية.

فلسفيا، يشتهر كينيز أساسا بتفانيه في دراسة فلسفة جي. إي. مور الأخلاقية، وقد حظي بالإعجاب بسبب كتابه الواحد *A Treatise on Probability* (1921)، أحد أهم الأعمال في النظرية القبلية أو المنطقية في *الاحتمال، التي تقر أن الاحتمال يتكون أساسا من علاقة شاهدية بين قضايا.

ر.سي.و.

B.W. Bateman and B. Davis (eds.), *Keynes and Philosophy: Essays on the Origin of Keynes's Thought* (Cheltenham, 1991).

R. Weatherford, *Philosophical Foundations of Probability* (London, 1982).

* **كينيسس** (kinesis). يستبق تمييز أرسطو بين كينيسس (الحركة، التغير) وانيرجيا energeia (نشاط، تحقق) مختلف التمييزات المعاصرة في فلسفة الفعل. لاهوتيا، ترد الفكرة في إثباتات «المحرك الأول» الخاصة بوجود الله: الأشياء التي يطرأ عليها تغير في كيفية أساسية لا تتغير إلا من قبل شيء يختص على تلك الكيفية أثناء حدوث التغير. في مثل هذه السلاسل، فيما يجادل الأكويني، المتراجعة اللامتناهية مستحيلة؛ ومن ثم يتوجب وجود محرك أول.

جي.جي.م.

*الأول، المحرك.

T. Penner, 'Verbs and the Identity of Actions: A Philosophical Exercise in the Interpretation of Aristotle', in O.P. Wood and G. Pitcher (eds.), Ryle: *A Collection of Critical Essays* (London, 1970).

* **كيوكي** (774–835). اسم نسب إلى كوبو ديشي بعد وفاته. هو مؤسس مدرسة شنقون *البوذية الخاصة بطائفة بعينها، وهو أول مفكري الفلسفة اليابانية. كان شاعرا مميزا وخبيرا في خط اليد، قديسا زاهدا، متصوفا طبيعيا، وقائدا ثقافيا مؤثرا، وكاتبا غزير الإنتاج في الدين، الفلسفة، الأدب، التاريخ، الفن، المعمار، علم اللغة، والتربية. يجادل كيوكي بأن كل إنسان قادر من حيث المبدأ «على اكتساب التنوير في هذا الوجود بالذات»، وفق تركيب معقد لأفكار استمدها من المدارس الأساسية الأربعة في البوذية الميهانية التي نقلت إلى اليابان. يرى أنه عبر ممارسة «الطقوس الثلاثة» الخاصة بالتأمل، مانترا "shingon" («الكلمة الحق») و"mudra"(إيماءة اليد)، يستطيع المرء أن يعبر «الأطوار العشرة» بحيث يصل إلى تحقيق تماهيه مع ميهيفيروكانا (باليابانية، Dainichi Nyorai)، التجسد الأولي لبوذا الكوني.

ج.ر.ب.

Kukai: Major Works:

ترجم صحبة عرض لحياته ودراسة لفكره من قبل:

Yoshito S. Hakeda (New York, 1972).

ل

* **اللاإقليدية، الهندسة.** أية هندسة تناقض بعض مبادئها ومبرهناتها هندسة إقليدس. غالبا ما تعتبر أكسمة إقليدس بارادايم *المعرفة، كونها تتخذ خطوات استنباطية مؤسسة على حقائق ضرورية وبيّنة بذاتها. ولكن لأن مبدأ التوازي خصوصا بدا أقل بيانا من سائر المبادئ، بذلت جهود عديدة لاشتقاقه منها. لو كان قابلا لأن يشتق، لكان بالمقدور عبر إضافة نقيضه إلى سائر المبادئ اشتقاق تناقض من فئة المبادئ الجديدة.

عبر القرون، استنبط الكثير من القضايا من الفئة الجديدة بدت متناقضة ذاتيا، ما أعاق تلك الجهود. غير أنه لم يشتق تناقض صريح يتخذ الصياغة «س و ليس س». في القرن التاسع عشر استنبط بولي، لوبتشفسكي، وريمان المزيد من المبرهنات، واقترحوا تلك الأنساق بوصفها هندسات «لاإقليدية» مستقلة. منذ ذلك الحين، استبين أنه لو كانت هندسة إقليدس متسقة، فكذا شأن كل تلك الهندسات، ومن ثم يفترض أن كل الأنساق متسقة. يعتقد معظم علماء الفيزياء أن *المكان لاإقليدي. على الأقل فإنه ليس إقليديا ضرورة، كما جادل أو افترض الكثير من الفلاسفة.

أي.جي.ل.

*المكان ـ الزمان.

Morris Kline, *Mathematics in Western Culture* (London, 1954), ch. 26.

* **لابلاس، بيير-سيمون، ماركيز دي (1749-1827).** عالم فيزياء ورياضيات فرنسي له إسهامات أساسية في الميكانيكا السماوية و*نظرية الاحتمال. في الكوزمولوجيا كان أحد مستحدثي الفرضية السديمية (كانت هو الآخر)، التي تقر أن المجموعة الشمسية قد تشكلت من غاز دوار. بيّن أن خشية أن تفضي اضطرابات الأفلاك الكوكبية إلى عدم استقرار طويل الأمد في المجموعة الشمسية لا مبرر لها. (اعتقد نيوتن أن التدخل الإلهي ضروري لضمان الاستقرار.) هذا هو أصل القصة التي تحكي أن لابلاس قد رد على نابليون، الذي شكا من أن لابلاس قد غيب الله عن نسق، بقوله «لست في حاجة إلى ذلك الفرض». *الحتمية اللابلاسية هي الزعم بأن الحصول على معرفة كاملة بوضع الكون وقوانين الطبيعة، سوف تمكن من التنبؤ بكل تفاصيل المستقبل.

أي.بيل.

Charles Coulston Gillispie, et al. 'Laplace, Pierr-Simon, Marquis de', in Charles Coulston Gillispie (ed.), *Dictionary of Scientific Biography* (New York, 1981).

* **اللاتام، الرمز.** رمز متضمن في جملة تحتاز على معنى لا معنى له بذاته. الرمز اللاتام لا يعرّف إلا سياقيا، فهو غير قابل للتعريف الصريح. احتازت فكرة الرمز اللاتام على أهميتها عبر رسل أساسا، إذ استعملها في التعبير عن رؤى مميزة في المنطق والميتافيزيقا. هكذا ذهب رسل إلى أن الحدود النظرية في الفيزياء (مثل «جسيم») رموز لاتامة، بمعنى أنها لا تعني ولا تشير إلى أي شيء بمفردها، لكن الجمل التي تتضمن حدودا نظرية قابلة لأن تحل باستخدام حدود غير نظرية فحسب. لاحظ أن مفهوم الرمز اللاتام مختلف إلى حد كبير عن مفهوم *التعبيرات غير المشبعة الذي يقول به فريجه. ثمة نقاش مفصّل للرموز اللاتامة وتطبيقاتها في المنطق في الفصل الثالث من المجلد الأول كتاب أي.ن. وايتهد و ب. رسل Pricipia Mathematica (Cambridge, 1927).

أي.جب.

*الأوصاف.

* **اللاتمام.** يكون النسق المنطقي تاما فقط إذا لم تكن هناك حقيقة في النسق عاجز عن إثباتها. وفق مبرهنة قال بها كرت جودل عام 1931، ليست هناك صورنة للحساب تامة. إما الحساب متناقض أو أن هناك على الأقل حقيقة من حقائقه غير قابلة لأن تثبت. بعبارة أكثر اصطلاحية، برهن جودل على أن أي نظرية متسقة في الحساب تنتمي إلى الرتبة الأولى، إذا احتازت على إجراء فعال للتعرف على إثباتاتها، ليست تامة. بصياغة أخرى، هب أن ت صورنة للحساب تنتمي إلى الرتبة الأولى وأن ب هي المحمول «إثبات في ت». إذا كانت فئة الأشياء التي تحقق ب فئة قابلة لأن تشتق، فإن ت ليست تامة.

جاءت مبرهنة اللاتمام صدمة مروعة لعلماء الرياضة الذين تأثروا ببرنامج هلبرت، الذين يرون أن الحقيقة الرياضية إنما تكمن في إمكان إثباتها.

جي.و.

*التمام؛ جودل، مبرهنة.

Ernest Ngel and James R. Newman, *Godel's Proof* (New York, 1958).

* **اللاتينية، أمريكا، الفلسفة.** تبدأ فلسفة أمريكا اللاتينية باكتشاف واستعمار أسبانيا والبرتغال للعالم الجديد. عبر تاريخها الذي يمتد خمسة قرون، حافظت هذه الفلسفة على اهتماماتها الإنسانية والاجتماعية المعمقة، وظلت متأثرة بالفكر المدرسي والكاثوليكي، كما أثرت بقوة في المؤسسات الاجتماعية والسياسية في المنطقة. ينزع فلاسفتها إلى أن يكونوا نشطاء في المجالات التربوية، السياسية، والاجتماعية في أوطانهم، وهم معنيون كثيرا بهويتهم الثقافية.

يمكن تقسيم تاريخ هذه لفلسفة إلى أربع فترات من التطور: الاستعمارية، الاستقلالية، الوضعية، والمعاصرة. هيمن على الفترة الاستعمارية (حوالى 1550–1750) نوع المدرسية الممارسة رسميا في شبه الجزيرة الإيبيرية. النصوص التي تدرس هي نصوص المدرسيين الوسيطيين وشراحهم الإيبريين. الانشغالات الفلسفية هي تلك التي هيمنت في أسبانيا والبرتغال وتركزت على مسائل منطقية وميتافيزيقية ورثت من العصور الوسطى والقضايا السياسية والقانونية التي نجمت عن الكشوفات والاستعمار. كانت المكسيك هي المركز الفلسفي الأساسي في المرحلة المبكرة من الفترة الاستعمارية، ثم انضمت إليها البيرو في القرن السابع عشر. الكتاب المدرسي الذي حظي بالقدر الأكبر من الاحتفاء في العالم الجديد هو كتاب انتونيو ربيو *Logica Maxicana*. (1615–1548)

رغم أنهم كانوا يشتغلون ضمن موروث *المدرسية، إلا أن بعضا من مؤلفي هذه الفترة تأثروا *بالإنسية. أهمهم هو بالتومي دي لاس كاسيس (1484–1566)، الذي أصبح المدافع القيادي عن حقوق السكان الأمريكيين الأصليين في ذلك العهد. لقد جادل بأن حروب فتح العالم الجديد لم تكن مبررة لأنها مؤسسة على تعميمات باطلة ومعلومات خاطئة. دافع عن استقلال الأمريكيين الأصليين، زاعما أنه ليس لدى الأسبان ولا الكنيسة الكاثوليكية سلطة شرعية عليهم، ومن ثم فإنه يتوجب عدم فرض الثقافة الأوربية والقيم الدينية عليهم.

ثمة نأي أكثر تطرفا عن المدرسية حدث خلال فترة الاستقلال (حوالى 1750–1850). تبدأ هذه الفترة بتزايد الاهتمام بالفلاسفة المحدثين المبكرين، خصوصا ديكارت الذي كان الأعظم تأثيرا. كان القادة الفكريون في هذه الفترة رجال فعل استخدموا أفكارهم في تحقيق غايات عملية. لقد جعلوا من العقل مقياسا للشريعة في المسائل الاجتماعية والحكومية، ووجدوا تبريرا للأفكار الثورية في *القانون الطبيعي. فضلا عن ذلك، قاموا بنقد السلطة، واعتبر البعض منهم الدين خرافة كما عارض السلطة الكهونتية. لقد مهدت أفكارهم لتطور *الوضعية اللاحق.

جزئيا، كانت الوضعية (حوالى 1850–1910) استجابة للمطالب الاجتماعية والمالية والسياسية للبلدان المستقلة حديثا في أمريكا اللاتينية. من ضمن الشخصيات المهمة في المرحلة المبكرة من الفترة الوضعية، باتستوتا آلبردي (أرجنتيني، 1812–84)، وأندريه بيلو (فنزويلي، 1781–1865). دافع الأول عن تطوير فلسفة تناسب الحاجات الاجتماعية والاقتصادية الخاصة بأمريكا اللاتينية، في حين حاول الثاني رد الميتافيزيقا إلى علم النفس. كلاهما دشن تيارا سوف يتبناه آخرون.

أكد أشياع الوضعية القيمة التحليلية التي يحتازها العلم الامبيريقي ورفضوا الميتافيزيقا. عندهم، كل المعارف مؤسسة على الخبرة عوضا عن التأمل النظري، وقيمتها إنما تكمن في تطبيقاتها العملية. يفسر الكون ميكانيكيا، بحيث يتاح مجال ضيق للحرية والقيم. أصبحت الوضعية الفلسفة الرسمية في بلدان أمريكا اللاتينية وأحدثت تأثيرا اجتماعيا قويا. يشهد على ذلك الحفاظ على العبارة الوضعية «النظام والتقدم» المنقوشة على علم البرازيل الوطني. أكثر الوضعيين أصالة هم

الكوبي انريك جوزيه فارونا (1849-1933) والأرجنتيني جوزيه انجينيروز (1877-1925). لقد أتاح الأخير بعض المجال للميتافيزيقا في فلسفته، زاعما أنها معنية «بما - لم - يتم - اختباره - بعد».

تبدأ الفلسفة اللاتينية المعاصرة (حوالى 1910 حتى الآن) بانحطاط الوضعية. سيطر على المرحلة الأولى من هذه الفترة جيل من المفكرين تمردوا ضد الأفكار الوضعية. العناصر القيادية، الذين يسميهم فرانسسكو روميريو «المؤسسون» هم: اليجاندرو كورن (الأرجنتين، 1860-1936)، اوكتفيو ديوستيوا (البيرو، 1849-1945)، جوزيه فاسنكونسيلوس (المكسيك، 1882-1959)، انتونيو كاسو (المكسيك، 1883-1946)، انريك مولينا (تشيلي، 1871-1964)، كارلوس فاز فيريرا (الأورجواي، 1872-1985)، وريمندو دي فيريس بريتو (البرازيل، 1862-1917). لقد شبوا في كنف الوضعية، لكنهم تبرموا من تصلبها الدوجماطيقي، الحتمية الميكانيكية، وأكدوا القيم البراجماتية. تشكل البراهين التي طرحها ديوستيوا، كاسو وفاز فيريرا ضد الوضعية علامة مميزة لتلك الفترة. لقد حاول ديوستيوا تبيان أن فكرتي النظام والحرية أساسيتان للمجتمع، لكن للحرية أسبقية على النظام، إذ لا سبيل لتأسيس نظام دون حرية. دافع كاسو عن رؤية في الإنسان بوصفه قادرا على الغيرية والحب، في حين عارض فاز فيريرا المنطق المجرد الذي يفضله الوضعيون، وقام بتطوير منطق للحياة مؤسس على الخبرة.

تجاوز المؤسسون الوضعية بعون من أفكار جلبت من فرنسا ثم ألمانيا. لقد بدأت العملية بتأثير بوترو وبرجسون و*الحيوية والحدسية الفرنسيتين، لكنها توطدت حين قدّم اورتيجا جاسيت لأمريكا اللاتينية فكر ماركس شلر، نيكولي هارتمان، وفلاسفة ألمان آخرين خلال زيارته الأولى للأرجنتين في عام 1916.

تطورت *الفلسفة الأنثروبولوجية استجابة للرغبة في الإمعان في النأي عن توكيد الوضعية على العلمية. ركز صمويل راموس (المكسيك، 1897-1959) على ما هو متفرد في الثقافة المكسيكية، بحيث أثار الاهتمام بما هو فذ نسبة لأمم أمريكا اللاتينية. مثل معظم فلاسفة هذه الفترة، حاول تطوير أنثربولوجيا فلسفية مؤسسة على مفهوم روحي في الكائنات البشرية. كان فرانسسكو روميرو (الأرجنتيين، 1891-1962) المفكر الأكثر أصالة في المجموعة. في كتابه *Teoria del homre* (1952) يعتبر الطبيعة البشرية متطورة قصديا وروحيا.

في نهاية الثلاثينيات وفي الأربعينيات عرض الأمريكيون اللاتينيون لتنويعة من الأفكار والمناهج الأوربية الحديثة. بسبب الاضطرابات السياسية الناجمة عن الحرب الأهلية الأسبانية، استقرت مجموعة كبيرة من فلاسفة شبه الجزيرة الإيبيرية، تعرف باسم *trasterrados* في أمريكا اللاتينية. كان لجوزيه جاوس (1900-69) الأثر الأعظم، وعلى وجه الخصوص، طرح أسلوبا محكما لتحليل النصوص في المكسيك.

مع قدوم الجيل الذي ولد حوالى 1910، بلغت فلسفة أمريكا اللاتينية ما أسماه روميرو لاحقا «وضع الاعتياد». لقد كرست الفلسفة نفسها بوصفها نشاطا حرفيا طيب السمعة، فازدهرت الجمعيات الفلسفية، المراكز البحثية، والمجلات الفلسفية. تألف لب هذا الجيل من فلاسفة يعملون ضمن الموروث الألماني اهتموا أساسا بعلم القيم. لقد سلّم معظمهم ببعض الموضعية للقيم، لكن قليلا منهم ارتأى أن القيم ليست موضوعية ولا ذاتية. هذا موقف يتضح تماما عند ريزيريه فرونديزي (الأرجنتين، 1910-83) في كتابه *Que son los valores?* (1958)، حيث يطرح رؤية في القيم تعتبرها نوعية جشتالتية.

تشتمل تطورات أخرى في هذه الفترة على تجدد الاهتمام بالمدرسية. كان هناك أيضا اهتمام متزايد بدراسة تاريخ الأفكار ومسائل الهوية وإمكان قيام فلسفة أمريكية لاتينية أصيلة. لقد أثير هذا الأمر الأخير في الأربعينات من قبل ليوبولدو زي (المكسيك، 1912-) وهو يظل مصدر اهتمام في المنطقة حتى يومنا هذا.

حتى الستينيات لم يكن للفلاسفة المشتغلين خارج المواريث سالفة الذكر شأن كبير. لكن هذا الأمر تغير. هكذا وجدت الفلسفة *الماركسية و*التحليل الفلسفي موضعا في الأنشطة الأكاديمية. نتيجة لذلك، تجدد الاهتمام بالمجالات التي قوي فيها ذانك التياران الفلسفيان، مثل الفلسفة الاجتماعية والسياسية، المنطق، وفلسفة العلم. مهّد لاهوت التحرر الطريق أمام تطور فلسفة التحرر، التي بدأت في أمريكا اللاتينية في السبعينيات وجمعت بين توكيد استقلال أمريكا اللاتينية الفكري والأفكار الكاثوليكية والماركسية.

جي.ج.

إي.م.

William Rex Crawford, *A Century of Latin-American Thought*, 3rd edn. (New York, 1966).

Harold Eugene Davis, *Latin American Thought: A Historical Introduction* (New York, 1972).

Jorge J.E. Gracia (ed.), *Latin American Philosophy Today, double issue of The Philosophical Forum* (1988-9).

———, Eduardo Rabossi, et al. (eds.), *Philosophical Analysis in Latin America* (Dordrecht, 1984).
Leopoldo Zea, *The Latin American Mind*, tr. J.H. Abbott and L. Dunham (Norman, Okla., 1963).

* **اللاحتمية**. رؤية تتضارب مع *الحتمية. على اعتبار وجود صيغ متعددة من الحتمية وأنواع كثيرة من التضارب، ثمة تنويعات عديدة من اللاحتمية. هذا المقال يوظف تعريفا للحتمية معبر عنه عبر الكفاية السببية. (*السببية؛ *الشروط الضرورية والكافية.)

حين يكون الوضع أو الحدث كافيا سببيا لحودث آخر، فإنه يحتمه. إذا كان س يحتم ص، يستحيل سببيا حضور س وغياب ص. يتضمن مبدأ الحتمية رؤية مفادها أن كل شيء يحدث إنما هو محتم بشيء أسبق منه. لا يضمن هذا بذاته أن أي حدث مفرد محتم من قبل وضع توفر منذ أسبوع (أو يوم، أو ساعة). وكما يشير لوكشيفتز، قد يكون للسلسلة اللا متناهية من الفترات، المرتبة وفق الأسبقية الزمنية، مدى زمني كلي متناه. اعتبر مثلا سلسلة لا متناهية من الفترات آخر فتراتها عشرون دقيقة، وكل فترة ضعف سابقتها. يتطلب مبدأ الحتمية المزيد من التحديد من قبيل أن كل شيء محتم بشيء ليس فقط أسبق منه، بل أسبق منه بمقدار بعينه، ثانية مثلا. لكن هذا لا يدعم ما تفترضه الحتمية بوجه عام، أنه نسبة لكل حدث ح في الوقت و وفي وقت أسبق منه و ـ 1، ثمة شروط توفرت قبل و ـ 1 تحتم ح. دعم المبدأ الأبسط الذي يقر أن الشروط المحتمة ح ليست فقط أسبق بل في و ـ 1 على وجه الضبط يتطلب مبادئ تتجاوز هذه المقالة. وفق الحتمية، وضع العالم قبل أن تولد بزمن طويل، وهو عالم لم تشارك إطلاقا في صنعه، يحتم كل ما يحدث.

في إحدى صيغ اللاحتمية الضعيفة جدا، يتعين تضاربها مع الحتمية في *التناقض. الحتمية باطلة؛ وسلبها صحيح. هذه رؤية صحيحة طالما وجد في موضع ما من الكون حدث يخرق مبدأ الحتمية.

في الطرف الآخر، *تتضاد الصياغة الأقوى للاحتمية بقوة عوضا عن اقتصارها على التناقض مع الحتمية. العالم في أي زمن وفي جميع جوانبه مستقل كلية في وضعه عن أي زمن سابق. يبدو أن هذا النوع من اللاحتمية لا يتسق مع وجود حوادث متلاحقة.

بين تينك الصيغتين المتطرفتين ضعفا وقوة للاحتمية، ثمة رؤى ذات قوى متوسطة تقر وجود حوادث كثيرة، مبعثرة في الزمان والمكان، تخترق الحتمية. هذه الحوادث ليست في حاجة لأن تكون مستقلة كلية عن أوضاع أسبق للعالم. الحتمية واللاحتمية يقبلان التدرج. مثال ذلك أن وضع العالم منذ دقيقة قد يكون كافيا سببيا لكونك موجودا في المنطقة التي توجد فيها دون أن يكون كافيا لوجودك في الموضع الذي أنت فيه. إذا حتم شيء قيام شخص ما بالسلوك على نحو عام بعينه (وهذا يحول دون سلوكه وفق سبل متعددة كثيرة)، مثال أن يرجع إلى بيته عبر شارع ديفنتي أو عبر شارع اكسفورد، لا حاجة لأن يتحتم أي طريق يختار. لا تستلزم صيغ اللاحتمية المتوسطة أن سلوكنا «من النوع المتهور الأحمق، لا معنى له ولا مبرر». الشخص الذي يمتلك أسبابا وجيهة للعودة إلى بيته قد تعوزه الأسباب الوجيهة والحتمية القبلية لتفضيل طريق على آخر.

ليس لدى العلم المعاصر تفسير حتمي لانبعاث جسيمات ألفا من النظائر الإشعاعية وبعض الظواهر الدقيقة الأخرى. تتعين إحدى الإشكاليات الفلسفية في *الفيزياء في فحص الزعم بأن التفسيرات الحتمية لهذه الظواهر مستحيلة ما لم نقم بإحداث تغييرات جوهرية في الفيزياء.

يصعب أن نعرف، لو أن العالم يعرض درجة من اللاحتمية، قدر السلوكيات والحوادث المتأثرة بحوادث مجهرية غير محتمة تعد مهمة بذاتها. يمكن أن تكون متأثرة إلى حد كبير. حين يربط بين أجهزة الإحساس والمفاتيح الكهربية والمضخمات بالطريقة المناسبة، مثلا، يمكن لانبعاث لاحتمي لعدد قليل من جسيمات ألفا أن يحدد موضع 2008 لعبة أولمبية. ربما يكون في أدمغتنا غالبا تضخيم مماثل للاحتمية.

د.هـ.س.

*الشواش، نظرية.

G.E.M. Anscombe, 'Causality and Determinism', in E, Sosa (ed.), *Causation and Conditionals* (Oxford, 1975).
C.D. Broad, 'Determinism, Indeterminism, and Libertarianism', in *Ethics and the History of Philosophy* (London, 1952).
John Earman, *A Primer on Determinism* (Dordrecht, 1986).
Ted Hoderich, *A Theory of Determinsm* (Oxford, 1988).
Jan Lukasiewicz, 'On Determinism', in Storrs McCall (ed.), *Polish Logic 1920-1939* (Oxford, 1967).

* **اللاتحددية في القانون**. مذهب سائد عند فلاسفة القانون مفاده أنه حين يختلف رجالات القانون المتمرسون حول الإجابة عن مسألة ما في *القانون، ليست هناك بوجه عام إجابة مفردة صحيحة ـ القانون لا يحسم في الواقع المسألة بأي شكل، لكنه يترك الأمر مفتوحا إلى أن تحل عبر تشريع جديد أو بقرار قاض

لديه حرية التصرف في إصدار قانون جديد.

تلك هي رؤية أنصار *الوضعية القانونية، بمن فيهم جون اوستن و ه.ل.أي. هارت، الذي يقول إنه لا توجد إجابة صحيحة في الحالات المثيرة للجدل لأن القانون ليس سوى ما أقرته الإقرارات أو الأعراف السلطوية الماضية، وفي مثل تلك الحالات، لم تحسم الأعراف ولا أو القرارات الماضية المسألة بأي طريقة. أيضا فإنها رؤية فلاسفة قانون أكثر تطرفا، مثل الواقعيين القانونيين الأمريكيين وعلماء القانون النقدي، الذين يجادلون بأنه ليست ثمة إطلاقا إجابة صحيحة عن أية مسألة قانونية لأن المذهب القانوني السالف ليس متسقا إلى حد يكفي لطرح إجابة مفردة. غير أن القضاة، سيما في القانون الأنجلو ـ أمريكي، لا يرفضون إطلاقا حسم جدل قانوني على أساس أن القانون ليس متحددا، ونادرا ما يزعمون أنهم يمارسون حرية التصرف لاستحداث قانون جديد وتطبيقه بأثر رجعي. حتى في الحالات المثيرة للجدل تراهم يطرحون أجوبة عن أسئلة قانونية مثيرة للجدل يزعمون، وفق رأيهم على أقل تقدير، أنها صحيحة. إما أن القضاة يكذبون على العامة، أو أنهم تحت طائلة وهم، أو أن مبدأ استحالة الإجابة الصحيحة، على شيوعه، مبدأ باطل.

عادة ما تعاني البراهين على ذلك المبدأ من الفشل في تمييزه عن مزاعم أكثر معقولية. هب أنه أثير جدل بين رجالات القانون حول ما إذا كان المصاب في نوع بعينه من الحوادث يحتاز على حق قانوني في التعويض عن إصابته العاطفية فضلا عن الإصابات المادية. يتوجب أن نتوخى الحذر في التمييز بين القضايا التالية: (1) الشواهد القانونية على مثل هذا الحق، في هذه الظروف، ووفق جميع الاعتبارات، أقوى من تلك التي تشهد ضده. (2) الشواهد ضده، وفق جميع الاعتبارات، أقوى. (3) يختلف القانونيون المتمرسون حول تحديد الشواهد الأقوى. (4) ثمة شواهد قوية على الاثنين، ولكن كل من البديلين مناف للعقل. (5) هوية الشواهد الأقوى مشكوك في أمرها. (6) هوية الشواهد الأقوى ليست محددة: الإجابة الصحيحة الوحيدة هي التي تقر أنه ليست هناك إجابة صحيحة.

وبطبيعة الحال يتوجب تمييز القضية الأخيرة ـ الزعم بعدم وجود إجابة صحيحة ـ عن القضية الثالثة: حقيقة أن القانونيين يختلفون حول مسألة مثيرة للجدل لا تستلزم أنه ليس هناك طرف يمتلك شواهد أقوى من الآخر. بيّن أيضا أن القضية الأخيرة تختلف عن كل من القضيتين الرابعة والخامسة: كون المرء مرتابا حول هوية الحالة الأقوى لا يستلزم أن كلتيهما ليست يقينية. ما أن نقوم بعقد تلك التمييزات، حتى يستبان أنه لا سبيل لتحديد نوع البرهنة القانونية التي تكفي لإثبات أن القضية الأخيرة، عوضا عن أي من سائر القضايا أو وصل بعضها، هو الوصف الأكثر دقة للقانون الذي يقنن التعويض عن الإصابة العاطفية. صحيح أنه إذا عرفنا القانون على طريقة الوضعيين، قد تصدق القضية الأخيرة بفضل ذلك التعريف. لكن ذلك سوف يكون استدلالا دائريا: يتوجب أن نعرّف القانون كي يناسب ممارسة المحامين والقضاة، لا أن نصف ممارساتهم كي تناسب تعريف مستحدث للقانون.

أحيانا يرتكب فلاسفة القانون خطأ الاعتقاد بأن القضية السادسة صادقة غيابيا، بمعنى أنه حين لا تكون أي من قضيتي المدعى والمدعى عليه أقوى بكثير من الأخرى، وثمة براهين معقولة في صالح الاثنين، فإن ذلك يستلزم أنه لا إجابة صحيحة تحسم الأمر. غير أن هذا الافتراض يغفل الفرق بين 6 من جهة، و 3، 4، و 5 من أخرى. إن القضية 6 تقر زعما قانونيا قويا جدا. إنها لا تقر فحسب عوزنا لمبرر حاسم يرجح إحدى الكفتين، وأننا قد لا نحتاز على مبرر من كذا قبيل، بل تقر أيضا أننا مهما أسرفنا في الفحص والتفكير، لن نجد أي اعتبار أو برهان يرجح إحدى الكفتين حتى ترجيحا طفيفا على الأخرى. بيّن أن هذا زعم طموح جدا، ووفق النطاق الواسع للاعتبارات التي يعتبرها القانونيون متعلقة بالبرهان القانوني، سيبدو أنه من الحمق إقراره، على الأقل قبل بحث وتأمل مسبقين، نسبة إلى أي جدل قانوني بعينه، ناهيك عن الحالات المثيرة للجدل بوجه عام.

الراهن أنه يرجح أن يقوم كل محام أو قاض أو معلم قانون أو طالب قانون بتشكيل رأي بخصوص هوية الطرف صاحب البرهان القانوني الأقوى في أية قضية مفردة يدرسها، رغم أن ذات الرأي قد يكون في الحالات الصعبة مترددا أو مضطربا، ويرجح أن يكون مثيرا للجدل. عمليا، لا أحد يقبل مبدأ عدم وجود إجابة مفردة صحيحة، حتى الفلاسفة القانونيين المتحمسين لدعمه نظريا. أقترح أن سر ذيوع هذا المبدأ نظريا يكمن في أمرين. الافتراض الصحيح بأن الاعتبارات الأخلاقية تعد ضمن الاعتبارات التي تقوم بدور في الجدل حول ماهية القانون، والمذهب المشكوك في أمره الذي يقر أنه غالبا ما تكون هناك أجوبة صحيحة عن المسائل الأخلاقية.

ر.د.

*القانون والأخلاقيات؛ الأخلاقية ، الارتيابية.

John Austin, *The Province of Jurisprudence Determined*, ed. and intr. H.L.A. Hart (London, 1954).
H.L.A. Hart, *The Concept of Law* (Oxford, 1961).
John Mackie, 'The Third Theory of Law', *Philosophy and Public Affairs* (1977).

* **اللاحاسمية.** مصطلح لا يقتصر استخدامه على فلسفة الرياضيات بل استخدمه أيضا جاكو دريدا ومن تبنوا إجراءاته المبتدعة في تفكيك قراءة النصوص الفلسفية والأدبية. هنا تشير اللاحاسمية إلى استحالة التخير بين تراتيب المعنى المتضارب (وغالبا ما تكون متناقضة)، كما في حالة التخير بين تراتيب المعنى الإقراري والأدائي، المجازي والحقيقي، أو الصريح والمستتر.

سي.ن.

*التفكيكي؛ الإرجاء؛ اللوجسنترية؛ للحسم، القابلية.

Jacque Derrida, *Margins of Philosophy*, tr. Alam Baass (Chcago, 1982).

* **اللاإدراك - معرفية.** اسم مذهب في الأخلاق، وهو ككثير من مثل هذه الأسماء يستخدم من قبل الخصوم أكثر مما يستخدم من قبل الأشياع. إنه يشير إلى مجموعة من المواقف الأخلاقية يفترض فيها أن الأحكام الأخلاقية لا تحتاز على قيم صدقية ومن ثم فإنه يستحيل معرفتها. من أمثلة المواقف اللاإدراك - معرفية، *العاطفانية، التي تزعم أن الأحكام الأخلاقية مجرد تعبيرات عن عواطف.

ر.هـ.

*الأخلاقية، الواقعية؛ شبه - الواقعية؛ المعيارية.

* **اللاإسنادي، التعريف.** يكون التعريف لاإسناديا إذا كان يشير إلى مجموعة تشتمل على الشيء الذي يتوجب تعريفه. مثال ذلك، «أقل حد أعلى» فئة تعرف بأنها «الأصغر ضمن الحدود العليا»؛ و«فئة رسل» وهي فئة الفئات التي لا تنتمي إلى نفسها. الأول تعريف شائع، لا خلاف عليه في العادة. أما الثاني فيفضي إلى مفارقة رسل. إذا اعتبرنا التعاريف خالقة أو مكونة بطريقة ما للأشياء المعرّفة، فإن التعاريف اللاإسنادية دائرية.

س.س.

*المفرغة الدائرة؛ الأنماط، نظرية؛ القابلية للرد، مبدأ؛ الرياضيات، تاريخ فلسفة.

Allen Hazen, 'Predicative Logics', in D. Gabbay and F. Guenthner (eds.), *Handbook of Philosophical Logic*, i, (Dordrecht, 1983).

* **لا شيء بهذا القدر من التهور واللاعقلانية.**

«كان أولئك التعساء يقترحون مخططات لإقناع الملوك باختيار الأثيرين وفق حكمتهم، قدرتهم، وقيمهم؛ بأن يعلموا الوزراء أخذ الصالح العام في اعتبارهم؛ بمكافأة المناقب، القدرات العظيمة، والخدمات المبرزة؛ بتعليم الأمراء معرفة مصالحهم الحقيقية عبر تأسيسها على مصالح شعوبهم؛ باختيار الموظفين الأكفياء؛ ليس بمقدور أحد تصور مثل هذا، تماما كما أنه ليس بمقدور أحد تصديق وجود حيوانات متوحشة خرافية، وهو يؤكد لي ملاحظة قديمة مفادها أنه لا شيء متهور ولا عقلاني إلى حد يحول دون وجود فيلسوف يقر صحته».

(Jonathan Swift, *Gulliver's* Travels, ch. 6)

مثل زملائهم العلميين الذين كانوا يحاولون علاج امتلاء البطن بالغازات باستخدام منفاخ على الاست، يخلص الفلاسفة في أكاديمية لاجادو المتخيلة إلى نتائج منافية للعقل، ، مفترضين أن العالم يؤكد مبادئهم. كان سوفت عضوا في حزب التوري البريطاني حين بلغ من العمر 43 عاما، ولم يكن يعتبر الإنسان «حيوان عاقل»، بل مجرد «'animal rationis capax' كائن قادر على أن يكون حيوانا عاقلا] ولع بالأذى «كما هو محتم وفق مسار الأشياء الطبيعي». غير أن غاية هجائه إنما تتعين في الإصلاح الاجتماعي، وحتى إذا كانت تشاؤمية توري تصورها كحيوانات خرافية، فإن المقاييس غير العملية الطوباوية هي التي تعد حقيقة *فهما مشتركا. لهجوم سوفت الاستجابي حدان، فهو يسخر من الحماقة المتأصلة في نفوس البشر التي تولدها وتحتمها.

جي.أو.ج.

* **لا شيء بهذا القدر من السخف .**

يدعونا فيثاغوراس وأفلاطون، السلطتان الأكثر جدارة بالاحترام، ، لو كانت لدينا أحلام جديرة بالثقة، بأن نستعد للنوم عبر تتبع مسار منصوح به في السلوك والأكل. إن الفيثاغوريين يعنون بمنع استخدام الفاصوليا، كما لو أن ذلك يجعل النفس لا البطن مليئة بالريح! لا شيء بهذا القدر من السخف، لكن ثمة من قال بهذا من الفلاسفة.

(Cicero, *De devinatione II*. lxviii. 120)

تهاجم محاورة شيشرون *De divinatione* الرجم بالغيب. إن المدافع عن القضية كونتس يذكر الفلاسفة المهمين الذين اعتقدوا في العرافة، لكن خصمه ماركس يجادل «بأن أولئك الفلاسفة الذين يؤمنون بالخرافات

وأنصاف المعتوهين الذين تتحدث عنهم سوف يظهرون أكثر سخفا من أي شخص آخر في هذا العالم». الراوقيون، مثلا، لا يعتبرون إنكار أحكام عرّافي الدلفي علامة على إبطال الخرافة بل على إبطال «قيمة» زفير موضعي تحت الأرض، وهو إن حدث فعلا، لكان أزليا. غير أن شيشرون نفسه مارس العرافة، ودافع عنها في مناسبات أخرى على اعتبار أنها تكرس السلوك الملتزم بالقانون.

جي.أو.س.

*الرواقية .

* **اللاشيئية.** غالبا ما يعتبر الفلاسفة اللاشيء بوصفه مقولة أنطولوجية لا مجرد مقولة منطقية. هكذا اعتبر أفلاطون وأفلوطين المادة، في مقابل الشكل، لا وجود. في كتاب *Being and Time* و *What is Metaphysics?* (1929)؛ الطبعة الخامسة عام 1949، ترجما في *Basic Writings*، حرره د. كريل، لندن، 1967)، يزعم هيدجر أن اللاشيء، الذي يصبح ظاهرا في *Angst* [الروع] الذي لا موضوع له، يعد حاسما لخبرتنا؛ إنه يسبق ويشكل أساس السلب المنطقي. ليس لـ *Existenz* [الوجود] أي أساس؛ إنه ينشأ عن هاوية اللاشيء. إنه يتأوج في لا شيئية الموت، ومعناه إنما يكمن في توقع الموت. التأويل الطبيعي لهذا (رغم أنه مرفوض من قبل هيدجر) هو أن *Dasein* [الوجود هناك] يهب معنى، أي الوجود في الكائنات البشرية والنفس، ومن ثم فإنه يسحبها من الشواش الذي يعوزه المعنى، أي اللاشيء. لتجنب إقرار وجود اللاشيء، يقول هيدجر «إن اللاشيء ينعدم» *Das Nichts selbst nichtet*، وهذا يعتبره كارناب نموذجا *للهراء الميتافيزيقي. عند سارتر، تكمن الكائنات البشرية خصوصا في اللاشيء أو سلب الذات؛ هذا ما يمكننا من تمييز «واقعيات سلبية» من قبيل غياب الضيوف. عند كل من ذينك الفيلسوفين، *حرية الإنسان المتطرفة إنما تتجذر في اللاشيئية.

م.جي.آي.

H. Kuhn, *Encounter with Nothingness* (Hinsdale, Ill., 1949).

M. Murray (ed.), *Heidegger and Modern Philosophy: Critical Essays* (New Haven, Conn., 1978).

* **اللاشيئية المطلقة.** في الفلسفة اليابانية الحديثة. تعد الفكرة مركزية نسبة إلى العديد من فلاسفة مدرسة كيوتو وهي تنشأ عن مفهوم «الفراغ» البوذي الجوهري، الذي يقر أن اللاشيء هو ما في العزلة، لكنه لا يظهر ويفنى إلا ضمن شبكة من العلاقات مع كل شيء آخر. غير أنه يتوجب على المرء وفق الممارسة البوذية تجنب التعلق بخبرة الفراغ؛ اللاشيء الذي هو، مثل اللاوجود، سلب الكائنات، يتوجب سلبه هو نفسه قبل أن يتسنى لنا بلوغ اللاشيئية المطلقة. عند نيشادا، «مركز» اللاشيء هو أساس كل خبرة؛ أما عند تاناب، فإن اللاشيئية المطلقة هي التأمل عبر «قوة أخرى» مطلقة (لأميدا بوذا)؛ في أخلاق واتسوجي، يتعين على النفس المفردة أن تتحمل السلب المطلق كي تندمج كلية في المجتمع؛ أما عند نيشيتاني، يتوجب على اللاشيء فوق كل شيء أن يُختبر، ـ وذلك على اعتبار أنه يفقد خاصيته المطلقة إذا اقتصرنا على «التفكير» فيه. ثمة مماثلات مثيرة للتفكير مع *das Nichts* في فلسفة هيدجر.

ج.ر.ب.

*اللاوجود واللاشيء؛ اللاشيئية.

Robert E. Carter, *The Nothingness beyond God: An Introduction to the Philosophy of Nishida Kitaro* (New York, 1989).

* **اللامتطابقة، النظائر.** قد تتماثل يدان سوى أن إحداهما يمنى والأخرى يسرى. الشيء القابل لأن يحتاز على نظير غير مطابق (بصرف النظر عن وجوده حقيقة) يسمى *enantiomorph.* لقد وجد كانت في هذه الظاهرة برهانا على أن المكان يوجد بطريقة مستقلة وليس مجرد مسألة قيام علاقة بين أشياء. وفق العلاقات المكانية ـ المسافات والزوايا ـ بين أجزائهما، لا سبيل للتمييز بين اليدين. على اعتبار إمكان أن يكون الله قد خلق يدا واحدة، وهي يد سوف تظل يمنى أو يسرى، فإن العلاقات المكانية بين اليدين أو بينهما وبين بأشياء أخرى ليست مهمة. لذا يتوجب عند كانت أن يكمن الفرق بين اليدين في علاقة *المكان نفسه، رغم أنه لا يتضح كيف يتسنى للمكان القيام بالحيلة التفسيرية.

م.سي.

E. Nerlich, *The Shape of Space* (Cambridge, 1976).

* **اللاعقلانية.** معارضة العقل من حيث المبدأ في مقابل مجرد النزوع شطر الوقوع مؤقتا في لامنطقية آدهوكية أو عوز للأسباب. ما تعنيه هذه الرؤية بطريقة أكثر تحديدا يتوقف على الإجابة عن الأسئلة التالية. ما هذا العقل الذي يعارض؟ وما الذي يعارض به؟ وما مدى التعارض؟

لنبدأ بالسؤال الأخير. لم تقم اللاعقلانية إطلاقا بالتنصل كلية من *العقل. مثال ذلك، من المتوقع أن يقوم اللاعقلاني الذي يتهم بدون وجه حق بارتكاب جريمة قتل بحشد الشواهد والحجج التي تبرئه بقدر ما يستطيع. أيضا من غير المرجح أن يتجاهل استخدام

خوارزميات مثبتة في حل الإشكاليات الحسابية. لكنه سوف يؤكد أن المبادئ الخاصة بمثل هذه الإشكاليات والاستدلالات البرهانية، رغم فعالياتها في مجالاتها، غير قابلة لأن تطبق على قضايا ذات أهمية فائقة من قبيل التحقق الروحي الذاتي للأنا، مصير البشرية النهائي، والأسس الترانسندنتالية لوجود العالم. ضمن المجال الذي تنتمي إليه مثل هذه القضايا، يزعم اللاعقلاني أنه لا سبيل لتحصيل المعرفة إلا عبر أساليب ليست منطقية ولا امبيريقية للإدراك المعرفي غير المباشر نصادفه (في أنقى صورها) في الحدس الصوفي أو الإيمان الناجم عن مصدر متعال.

وفق هذه الرؤية، الإيمان و*الحدس أعلى مرتبة من العقل في مثل تلك القضايا. رغم وجود تأويلات متنوعة لمفهوم العقل، فإنه يحتاز على موضع إشارة لا جدل حوله يشتمل على الاستدلال الاستنباطي والاستقرائي، التي سبق أن ذكرناهما، والتحليل المنطقي والدلالي للمفاهيم والقضايا المؤسس على قواعد يمكن التحقق منها بوضوح. على اعتبار أنه يفترض أن إجراءات الفكر هذه تتعطل في مناطق الإدراك المعرفي التي يحتفظ بها اللاعقلانيون، يستبان أن أي بحث يقوم به المنكرون في قابلية أحكام الإيمان والحدس للفهم، ناهيك عن الحديث عن سلامتها، عاجز على نحو لا مناص منه. ربما يكون هذا أكثر شيء ملفت للنظر في اللاعقلانية: إنها تنزع لأن تشكل قيدا على الحوار.

جدير بالذكر أن بعض أعظم مفكري تاريخ الفلسفة الغربية كانت لهم نزوعات لاعقلانية، وإن كانت هامشية في بعض الحالات. هكذا نجد أن ديالكتيكيا بعبقرية أفلاطون يعزو فضل الدراية بأكثر الحقائق عمقا إلى أسلوب فائق في الإدراك المعرفي المباشر، المستثنى من كل إمكانات الخطل والمعفى من ثم من الجدل؛ أما القديس توما الإكويني، رغم كل قدراته الفائقة على الاستدلال، فيسلّم بعض الحقائق لاقتدار الإيمان. حتى كانت، عملاق التنوير، يعترف بأنه قد وجد من الضروري «إنكار المعرفة كي يتيح مجالا للإيمان».

وبالطبع لم يعدم العقل من يحتفي به في الفلسفة. لم يسم القرنين السابع عشر والثامن عشر بعصر العقل جزافا. إن الأسس العقلانية التي شيدت في تعاليم مفكري القرن السابع عشر، من أمثال بيكون، لوك، ليبنتز، سبينوزا، قد بلغت أوجها في العقلانية التفاؤلية (بالمعنى العام) التي أقرها عتاة تنوير القرن الثامن عشر من أمثال، وهذا غيض من فيض، بنتام وجودون في إنجلترا، وفولتير وديديرو ومنتكسيو في فرنسا. مفاد المعتقد المشترك بينهم، الذي لم يخلو أحيانا من غلو، أنه بالإمكان تماما تحسين الظرف البشري فوق ما نتصور عبر بسط دور العقل في الشؤون الإنسانية.

لم تظهر الرومانسية في الفن والأدب والفلسفة في القرن الثامن عشر، ربما بوصفها الحركة اللاعقلانية الأكثر وعيا بذاتها في الفكر الغربي، إلا استجابة لهذه الثقة المتحمسة في العقل. تعرف الثقافة المعاصرة الكثير من التيارات اللاعقلانية - لاحظ مثلا حركة «العصر الجديد» بل حتى النزوعات الأكثر تطرفا للحركة الشيطانية في الحياة الطائفية - ولكن في الفلسفة الجادة، الانتقادات العنيفة المألوفة التي توجه إلى العقل، حين تحلل كما يجب، إنما هي في الغالب موجهة ضد بعض أوهام العقل وليس ضد العقل نفسه.

ك.و.

Henry D. Aiken (ed.), *The Age of Ideology: The Nineteenth Century Philosophers (New York,* 1956).

Peter Gay (ed.), *The Enlightenment: A Comprehensive Reader* (New York, 1973).

W.T. Stace, Mysticism and Philosophy (New York, 1960), esp. chs. 5 and 6.

*** اللامعقول.** مصطلح استخدمه الوجوديون لوصف ذلك الذي قد نعتبره قابلا لتقويم العقل لكنه يتضح أنه يتجاوز حدود العقلانية. مثال ذلك، في فلسفة سارتر، «الاختيار الأصلي» لمشروع المرء الأساسي يعد «لا معقولا»، فرغم أن الاختيارات تُستدعى عادة من قبل الأسباب العقلية، فإن هذا الاختيار يتجاوز العقل، إذ يفترض أن كل أسباب التخير مؤسسة على مشروع المرء الأساسي. قد يجادَل بأن هذه الحالة تبين أن سارتر قد أخطأ في افتراض أن أسباب الاختيار مؤسسة هي نفسها على تخيّر؛ كما أنه بمقدور المرء أن يجادل بأن الحالات الأخرى التي يفترض أنها تتضمن خبرة «اللامعقول» هي في الواقع *برهان خلف ضد الافتراضات التي تفضي إلى هذه النتيجة. الراهن أن «اللامعقول» لا يقوم بدور أساسي في الفلسفة الوجودية؛ لكنه يشكل جانبا مهما من سياق الوجودية الثقافي الأوسع، «مسرح اللامعقول» مثلا كما تمثله مسرحيات صموئيل بيكيت.

ت.ر.ب.

*التخلي؛ الوجودية.

J.P. Sartre, *Being and Nothingness*, tr. H. Barnes (London, 1958), 479.

*** اللاقابلة الأخلاقية للقياس وفق الوحدات نفسها.** استعيرت فكرة لا قابلية البارادايمات العلمية

للقياس وفق الوحدات نفسها من قبل فلاسفة الأخلاق للتعبير عن فكرة مفادها أن تعددية القيم قد تجعل المعضلات الأخلاقية غير قابلة أحيانا للحل. أفضل طريقة لتوضيح الفكرة أن نعرض معكوسها: *النفعية هي المثال الكلاسيكي للنظرية الأخلاقية التي تفترض أن كل القيم قابلة في نهاية المطاف للرد لقيمة «السعادة»، بحيث يمكن في أي موقف مقارنة مختلف أنماط السلوك عبر اعتبار قدر السعادة الذي ينجم عن كل منها. إذا لم يكن ثمة قيمة نهائية، قد يستحيل في بعض الحالات مقارنة الأحكام المتنافسة بخصوص *العدالة مثلا بأحكام *النفع. إذا كانت هذه القيم غير قابلة للقياس وفق الوحدات نفسها، قد يكون وهما أن نفترض دوما وجود «السلوك الصائب». الراهن أنه قد تكون هناك مواقف «للتراجيديا الأخلاقية» لا يكون فيها بديل متاح أمامنا يعد خاطئا أخلاقيا.

ر.ج.ن.

Christopher W. Gowans (ed.), *Moral Dilemmas* (Oxford, 1987).

*** اللاقابلية للقياس وفق الوحدات نفسها.** ضمن فلسفة العلم، النظريات غير القابلة لمقارنة، بمعنى متطرف، غالبا ما توصف بأنها غير قابلة للقياس وفق الوحدات نفسها، وهذا تعبير أول من روجه كون. الثورات العلمية، التي تتضمن اطراحا كليا لمجموعة بأسرها من النظريات في صالح أخرى، تحدث وفق الفهم التقليدي مثل هذا التغير المتطرف في المعنى بحيث يستحيل التعبير عن المفاهيم المستخدمة في النظريات المطروحة بعد الثورة عبر المفاهيم النظريات التي سبقتها. الالتزام بمبدأ اللاقابلية للقياس عرضة لأن يفضي إلى *نسبية أو ضد ـ عقلانية متشددة. بيد أن ذات قابلية هذا المبدأ للفهم موضع ارتياب. إننا لا نستطيع أن نحكم بأن النظريات غير القابلة حقيقة للقياس وفق الوحدات نفسها ليست متسقة؛ ولكن لماذا وكيف تنتهي الثورات العلمية بنبذ النظريات ـ لماذا لا تحتفظ بالنظريات القديمة والجديدة غير القابلة للقياس معها؟

جي.ل.

T.S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 2nd edn. (Chicago, 1970).

*** لاكاتوش، امر (1922–74).** ولد في المجر. نتج عن أطروحة الدكتوراه التي قدمها في كيمبردج كتاب *Proofs and Refutations*، وهو حوار متعدد الأطراف يجسد ابستمولوجيا دحضية تناقش فيها الإثباتات الرياضية ـ وما تقوم بإثباته. بعد أن عيّن في مدرسة لندن للاقتصاد، أسهمت جدالاته مع بوبر، فيرابند، وكون في تشكيل نهجه في برامج البحث العلمي .(MSRP) عنده، تخفق دحضية بوبر الساذجة لسببين: إشكالية دوهيم المنطقية، والتفاوت بين ما تحض عليه الدحضية وتاريخ العلم. بخصوص المعيار الأساسي للنجاح العلمي والحكم المحايد بين المبادئ المنهجية المتنافسة، يستعيض لاكاتوش عن معيار الحقيقة أو التشابه مع الحقيقة بمفهوم التطور المحدد تاريخيا.

ن.سي.

ت.تشي.

ر.ف.هـ.

*الخطئية؛ الميثودولوجيا.

I. Lakatos, Proofs and Refutations (Cambridge, 1976).
———, *Collected Papers*, i and ii, ed. J. Worrall and G. Currie (Cambridge, 1978).

*** لاكان، جاكو (1901–81).** فيلسوف فرنسي أثار أسلوبه الملغز والمبتكر (رغم أنه يعتبره دقيقا) في قراءة فرويد الكثير من الجدل والانقسامات ضمن الحركة التحليلية في العقود الثلاثة الأخيرة. يقر زعمه الأساسي ـ الذي يركن إلى علم الدلالة عند سوسيير وجاكبسون ـ أن الوعي يتخذ حقيقة «بنِية تشبه اللغة»، بحيث يتأتى جعل مصطلحات فرويد الغامضة بعض الشيء، مثل «التكثيف» النفسي و«التحويل»، أكثر دقة عبر ترجمتها إلى المصطلحات البيانية المناظرة، مثل «الاستعارة» و«الكناية». في تلك الحالة لا يعود العقل سيدا في بيته بل يكون واقعا تحت طائلة أشراك ومنزلقات اللغة مأسورا في شباك الغريزة، أو «شعاب الدال» التي لا تحصر. هكذا يستعيض لاكان عن قالة ديكارت *cogito* *cogito ergo sum* (أنا أفكر إذن أنا موجود)، بقالته «*sum ' ubi cogoto, ibi non sum*»، أو «لا أوجد حين أفكر «أنا أفكر، إذن موجود»، ».

سي.ن.

J. Lacan, *Ecrits*, tr. A. Sheridan (London, 1977).

*** لامارك، جين بابتست، تشيفالير دي (1744–1892).** عالم أحياء ومنظّر تطوري فرنسي، يذكر الآن أساسا بسبب اعتقاده بأن أعضاء الحيوانات وعاداتها يمكن تغييرها أو إنتاجها من جديد بطرق شبه قانونية عبر البيئة، بحيث تنقل الأعضاء والعادات التي اكتسبها الأفراد إلى نسلهم بوسائل وراثية. المعتقد الدارويني المخالف، الذي يقر أنه لا يتأتى بوجه عام نقل الخصائص المكتسبة بسبب البيئة، معتقد سائد الآن بين علماء الأحياء. على ذلك، اتخذ لامارك قبل داروين بزمن طويل خطوة رؤية تطور الجنس على اعتبار أنه

محكوم بعملية شبه قانونية، رغم أنه ارتأى - بطريقة مخالفة لداروين مرة أخرى - أن قانون *التطور يسير بشكل طبيعي نحو الكمال. على ذلك، يمكن رؤية *الثقافة البشرية، في مقابل التطور البيولوجي، من منظور لا ماركي، على اعتبار أنه يتضمن نقلا عبر الثقافة والتربية لما تم تعلمه في خبرة الأجيال السابقة.

أي. أوهـ.

*الحتمية؛ الكمال.

H.G. Cannon, *Lamarck and Modern Genetics* (New York, 1960).

*** لا ميتري، جوليين اوفري دي (1709–51).** عالم فيزياء وفيلسوف مادي فرنسي، لُعن في عصره بسبب نزعاته *الإلحاديه، *الحتمية، واللذية التي يعترف بها، لكنه يعد شخصية مهمة في تاريخ *المادية. طبق النهج الميكانيكي في الطب الذي تبناه أستاذه بيورهاف، وطور نهجا طبائعيا امبيريقيا خالصا في دراسة الكائنات العضوية الحية، بما فيها الكائنات البشرية. اعتبر مذهبه بسطا لجانب ميكانيكي مهم في الفلسفة الديكارتية، رغم أنه تخلى عن *الثنائية والعقلانية الديكارتية. اقترح في البداية الخاصية الفسيولوجية التي تختص بها العمليات الذهنية، في كتابه *Histoire naturelle de l'ame* (1745)، ثم طور هذا المذهب في شكل ظل أكثر ميكانيكية وطبائعية، وذلك في أشهر كتبه *L'homme machine* (Man a Machine, 1748). غير أنه اعتبر المادة نشطة وحساسة أساسا، ولم يعتبرها خاملة. رغم أنه تم التغاضي عنه فترة من الزمن، فإنه يعد الآن رائد السيكولوجيا العلمية.

أي.بيل.

Aram Vartanian, *L'Homme machine: A Study in the Origins of an Idea* (Princeton, NJ, 1960).

kathleen Wellman, *La Mettrie: Medicine, Philosophy, and Enlightenment* (Durham, NC, 1992).

*** اللاملكية، نظرية.** نظرية تقر أن الخبرات لا تشترط *ذاتا حقيقية يتوجب أن تنتمي إليها. الوقائع الذهنية حوادث مستقلة، كما أن اللغة الجارية المستعملة في وصفها، بما يبدو أنها تشير إليه، وباستخدامها ضمائر شخصية للذوات المحتازين عليها، إما أنها لا تشير إلى أي شيء، كما في حال صيغة المتكلم، أو تحدد الجسم الذي تربط به الخبرات بوصفه سببا، كما في حالة الغائب. تعزى هذه النظرية من قبل ب.ف. ستراوسن إلى فتجنشتين المرحلة الوسطى وشلك. مقصدها هو تجنب الأنفس غير المادية، لكن الخبرات المستقلة التي لا يمتلكها أحد تناوئ أحداسنا، ورغم أن تهمة ستراوسن بأنها غير متسقة قد لا يكون لها أساس، ثمة بدائل أقل تطرفا *للديكارتية.

ب.ف.س.

*العقل - الجسم، إشكالية؛ العقل، إشكاليات فلسفة؛ الأشخاص؛ الأخرى، العقول.

P.F. Srawson, *Individuals* (London, 1959), ch.3.

*** لانجر، سوزان، ك. (1895–1985).** فيلسوفة أمريكية اشتهرت أساسا بأعمالها في الاستاطيقا، لاسيما أفكارها حول *الموسيقا. في هذا الخصوص أحدث كتابها المبكر *Philosophy in a New Key* (1942) أثرا فاق تأثير سائر كتبها. ترمز الموسيقا عندها إلى شكل الشعور، رغم أنها لا تعد لغة بالمعنى الدقيق. فضلا عن ذلك، فإنها «رمز لا يستنفد» كونه لا يتم تعيين معنى مفرد للعبارة. الموسيقا حقيقة نسبة لحياة المشاعر بطريقة لا تتأتى للغة، فالجمل اللفظية لا تجدي كثيرا في تبليغ الخصائص الدقيقة للشعور.

ر.أي.س.

*** اللامتناهي.** مفارقات زينون هي أول إشكاليات اللامتناهي التي حيرت الفلسفة، ما جعل انكساجوراس يقر أنه ليست هناك كمية أصغر من أي شيء، وجعل الذريين اليونانيين يقرون الزعم المعاكس. غير أن الذريين يرون أنه لا خوف من اللاتناهي في حالة الكبر، فقاموا بالمصادرة على كون لامتناه يشتمل على عدد لامتناه من العوالم. بيد أن أرسطو ارتأى أنه لا شيء لامتناه «حقيقة»، لا من حيث الكبر ولا الصغر ولا العدد. عنده، اللاتناهي مجرد «إمكان». منذ ذلك الحين أصبح كثير من الفلسفة حذرين من اللاتناهي. أشهرهم كانت الذي جادل بأنه يتجاوز نطاق العقل ومصدر *متناقضات لا سبيل لحلها.

عمليا، اللامتناهي من حيث الكبر (في الزمان والمكان) لم يشكل أية متاعب. التغير من كون أرسطو المتناهي إلى المكان اللامتناهي في الكوزمولوجيا النيوتونية، رغم أنه ليس حاسما بطرق أخرى، لم يرهق عقول الرياضيين. (تربط الأعداد الحقيقية طبيعيا بنقاط خط لامتناه، ومن ثم تربط ثلاثيات الأعداد الحقيقية بنقاط مكان لامتناه ذي أبعاد ثلاثة.)

اتضح أن اللامتناهي من حيث الصغر أكثر إثارة للمتاعب. لقد تجنبه رياضيو اليونان، عبر نهجهم الأنيق في الاستنفاد، ولكن حين طرح حساب التفاضل في القرن السابع عشر، استبين أنه في حاجة إلى مفهوم *المتناهي من حيث الصغر المربك، وهو مقدار أصغر من أية مقدار متناه لكنه أكبر من الصفر. استمر الإرباك

لقرنين من الزمان، إلى أن بيّن كاوتشي (1789-1857) ورستراس (1815-97) كيف يتخلص من هذا المفهوم الأخرق.

درس اللامتناهي عددا لأول مرة بجدية من قبل كانتور، الذي أفضت أعماله مباشرة إلى *مفارقات المنطق، ومن ثم إلى *حساب الفئات المحدث.

تسهل رؤية كيف أن للفئتين العناصر نفسها إذا وفقط إذا كانت هناك علاقة واحدا لواحد تربط بين عناصرها. تتعين فكرة كانتور الأساسية في بسط هذا المعيار على الفئات اللامتناهية، حيث طرح الأعداد الرئيسة اللامتناهية سبيلا لعدّ عناصرها. يلزم عن هذا المعيار أن الفئة اللامتناهية لا تزيد بإضافة أي عدد متناه من الأعداد الجديدة، ولا تنقص بطرح أي عدد متناه من العناصر منها. (مثال ذلك، نستطيع أن نربط بين كل الأعداد الموجبة والأعداد التي تفوق 100 بمجرد الربط بين x و x + 100) هكذا، حين تكون k عددا رئيسيا لامتناهيا، و n عددا رئيسيا متناهيا، نحصل على ($k + n = k - n = k$) وعلى نحو مماثل ($k^n = k$) و ($k.n = k$) غير أن كانتور استطاع إثبات تفاوت $2^k > k$ نسبة إلى أي عدد رئيسي k مهما كان، ما يستلزم أن سلسلة الأعداد الرئيسة اللامتناهية لامتناهية هي نفسها. يقال إن فئة كل الأعداد الرئيسة المتناهية تحتاز على العدد الرئيسي N_0، الذي هو أصغر الأعداد الرئيسة اللامتناهية. التالي هو N_1، وهكذا. يقر فرض *متصلة كانتور أن ((1) هو عدد الأعداد الحقيقية. غير أنه لا يعرف ما إذا كان بالمقدور إثبات أو دحض هذا الفرض وفق مبادئ حساب الفئات المقبولة في الوقت الراهن.

أيضا، طرح كانتور الأعداد الترتيبية اللامتناهية، التي تعد حقيقة أكثر أهمية لنظرية الفئات المحدثة من الأعداد الرئيسة اللامتناهية. غير أن المقام لا يسمح بوصفها هنا.

د.ب.

*الأعداد.

F. Cantor, *Contributions to the Founding of the Theory of Transfinite Numbers*, tr. P.E.B. Jourdain (New Yotk, 1955).

M. Hallett, *Cantorian Set Theory and Limitations of Size* (Oxford, 1984).

*** اللاتناهي، مبدأ.** مبدأ في نظريات الفئة القياسية، متطلب لضمان وجود *فئة تحتاز على عدد لامتناه من العناصر. تحتاز الفئة على عدد لامتناه من العناصر فقط إذا لم يكن هناك عدد طبيعي ن بحيث تحتاز الفئة على العدد ن من العناصر بالضبط. مثال ذلك الفئة س التي تشتمل على الفئة الخالية (الفئة التي لا عناصر بها) والفئات الواحدية (الفئات التي تحتاز على عنصر واحد فقط) من الفئات التي تشتمل عليها س؛ س تشتمل على الفئة الخالية، الفئة الواحدية المكونة من الفئة الخالية، الفئة الواحدية المكونة من الفئة الواحدية للفئة الخالية، وهكذا. مبدأ اللاتناهي متطلب في التكوينات الخاصة بنظرية الفئات من قبيل تعريف الأعداد الحقيقة بأنها سلسلة لامتناهية من الأعداد المُنطقة.

أي.د.أو.

W.V. Quine, *Set Theory and its Logic* (Cambridge, Mass., 1963), sect. 39.

*** اللامتناهية، المتراجعة.** هبنا عرّفنا الفعل الإرادي بأنه الفعل المسبب من قبل الإرادة. إذا كانت أفعال الإرادة نفسها إرادية، فإن التعريف يتطلب أن تكون مسببة من قبل أفعال مسبقة تقوم بها الإرادة. غير أنه لا حد لعدد تكرار حلقات هذه السلسلة من الاستدلالات. لذا، إما أن التعريف باطل أو أن أفعال الإرادة ليست إرادية. تبين هذه المحاجة ـ التي طورها جلبرت رايل في *The Concept of Mind* ـ أن التحليل المقترح لماهية الفعل الإرادي يتضمن متراجعة لا متناهية.

م.سي.

*** اللاتيقن، مبدأ.** يسمى أيضا بمبدأ اللاتعين، وهو مؤسس على التأويل المتشدد («الكوبنهاجني») لمجموعة من اللاتساويات الرياضية المستلزمة من *ميكانيكا الكم، تسمى بالعلاقات اللاتيقنية. على وجه التقريب، تضع هذه حدا أساسيا لدقة اقتدار المرء على التنبوء بشكل متزامن بقيمة أزواج بعينها من المقادير المادية (تسمى «غير قابلة للمقارنة»)، مثال موضع وعزم الجسيم. بكلمات أدق، إذا تنبأ شخص بأن موضع الجزيء (الأرجح) أن يوجد في قياس يقع ضمن مدى ضيق من القيم، يتوجب التضحية بدقة تنبئه بوقوع عزمه ضمن مدى ضيق مشابه. وفق التأويل المتشدد ليس هذا مجرد قيد على الانتشار الإحصائي لنتائج القياس، بل مبدأ يقنن ما يمكن قوله عن الجسيم. يجادل هيزنبرج أساسا بأن القيد ابستيمي، يحول دون التحديد المتزامن لوضع الجسيم وعزمه (ويحول دوما من ثم دون إمكان التنبؤ بسلوكه المستقبلي)؛ في حين يجادل بوهر بأن القيد أنطولوجي أيضا، يجعل المفاهيم الكلاسيكية في «الموضع» و«العزم» غير قابلة للتطبيق على الجسيمات.

ر.كلي.

M. Jammer, "The Indeterminancy Relations", in *The Philosophy of Quantum Mechanics: The Interpretations*

of Quantum Mechanics in Historical Perspective (New Yoork, 1974).

* **اللاهوت، علم، والفلسفة.** لا ريب أن ثمة تداخلا في الاهتمامات بينهما. الفلسفية المنظومية التي تخفق في مواجهة إشكالية وجود *الله يمكن أن تعد فعلا ناقصة، وكذا شأن علم اللاهوت الذي يخفق في الخوض في نقاش رؤى مغايرة في العالم، أو في تقصي الدعم الفلسفي المتوفر لمزاعمها الرئيسة.

ثمة مواضيع أخرى متعلقة تحتازعلى أهمية فلسفية ولاهوتية تشتمل على مسائل من قبيل الهوية الشخصية - فيما يتعلق بالحياة عقب موت الجسد، المسائل الميتافيزيقية الخاصة بالزمن والأبدية (علاقة الله بالزمن)، ومسائل أخلاقية حول التعليم المسيحي الخاص بالتكفير.

يزعم اللاهوتيون أحيانا أن التقويم الفلسفي تعوزه الشرعية فيما يتعلق بما يعتبرونه نسق الاعتقاد «الموحى به». ولكن لا ريب أن هذه رؤية تحيد عن جادة الصواب. أولا، أن تستهل تعليما بكلمات من قبيل «لقد أوحي إلهيا أنه..». هو أن تخفق في إهابة الاتساق على ما هو مناقض منطقيا أو تجعل من التناقض أمرا صحيحا. لذا ثمة مجال مشروع لعمل المنطق وفلسفة اللغة في تحلل مثل هذه المزاعم المذهبية. ثانيا، بصرف النظر عن قدر المعتقدات الدينية التي يعتبرها اللاهوتي موحاة، فإن هذا لا يشكل نسقا إيمانيا تاما. يتوجب أن يتم وشج الكل الموحى به بطريقة مفهومة بالإله الذي أوحى به، أو بلّغه للبشر، وسلطويته في حاجة أكثر إلى أن تؤسس على نحو مقنع من تلك التي تحتاجها الرؤى المنافسة. ما يعتبر الطبيعة الأساسية للألوهية، بوصفها موحية، غير قابل بنفسه لأن يشتق من الوحي. إن هذا موضوع مناسب للبحث الفلسفي (الميتافيزيقي). لذا فإن المكون الفلسفي - ابستمولجيا الاعتقاد - يعد مكونا ضروريا للاهوت الموحى به.

ثمة بالطبع سبيل لتجنب نموذج «المادة الموحى بها بالإضافة إلى تفسير ميتافيزيقي لأصله الإلهي»: أن تعتبر «المادة الموحاة فئة من «الصور»، القصص، ، تنظيم عبرها الحياة البشرية، لا أساس إضافيا ممكن أو مناسب لها. غير أن السلطة الدينية وفعالية تلك الصور، وفق هذه السبيل، تصبحان غامضتين وموضع شك.

ر.و.هـ.

*الله والفلاسفة؛ الدين، تاريخ فلسفة.

C.F. Delaney, *Rationality and Religious Belief* (Notre Dame, Ind., 1979).
J.C.A. Gaskin, *The Quest of Eternity* (1984), esp. ch.1.
R.W. Hepburn, :The Philosophy of Religion", in G.H.R. Parkinson (ed.), *An Encyclopedia of Philosophy* (London, 1988).
John Hick, *An Introduction to Religion* (New Haven, Conn., 1989).
Richard Swinburne, *Faith and Reason* (Oxford, 1981).

* **لاو تزو (؟).** ثمة شكوك حول وجوده، لكنه يعتبر تقليديا مؤلف العمل الكلاسيكي في *الطاوية Lao Tzu والمعاصر الأكبر لكونفوشيوس (من القرن السادس حتى الخامس ق.م.) في الصين. تشك كثير من المدارس المحدثة في وجوده بوصفه شخصية تاريخية، وهي تعتبر النص، الذي يعرف أيضا باسم *Tao Te Ching*، مؤلفا قد يرجع تاريخه إلى القرن الثالث ق.م.. يؤكد النص كيف أن النظام الطبيعي يعمل عبر «الإرجاع» (كل ما يمضي شوطا طويلا في اتجاه م محتم عليه أن يعود إلى الاتجاه المعاكس)، وكيف يمكّن وضع «الضعف» من ازدهار الشيء. بنمذجة سبل عيشهم على غرار النظام الطبيعي، سوف يتنكب البشر الكدح في سبيل غايات دنيوية، محتم عليها أن تفضي إلى الخسارة، ويتوجب عليهم عوضا عن ذلك أن يكونوا غير جزميين وأن يكون لديهم عدد أقل من الرغاب.

ك.ل.س.

Lao Tzu (Tao Te Ching), tr. D.C. Lau (Harmondsworth. 1963).

* **اللاوجود واللاشيء.** الوقائع السلبية، التي يبدو أن ثمة حاجة لها بوصفها مناظرات لفظية *للقضايا السالبة الصادقة، مثيرة للمشاكل، إذ ليست لدينا معايير لهويتها، وليست هناك إجابة غير اعتباطية عن السؤال «كم عدد حرائق الغابات التي لم تحدث بالأمس». لتجنب الالتزام بها، عملت بعض التحليلات على رد القضايا السالبة إلى قضايا مثبتة. هكذا يحلل كون ثيوتيتس لا يطير إما على اعتبار أنه يعني أن كل خاصية من خصائص ثيوتيتس مغايرة لخصائص الكون في حال طيران، أو أن ثمة خاصية إيجابية يختص بها ثيوتيتس تتعارض مع كونه يطير، من قبيل كونه مغروسا في الأرض. غير أنه طرح اعتراض مفاده أن هذه التحليلات دائرية على نحو مفرغ، فالمغايرية والتعارضية علاقات سالبة هي نفسها. لحسم هذا الجدل يتوجب تشكيل معيار للتمييز بين الخصائص السلبية والخصائص المثبتة أكثر هذه المعايير واعدية مؤسس على درجة تحددها أو علاقاتها الاستلزامية. تستلزم الخصائص المثبتة، خلافا للخصائص السالبة، كيفيات مماثلة ومختلفة عن نفسها؛ فمثلا، اللاأحمر يستلزم فحسب اللاقرمزي وخصائص

أخرى من الكيفية نفسها، في حين أن الأحمر يستلزم ملون ولا أخضر، حيث الأول من الكيفية نفسها والثاني من كيفية مختلفة.

في مقابل غيابات ضمن العالم، اللاشيء غياب للعالم نفسه ـ غياب كلي لجميع الواقع المثبّت العارض. يوظف برجسون تحليل التعارضية سالف الذكر لتباين أن مفهوم اللاشيء متناقض، على اعتبار أن كل غياب يتطلب واقع مثبت موجود يستبعده منطقيا. تطبيق هذا التحليل على «الكائن عارض موجود» ينتج «لكل كائن موجود خاصية مثبّتة تتعارض مع كونه موجودا»، غير أنه لا تتضح ماهية خاصية الكون الموجود الإيجابية هذه.

ر.م.ج.

R.M. Gale, *Negation and Non-Being* (Oxford, 1976).
A.N. Prior. 'Negation', in P. Edwards (ed.), *Encyclopedia of Philosophy* (New York, 1967).

*** اللامتسقة، الثلاثية.** فئة مكونة من ثلاث قضايا يستحيل أن تصدق مجتمعة. مثال ذلك، «كانت يتيمة الأبوين؛ عاش توم بعدها؛ كان توم أباها». غالبا ما يفترض أن الفئات الجزئية من الثلاثية ـ الوحدات والأزواج فيها ـ متسقة. قد تشتمل الفئات اللامتسقة على أي عد من القضايا، ولذا فإن العدد «ثلاثة» ليس جديرا بالاهتمام.

سي.أي.ك.

*** اللاواعي، ودون الواعي، العقل.** رغم أن فوريد يزعم أنه اكتشف العقل اللاواعي، ثمة شك محدود في أن الرؤية القائلة بوجود جوانب من الحياة الذهنية لا نطلع عليها كانت متوفرة طيلة القرن التاسع عشر. ثمة إرهاصات نجدها عند ليبنتز، شلنج، ونيتشه. فضّل فرويد كلمة «اللاوعي» على «دون الوعي»، التي راجت هي الأخرى، لأنه اعتقد أن الكلمة الأخيرة تشجع مساواة المادي بالوعي. يسمح مفهومه للاوعي بأن تكون لدينا أماني لا نعرفها. يعتقد فرويد أيضا أننا نحتاج إلى *تحليل نفسي لاكتشافها.

ر.أي.س.

H.F. Ellenberger, *The Discovery of the Unconscious* (New Yyork, 1970).

*** لذاته وفي ـ ذاته.** تمييز يعقده سارتر بين نمط وجود *الوعي («الوجود لذاته») ونمط وجود سائر الأشياء («وجود في ـ ذاته»). ليست هذه ثنائية من الجواهر، فالوعي عنده ليس جوهرا، بل رؤية تقر أن ثمة نوعين من الحقيقة. على ذلك فإن هذا التمييز يظل يثير بعض الصعوبات: الوجود في ـ ذاته عند سارتر غير قابل لأن يتصل به، تماما كما هو حال *الشيء ـ في ـ ذاته عند كانت، كما أن الوجود لذاته يركن إلى مفهوم الوعي المشكوك في أمره.

ت.ر.ب.

J.P. Sartre, *Being and Nothingness*, tr. H. Barnes (London, 1958), intro.

*** اللذة، حساب.** إذا كانت الغاية النهائية من السلوك الأخلاقي هي زيادة المتعة، الرضا، السعادة، إلى الحد الأقصى؛ إذا أمكن عرض السعادة والشقاء والألم بشكل يحتاز على معنى عبر مسطرة مدرجة واحدة، وجمعها، فسوف يكون بالإمكان تكميم القيمة الكلية أو عوز القيمة الكلية للأفعال أو السياسات المفردة، وتكميم مرغوبية طرح أو إلغاء القوانين. يقترح جرمي بنتام (1748–1832) «حسابا للسرور» يأخذ في اعتباره عوامل من قبيل شدة، ديمومة، أرجحية أن ينتج الفعل المزيد من السعادة أو الألم غير المرغوب فيه... غير أن محتم على مشروع الحساب هذا أن يفشل: لا سبيل لرد الخير والشر البشريين إلى إحساس متجانس، إيجابي وسلبي. ليس بمقدور مثل تلك المسطرة أن تعرض إلحاحية علاج الشرور الخطيرة، ولا أن تسلم بأن بعض الإحساسات الممتعة (مثل تلك التي تنتاب الساديين والمغتصبين) تعد شائنة كلية.

ر.و.هـ.

*النفعية.

J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789).

*** اللذة، مذهب.** هو التعليم الذي يقر أن *المتعة هي *الخير. ينقسم هذا التعليم إلى ثلاثة مذاهب لا يميز دائما بينها من قبل أشياعها:

1. مذهب اللذة السيكولوجي: المتعة هي الموضوع الممكن الوحيد للرغبة أو الموضوع الوحيد الذي يرام. يمكن إقرار هذا المذهب وفق أسس ملاحظية، وقد يعتقد أنه محتم من قبل ما نعنيه بكلمة «رغبة».

2. مذهب اللذة التقويمي: المتعة هي ما يتوجب أن نرغب فيه أو نسعى وراءه.

3. مذهب اللذة التعقيلي: المتعة هي الموضوع الوحيد الذي يجعل السعي عقلانيا.

حين يصرح بالمذهبين الأخيرين، يبدو أنهما يفترضان بطلان الأول، كونهما يفترضان السعي، بطريقة شائنة أو لاعقلانية، وراء شيء مغاير للمتعة.

عادة ما تعد المتعة المعنية متعة الذات نفسها،

ولذا فإن الرؤية المطروحة تعد نوعا من الأنوية؛ غير أنه ليس هناك سبب في النظرية يحول دون أن تكون متعة البشر، أو حتى الكائنات الحساسة بوجه عام. ليست هذه فكرة رائجة نسبة إلى مذهب اللذة السيكولوجية، غير أن النفعيين طوروا صيغا غيرية للمذهب الثاني.

يلتزم النفعيون بحسابات شاملة طويلة الأمد للمتعة. قد يعتبر الأنويون أيضا متعة الذات طويلة الأمد، أو قد يعتبرون وجوب السعي وراء البديل المباشر الذي يفضي بذاته أو يعتقد أنه يفضي إلى متعة أعظم. يبدو أن بعض أنصار مذهب اللذة معنيون فحسب أو معنيون أساسا فحسب بما يسمى بالمتع المادية؛ في حين يميل الآخرون، من أمثال جون ستيوارت مل، شطر المتع المتحضرة. يتضح إذن أن هناك صيغا متعددة لمذهب اللذة، والرؤى التي تبدو متشابهة قد تصبح غاية في الاختلاف حين يعتبر المرء آراء الخصوم في طبيعة المتعة.

تختلف براهين تعليم المتعة باختلاف مذاهبه. يتوجب على مذهب اللذة السيكولوجي أن يثبت إما أن كل ما نسعى وراءه يستهدف ما تحسب الذات أنه يفضي إلى المتعة، أو نقصر اعتبار ما يراد حقيقة إما على ما يعتقد المرء أنه سوف ينتج متعة أو يستمتع بإمكانه. ما أن تضعف البراهين على المذهب الأول حتى يتهددنا خطر التراجع إلى المذهب الثاني. ثمة خطر أخر يتهددنا يتعين في الانتقال دون انتباه من مسائل تتعلق بما يعتقد المرء أنه يفضي إلى قدر أوفر من المتعة إلى مسائل تتعلق بما يعتبره أقصى درجة ممكنة من المتعة، وبوجه عام القيام بجملة من التفسيرات المتعلقة بمسائل المتعة دون التساؤل عما إذا كانت هناك سبيل مشروعة للانتقال من مسألة إلى أخرى.

قد يقتصر نصير مذهب اللذة التقويمي على وصف غايته لنا آملا حظوته بنصرتنا. يبدو أحيانا أنه يعتبر السلوك الأخلاقي المفترض أنه مألوف شيئا معطى ومرغوبا فيه، بحيث يعرض مذهب اللذة والدفاع عنه بوصفه المبرر المنطقي لفكرنا الأخلاقي وممارساتنا الأخلاقية. من المرجح أن يحدث هذا خصوصا في حالة النفعية، التي يؤمل أن تعتبر في آن محاولة لإهابة معنى لما نقوم به ولتمكيننا من تلمس الطريق هربا من المآزق الأخلاقية التي تواجهنا. معظم أشكال مذهب اللذة أنوية في صيغتها ويعتبرها الخصوم، وأحيانا حتى الأشياع، معادية للأخلاق التقليدية والقيم الفكتورية.

ينزع مذهب اللذة التعقيلي نحو دعوتنا، عبر توظيف الأمثلة، إلى ملاحظة أن معيارنا في العقلانية طرح للتبرير الأساسي عبر المتعة. عادة ما يكون هذا صيغة لمذهب اللذة السيكولوجي ليس عندما يطبق على كل مساعينا أو رغابنا، بل على ممارستنا للتقويم التأملي.

محتم على كل صيغ مذهب اللذة طويلة الأمد مواجهة إشكالية كيفية قياس المتعة. تستفحل هذه إشكالية حين يتوجب علينا القيام بمقارنات بين الأشخاص كما في حال النفعية.

في اليونان وروما الكلاسيكيتين (*مذهب اللذة القديم) كان التعليم رائجا في صيغه المتعددة وموضع نقاش طويل. بعث هذا المذهب في الفلسفة بعد الديكارتية، خصوصا عند الامبيريقيين البريطانيين، رغم أن أكثر أنصاره صراحة، هلفيتوس، ابن لقارة أوربا. في بريطانيا نزع التعليم إلى اتخاذ صيغة نفعية، أو لأن يشكل أساسا لتطور نفعي. قد يتسنى للجمع بين الحقيقة الجزئية، سخرية عامة من الدوافع البشرية، والخلط بين تفسيرات مألوفة مختلفة للسلوك، أن تضمن فتنة متواترة لبعض صيغ ذلك التعليم.

جي.سي.ب.ج.

*النفعية.

Richard B. Brandt, *Ethical Theory* (Englewood Cliffs, NJ, 1959).

Justin Gosling, *Pleasure and Desire* (Oxford, 1969).

John Plamenatzm, *The English Utilitarians* (Oxford, 1958).

T. Sprigge, *The Rational Foundations of Ethics* (London, 1987).

*** اللذة، مذهب، القديم.** تتعلق المسائل المركزية في النظرية الأخلاقية القديمة بطبيعة الحياة الخيّرة (أي الحياة الأجدر بالعيش) وشروط تحققها. (*Eudaimonia**). وفق ذلك التركيز، كان دور *المتعة في الحياة الخيّرة موضوعا نادرا ما يتجاهل عبر العصور القديمة. وعلى وجه الخصوص، دوفع عن المبدأ الذي يقر أن المتعة هي الخير من قبل مختلف الأفراد والمدارس، كما شكك فيه بشكل فعال من قبل خصومهم.

فترة ما قبل الأفلاطونية. البدايات قبل الفلسفية في الفكر اليوناني الأخلاقي، الذي يعرضها الشعر الديالكتيكي منذ القرن السابع حتى القرن الخامس ق.م.، إنما تفصح عن مواقف متضاربة بخصوص المتعة. ففي حين تدافع بعض الفقرات القليلة عن تعهد متع اللحظة الراهنة، فإن الاتجاه العام يبدي حذرا، حيث يؤكد مخاطر الانغماس في الملذات. غير أن هذا

الاتجاه الأخير قد ينزع بدوره شطر مذهب في اللذة أكثر تنويرا، كما في حال قصة *السوفسطائي بروديكوس عن خيار هرقل بين الفضيلة والرذيلة، حيث يختار البطل الفضيلة على اعتبار أنها توفر حياة ممتعة أطول أجلا من تلك التي توفرها الرذيلة، معتبرا متع الصيت الحسن والصداقة، التي تفتقد في حياة الرذيلة. التقابل بين المتعة المباشرة ومتع حياة المرء، منظورا إليها بشكل عام، يتبوأ منزلة الصدارة عند ديمقريتس، الذي يروى أنه أقر أن الخير الأسمى حالة سكون عقلية (وبهذا فإنه يستبق تعليم أبيقور الخاص *بالأتاركسيا.) غير أنه يتوجب ألا نعتبر سكينة العقل مجرد حالة سلبية، بوصفها تحررا من الاضطراب، بل بوصفها حالة ممتعة. يبدو إذن أن ديمقريتس يقر أن الاختيار بين المتع والآلام الفردية يتوجب أن يؤسس على إسهامها في الحياة الخيّرة أي حياة السكينة الممتعة (التي يصفها بكلمة *euthumia* التي تعني وفق دلالتها العادية «البهجة»). قد نقارن مذهب اللذة التنويرية هذا برؤية أرستبوس الذي يقر أن الخير الأسمى إنما يتعين في المتعة الراهنة.

أفلاطون. يمكن أن نقتفي آثار هذين النوعين من مذاهب اللذة في المحاورات. في *Protagoras* يعرض سقراط (إما باعتباره رأيه الخاص أو باعتباره أفضل أساس متوفر للأخلاق الرائجة، فهذه مسألة فيها نظر) إحدى صيغ مذهب اللذة التنويري عند ديمقريتس، حيث يطرح فكرة حساب المتع والآلام. من جهة أخرى، فإن كاليسلس يدافع في محاورة *Gorgias* عن مثال ارستبوس المتعلق بحياة مكرسة لإشباع شهوات الجسد قصيرة الأمد، حيث يدعم هذا التقويم بزعم مفاده أن الغاية التي تدفع الطبيعة الكائن البشري (بل الكائن الحي عموما) شطرها هي إشباع رغابه، وهذا مفهوم لا يتميز عن مفهوم توظيف عجز فسيولوجي بطريقة مفيدة. فكرة أن المتعة غاية طبيعية فكرة مركزية في معظم النقاشات القديمة لمذهب اللذة. التمييز المحدث بين مذهب اللذة السيكولوجي (نظرية في الدوافع) ومذهب اللذة التقويمي (نظرية في القيمة) لم يعقد آنذاك. خلافا لذلك، فإن كلا من أنصار ذلك المذهب وخصومه يتفقون على أن المسار الطبيعي للدوافع، عند الإنسان والحيوان، إما محدد أو يوظف شاهدا على خير الكائن العضوي المدفوع على ذلك النحو، وإن اختلفوا بخصوص ما إذا كان ذلك المسار يتجه صوب المتعة. لذا فإن رد سقراط على كاليسلس أن يجادل بأن كل كائن مدفوع طبيعيا للسعي وراء خيره، لا متعه المباشرة، وأن السعي وراء خير الكائن إنما يتطلب أن يميز المتع الخيّرة (أي التي تعزز الخير) عن المتع الشائنة (أي المؤذية). يبدو أن رؤية أفلاطون في هذا الخصوص قد طرأ عليها بعض التطور. ففي حين أنه قد يكون تبنى في مرحلة مبكرة مذهب اللذة الذي يقول به ديمقريتس (على افتراض أن مذهب اللذة المطروح في محاورة *Protagoras* يعرض رؤيته)، فإن الموقف الذي يدافع عنه في المحاورات الوسيطة والمتأخرة مفاده أنه بينما الحياة الخيّرة ممتعة حقا (وفي *Republic* أكثر أنواع الحياة إمتاعا)، فإن متعتها مجرد مساعد لخيريتها، التي لا تكمن في الإمتاع بل في العقلانية.

أرسطو. مثل أفلاطون، يطرح أرسطو شاهدا على مناظرة مستمرة حول قيمة المتعة، ويشارك فيها بنفسه. يشتمل كتاب *Nicomachean Ethics* على معالجتين مهمتين تستقل الواحدة منهما عن الأخرى للمتعة (يرجح أن المعالجة الواردة في الكتاب السابع تنتمي أصلا إلى *Eudemian Ethics*)، تبدأ كل منها بمواجهة مختلف الرؤى المتعارضة، حيث تتمثل المواقف المتشددة من جهة في رؤية الفيلسوف وعالم الرياضيات المجايل ايدوكس التي تقر أن المتعة هي *الخير، ومن جهة أخرى المبدأ، الذي يعزى عادة إلى ابن أخ أفلاطون، سبيسبوس، الذي يقر أن المتعة شر. موقف أرسطو أقرب إلى المواقف الأولى، رغم أنه من المشكوك فيه تبنيه موقف ايدوكس دون تحفظ. إنه يرد على الهجوم على المتعة بأن يجادل بأنها تركن إلى تصور خاطئ لطبيعتها، مفاده (كما رأينا) أن المتعة تكمن في عملية علاج عجز طبيعي يعاني منه الكائن. المتعة عند أرسطو ليست نوعا من العمليات، بل تحدث عندما يتحقق إمكان طبيعي (في الفكر أو الإدراك) في ظروف تبلغ حد الكمال (مثلا حين يقوم العقل بوظائفه بطريقة صحيحة، متحررا من التشتت، ويفكر في أشياء تحتاز على قيمة، الخ.). لكل نوع من أنواع التحقق متعه الخاصة، فثمة مثلا متع للفكر، ومتع الجسد المتعلقة بالجنس، الطعام والشراب. وعلى اعتبار أن الـ *eudaimonia* نفسها إنما تكمن في تحقق ممتاز لقدرات الفكر والخيار العقلاني، يلزم أن تتعين في الحياة الخيرة أقصى درجات المتعة. غير أن هناك جدلا حول ما إذا كان أرسطو يذهب إلى حد يماهي كما التحقق الكامل بالمتعة. ففي حين يبدو أنه يقر ذلك التماهي في الكتاب السابع من *Nicomachean Ethics*، فإنه يبدو أنه يقول (بشكل مبهم) في الكتاب العاشر منه إن المتعة ليست

كمالا بذاتها، بل وجه عارض للكمال «شبيه بالتورد في وجنتي الفتيان» 1174.(b33) غير أنه لا يلمح إلى ماهية ذلك الوجه، وثمة شرّاح يجادلون بأنه الكمال نفسه، وأن ما يشكل ذلك الوجه عرضا له، ليس هو الكمال (كما يفترض عادة) بل مجرد نشاط.

فترة ما بعد أرسطو. استمرت بعض المواقف التي سلف ذكرها تجد من يناصرها في هذه الفترة. حدث جدل أساسي بين طائفتين: أشياع مذهب اللذة و*الكلبيين، الذين طوروا موقفا كاليسليا [نسبة إلى كاليس] عبر إقرار أن الخير الأسمى إنما يتعين في المتع الراهنة وأن المتع الجسدية أكثر قيمة من المتع الذهنية من جهة، وأبيقور ومدرسته، الذين طوروا مثال ديمقريتسي في حياة السكينة الممتعة بوصفه الخير الأسمى من جهة أخرى. لقد تبنى أبيقور محاجة يودكسوس التي تقر أن كون الدافع الطبيعي عند كل الكائنات الحية هو السعي وراء المتعة يبين أنها خيّرة، وقد ميّز بين نوعين من المتعة، تلك التي تختبر حين يقوم الكائن بتوظيف العجز بطريقة مفيدة وتلك التي تختبر حين يكون في وضع مستقر، حرا من الآلام والإزعاج؛ حيث اعتبر النوع الأخير أكثر قيمة. تعرضت مماهاته هذا النوع بغياب الألم للنقد على اعتبار أنه يقع في خلط، غير أنه يبدو أنه يقر تعليما مألوفا مفاده أن الحياة الخالية من الآلام والمتاعب تعد بطبيعتها حياة ممتعة.

سي.سي.و.ت.

*اللذة، مذهب.

D. Bostock, 'Pleasure and Activity in Aristotle's Ethics', *Phronesis* (1988).

J.C.B. Gosling and C.C.W. Taylor, *The Greeks on Pleasure*, (Oxford, 1982).

J.M. Rist, 'Pleasure 360-300 B.C.', *Phoenix* (1974).

J. Tenkku, *The Evaluation of Pleasure in Plato's Ethics* (Helsinki, 1956).

* **الإلزام.** أن تكون تحت إلزام أن تكون مقيدا بالقيام (أو بالإحجام عن القيام) بشيء بسبب قاعدة أخلاقية، وازع، أو مطلب مقيد آخر. أيضا ثمة إلزامات مألوفة أو والدية مستمدة من الدور أو العلاقة. عادة ما تفهم الإلزامات على أنها تشكل فئة جزئية من العوامل الأخلاقية تمس المرء؛ ثمة اهتمامات أخلاقية أخرى من قبيل أن تكون عطوفا أو كريما لا تعد إلزامات. غير أن كانت يسمى الأخيرة « إلزامات » واسعة، بحيث يسمح ببعض الحرية في تنفيذها، في مقابل مثلا الإلزام بالمعنى الدقيق (كما رآه) في أن تقول الصدق دوما. لقد اعتقد كانت أن كل المطالب الأخلاقية إلزامات «مطلقة». الإلزام يلزم المرء بالقيام بشيء بالطريقة التي يلزمه بها الطريق الموصد مثلا بالبحث عن درب آخر؛ إنه يفرض أو يتطلب القيام بفعل ما. أحيانا يقارن الإلزام *بالقيمة، في كونه حاسما ومطلبيا عوضا عن أن يكون مثيرا أو مغريا. ثمة نقاش مثير لمسألة الإلزام الأخلاقي في عمل ج.إي.م. أنسكومب «Modern Moral Philosophy' (1985)»، وقد أعيدت طباعته في مجموعة أبحاثها الفلسفية *Ethics, Religion and Politics*، الجزء الثالث، (Oxford, 1981).

ن.جي.هـ.د.

* **اللازمة.** قضية مهمة يمكن إثبات أنها تنتج عن قضية أخرى سبق إثبات صحتها. في الرياضيات والمنطق الصوري تسمى القضية التي سلف إثباتها مبرهنة، و*إثبات اللازمة مؤسس على إثبات المبرهنة. يتوجب أن يكون بالمقدور إثبات أن اللازمة تلزم عن المبرهنة بطريقة مباشرة نسبيا.

ج.ف.م.

R. Wilder, *Introduction to the Foundations of Mathematics* (New York, 1952).

* **التلازم.** علاقة بين جملتين س وص حيث تستلزم س الجملة ص، وتستلزم ص الجملة ص. التلازم المادي، على غرار *الاستلزام المادي (س تستلزم ص ماديا ما لم تكن س صادقة أو ص باطلة؛ ص تستلزم س ماديا ما لم تكن ص صادقة أم س باطلة) ـ يحدث إذا وفقط إذا كانت لهما القيم الصدقية نفسها. غير أن التلازم غالبا ما يؤول بحيث يتطلب التماهي الضروري في قيم الصدق و/أو تماهي المحتوى و/أو تماهي المعنى.

سي.و.

التلازم، علاقة.

S. Wolfram, *Philosophical Logic* (London, 1989), ch. 4.1.

* **التلازم، علاقة.** علاقة التلازم علاقة ثنائية، أي تقوم بين حدين تختص بكونها *متعدية، *تماثلية ،انعكاسية (بالمعنى القوي)؛ مثال، الكون في العمر نفسه علاقة تلازم، نسبة إلى نطاق الأشياء ذات الأعمار.

سي.أي.ك.

*تلازم الإقرارات.

W. Hodges, *Logic* (Harmondsworth, 1977).

* **الاستلزام** . الاستخدام العادي «للاستلزام» متنوع وغالبا ما يدعو للبس. ثمة استخدامان مهمان في المنطق:

1. الاستلزام علاقة بين فئة من القضايا ونتيجة قابلة أن تشتق أو تعد نتيجة منطقية من تلك المقدمات.

2. الاستلزام علاقة بين مقدم وتالي قضية *شرطية صادقة.

وفق الاستخدام الثاني، القضية «(س ← ص)» الخاصة بالحساب القضوي تقرأ هكذا «س تستلزم مادياً ص» أو «س تستلزم ص». بسبب الشرط الضعيف الخاص بصدق «(س ← ص)» و«مفارقات الاستلزام» المصاحبة، شكلت أنساق بديلة تشتمل على قضايا شرطية أقوى. أنساق سي.آي. لويس في *الاستلزام المحكم يطرح الرمز ⟸، حيث صدق «(س ⟸ ص)» يعني «س تستلزم بشكل محكم ص». (س ⟸ ص) تتكافأ مع □ (س ⟸ ص)، حيث «□» عامل ضرورة. من الأنساق الأخرى التي تحتاز على قضايا شرطية أقوى نذكر نسق كارناب في الاستلزام ـ ل، وأنساق صورية متأخرة في الاستلزام المنطقي. يتعين أحد بواعث مثل هذه الجهود في تقريب القضايا الشرطية لاستخدامات (1) أو (2) التي تفترض المزيد من الروابط في المعنى بين المقدم والتالي.

ر.ب.م.

*الصدقية ـ الدالة.

A. Anderson and N. Belnap, *Entailment*, i (Princeton, NJ, 1975).

B. Lewis and C. Langford, *Symbolic Logic* (New York, 1959).

* **الاستلزام المنطقي.** فئة القضايا (أو الإقرارات، أو الجمل) تستلزم منطقيا قضية (الخ.)، إذا كانت الأخيرة تنتج ضرورة (منطقيا، استنباطيا) عن الأولى، أي عندما يكون *البرهان المكون من الأولى بوصفها مقدمات والثانية بوصفها نتيجة *استنباطا سليما. غير أن معيار هذا موضع جدل. يماهي المعيار التقليدي بين الاستلزام المنطقي والاستلزام بمعناه الدقيق، حيث «الفئة (تستلزم س» تعني أنه يستحيل أن تصدق جميع أعضاء (دون أن تصدق س. ثمة صياغة أخرى: يحتاز البرهان من (إلى س على صورة بعينها، وليس هناك برهان يتخذ تلك الصورة يجمع بين مقدمات صادقة ونتيجة باطلة. يلزم عن المعيار التقليدي أن الاستحالة تستلزم منطقيا كل شيء، والحقيقة الضرورية مستلزمة منطقيا من قبل كل شيء (مفارقات الاستلزام بمعناه الدقيق). وفق هذا، بحث بعض المناطقة عن معيار بديل، لتجنب المفارقات وبشكل أكثر عمومية لأسر الحدس الذي يقر وجوب أن «تتعلق» الفئة بشكل ما بما تستلزمه منطقيا. (*منطق التعلق).

سي.أي.ك.

S. Haack, *Philosophy of Logics* (Cambridge, 1978), 198-203.

C.A. Kirwan, *Logic and Argument* (London, 1978), 55-8.

* **متلازمات.** نظرية طورها بعض علماء المنطق في الوسيطيين، من أمثال بيتر سبين (حوالى 1215–77)، تتعلق بحالات التلازم الناجمة عن وضع علامة السلب قبل علامة تكميم أو بعدها، مثال «ليس كل أ هو ب»، «كل أ ليس ب». غير أن عبارة «متلازمات سلب المكممات» أصبحت مرادفة *للتلازم بوجه عام. على ذلك، فإن تارسكي يعتبر كل نسقين من الجمل يمكن اشتقاق كل جملة من أحدهما من جمل في الأخرى «متلازمات».

سي.و.

A. Tarski, *Introduction to Logic* (New York, 1965), 32-3.

* **اللعب، نظرية.** الدراسة الصورية للفعل العقلاني في مواقف ترتهن فيها رفاهة الفاعل بأفعال أعضاء جماعات أخرى. تحدد اللعبة، نسبة إلى كل مشارك، بفئة من الاستراتيجيات المتاحة وفئة من التفضيلات بين النتاجات. الفاعلون «عقلانيون تماما»؛ وعلى وجه الخصوص، فإنهم يسلكون بحيث يزيدون إلى الحد الأقصى من النفع المتوقع، حيث النفع المتوقع مقياس لأرجحية كسبهم من أفعالهم وفق تفضيلاتهم للنتاجات. عادة ما يفترض أن تحديد اللعبة وعقلانية كل فاعل تشكل معرفة مشتركة: كل فاعل يعرفها كما يعرف أن الآخرين يعرفونها، وهكذا. لذا فإن كل فاعل يفترض أن الآخرين عقلانيون وسوف يسلكون وفق الافتراض نفسه. توصي حلول الألعاب عادة بتوازن ناش: يتوجب على كل فاعل أن يزيد إلى الحد الأقصى من النفع المتوقع على افتراض استراتيجيات الآخرين.

ت.ب.

*القرار، نظرية.

R. Luce and H. Raiffa, *Games and Decisions* (New York, 1957).

* **لعبة الدبابيس والشعر.** شعار نقدي روج له جي.س. مل في نقده لأعمال بنتام. (لعبة الدبابيس لعبة بدائية تعتمد على تحريك الدبابيس.) يستشهد مل ببنتام على أنه يقر أن *الشعر ليس أكثر قيمة من لعبة الدبابيس، إذا كانا ينتجان القدر نفسه من *المتعة. هذا مستلزم من قبل مبدأ *المنفعة. غير أن مفاد ملاحظ بنتام لم يكن يتعلق بالقيمة الخاصة بل أنه يتوجب أن يحظى النشاطان بنفس القدر من الدعم المالي الحكومي إذا كانا ينتجان القدر نفسه من المتعة.

ر.هـ.

J. Bentham, *The Rational of Reward* (London, 1825). 206.

J.S. Mill, "Bentham", in *Works*, x, 113.

*** اللغة**. ما الذي نتشارك فيه حين نتشارك في لغة؟ تماما كما أننا نحصي الأجناس بالسؤال عما إذا كان بالمقدور التهجين من منافسين على الجنس نفسه، ، فإننا نحصي اللغات بالسؤال عما إذا كان الجمع بين متحدثيها ينتج اتصالا بينهم. وفق هذا المقياس، ثمة على الأقل 4500 لغة طبيعية (أي لغة يمكن تعلمها وتكلمها بطريقة طبيعية). في أفريقيا يتراوح عدد اللغات بين 700 و 3000؛ لغات غينيا الجديدة وحدها تصل إلى 1100. تنقسم إلى حوالى ستين عائلة (مهمة طرح تصنيف نظري للشواش السطحي إنما تناط بعلم اللغة الأنثروبولوجي). عوز دقة الإحصاء إنما يعكس الحيدة الصوتية، النحوية، والدلالية عن التماهي التام.

لا غرو أن قدرتنا على التحدث تخفق حين نفكر في سبل العيش الغريبة، التي قد تشتمل على تصنيفات وفهم مختلف لما يعد مهما ولما يعد غير مهم. ولكن إذا كانت خبرتك واستجابتك للعالم، ونسق معتقداتك تختلفان عن خبرتي وفهمي ونسق معتقداتي، كما هو الحال بالفعل، فإلى أي حد يحدث التشابه السطحي في اللغة فرقا في المعنى؟ قد يكفي التعرض لجيل أو جنس مختلف لجعلي أتساءل عما إذا كنت تفهم كلماتي كما أقصدها. ولكن أليست طريقتي في قصدها دالة لشيء أتقاسمه أصلا معك، عنيت إرثا لغويا متماهيا؟ الأمر ليس كما لو أن مقاصدي نقاط مثبّتة نسبة لي، بشكل مستقل عن التعبير اللغوي الذي أجده طبيعيا لطرحها. يجب ألا نعتبر الاشتراك في لغة نوعا من المطابقة العارضة بين لغات تعرف وتمتلك بشكل شخصي. ولكن ما عدد العوامل التي يتعين اعتبارها قبل إقرار الدراية بما يعنيه شخص آخر - وفي هذا الخصوص، هل الدراية بما نعنيه نحن أنفسنا، أو بما كنا نعنيه منذ قليل، أسهل بأي حال؟

بالتخلي عن السولبسية اللغوية قد نأمل العثور على تواترات: رؤية تنطلق من منظور شمولي تعد وفقها كل اللغات وسائل لغاية واحدة. سوف يكون من المستحيل أن تتضمن لغة المرء المحلية، مثال إنجليزية نهاية القرن العشرين، ما يمكّن من قول كل ما يمكن قوله بأية لغة. الراهن أن بعض الفلاسفة يجادلون بأنه إذا عجزنا عن تأويل أو ترجمة لغة مرشحة إلى لغتنا، فإننا نستطيع رفض الزعم بأنها لغة أصلا. أفضل تشخيص لهذا الموقف هو الذي يعده إساءة استخدام غريبة لمبدأ *التحقق (إذ إن هناك في نهاية المطاف البديل الأقل كولونية الذي يتعين في الخروج لتعلم اللغة الجديدة، عوضا عن ترجمتها إلى لغة المرء المحلية).

تصبح الإشكاليات المفهومية المتعلقة بالتفكير في اللغة أكثر صعوبة حين نعتبر الحالات اللغوية الهامشية والأكثر غرابة. هل تعد الأنساق الإشارية عند الحيوان لغات؟ إذا تسنى للشمبانزي أن يربط بين الأصوات والأشياء، وأن يجمع بين الأصوات بطريقة بسيطة، فهل هذا يعني أنه اكتسب جوهر السلوك اللغوي؟ هل تعد لغة الحاسوب نوعا من اللغة؟ هل ثمة جدوى من افتراض *«لغة للفكر» أو لغة مرجعية، مثل الشفرة الآلية في الحاسوب، يعالج البشر عبرها لغتهم الطبيعية الأولى؟ هل ثمة لغة للموسيقا، أو الفن، أو الملابس؟ إن هذه الأسئلة ليست صعبة بذاتها، إذ إننا نستطيع افتراض معيار قد تستوفيه الحالات الهامشية وقد لا تستوفيه. الإشكالية هي أننا لا نعرف المنزلة التي يستحقها التعريف أو معيار السلوك اللغوي. فضلا عن الحالات الصعبة، ثمة إشكاليات أخرى تفرض نفسها. هل توظيف اللغة في الاتصال جانب جوهري فيها؟ وإذا كان ذلك كذلك، كيف نستطيع أن نفسر مناجاة المرء نفسه والألعاب اللفظية، وكيف يتأتى لنا أن ننكر قبليا إمكان وجود روبنسون كروزو منذ الولادة، يتدبر أمر ترميز الأشياء لنفسه؟ خلافا لذلك، أي تفسير يمكن طرحه لمثل هذا التكيف المتخصص بوصفه كفاءة لغوية؟

س.و.ب.

*الخطاب؛ الدلالة.

G. Lakoff, Women, *Fire and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind* (Chicago, 1987).

H. W.V. Quine, *Words and Objects* (Cambridge, Mass., 1960).

*** اللغة، إشكاليات فلسفة**. تعنى فلسفة اللغة بالعلاقة بين أنفسنا و*لغتنا، وبين لغتنا والعالم. في الحالة الأولى تسأل عن فحوى قيامنا بشحن الألفاظ والجمل بدلالة بعينها، في حين أنها تتقصى في الحالة الثانية عن علاقات الألفاظ بالأشياء التي تشير إليها، أو بالحقائق التي تصفها. أحيانا يسمى الموضوع الأول *بعلم استخدام اللغة (البراجماتكس)، والثاني *بالسيمانتكس [علم الدلالة]، رغم أن التخوم الفاصلة بينهما قد تكون غامضة بعض الشيء.

من طبيعة اللغة أن يتأتى اشتقاق أشياء من أشياء أخرى. إذا كان الشكل مربعا، فله أربعة أضلاع، وإذا كان المرء عزبا فهو ليس متزوجا. بيّن أن هذه العلاقات

مرتبطة ارتباطا وثيقا بذات معاني الألفاظ (إما أنها محددة من قبل الألفاظ، أو ربما تقوم هي نفسها بدور مهم في تثبيتها). يقوم المنطق بدراسة طبيعة هذا الاشتقاق، وثمة عنصر مشترك في فلسفة اللغة منذ عهد أرسطو على الأقل يتعين في الرغبة في تنظيم وعرض البنية، التي قد تكون مخبأة على السطح، حيث يكون بالإمكان اشتقاق شيء من آخر. تطور هذا إلى برنامج صوري يعنى بتحديد أولا سنتاكس اللغة (سبل إنتاج سلاسل نحوية من العناصر وسبل عزلها عن السلاسل غير النحوية) ثم تحديد البنى المنطقية المسؤولة عن الاستدلالات التي نستطيع القيام بها وتلك التي نعجز عن القيام بها. من ضمن الإشكاليات الفلسفية الأساسية التي تثيرها مثل هذه الأبحاث، تحديد العلاقة بين التعرف السلس على النحو والعلاقات المنطقية، والقواعد الغاية في الصعوبة التي يبدو أنها ضرورية لتمكين أي نسق من حساب النتائج نفسها. هل نعتبر مثل هذا النسق من القواعد محققا في مستوى ما من أنساق إدراكنا المعرفي؟ أم أنه سبيل لوصف ما نقوم به لا يزعم شيئا بخصوص كيفية قيامنا به؟

لمعاينة اللغة قد نبدأ بقائمة من الملاحظات غير المهمة حولها. تتكون اللغة من ألفاظ، تأتي في شكل سلاسل أو جمل. بألفاظنا نعبر عن أفكارنا، ونحن نقصد الاتصال. بسبب أعرافنا، تشير ألفاظ اللغة إلى أشياء، أو تحتاز على *دلالات. قد تقوم لغات أخرى بربط الدلالات نفسها بألفاظها، ما يمكّن من ترجمتها. بعض الكلمات مترادفة أو تعيّن الشيء نفسه، وبعضها مشترك. بعضها («أحمر») يبدو مرتبطا إلى حد وثيق بالخبرة، وبعض آخر منها («كوارك») نظري إلى حد كبير. غالبا ما تعبر الجملة بأسرها عن قضية، قد تصدق أو تبطل (رغم أننا نقوم بأشياء أخرى باللغة، من قبيل إصدار الأوامر، طرح الأسئلة، وإعطاء الوعود). يرتهن صدق الجملة وبطلانها باستيفاء العالم بعض الشروط، تعرف *بشروط صدق الجملة. تعد فلسفة اللغة إلى حد كبير محاولة لفهم المصطلحات التي كتبت بخط مائل، والثورات في هذا المجال إنما تقع حين يبدو أن ما يظهر عند مدرسة أو جيل أساسا مرضيا لمثل ذلك الفهم يشكل موضعا سيئا للبدء عند أخرى. لتوضيح نطاق الجدل نلحظ أن كل المصطلحات التي بدا أنها تشكل مواضع انطلاق مفيدة عند البعض (الألفاظ، اللغة، الأفكار، العرف، الدلالة، الترجمة، الإشارة، الخبرة، القصد، القضية، الصدق) يزعم آخرون عوزها لأي منزلة تأسيسية، بل تستبعد نهائيا بوصفها مفاهيم زائفة تعوزها العلمية.

لوحظ منذ بدايات الفلسفة أن إشكاليات الدلالة واللغة تتداخل مع إشكاليات مجالات أخرى للبحث لغتنا شيء نفهمه، ولذا يتوجب على نظرية اللغة أن تتواءم مع علم النفس الفلسفي، أو مع تصور في قدرات العقل. أيضا، يتوجب على نظرية العالم أن تكون قابلة لأن توصف باللغة: لذا إذا توجب على العالم القابل لأن يوصف لغويا أن يتخذ شكلا بعينه، نستطيع أن نستدل على بنية العالم، على الأقل بقدر ما يتأتى لنا وصفه، من بنية تمثلاتنا للعالم. أقدم مثال على هذا الضرب من الاستدلال نجده في دفاع أفلاطون عن المثل، حيث الحاجة إلى جانب مشترك أو مثال مشترك بين الأشياء تشهد عليها حقيقة احتيازنا على أسماء جنس (كلب، كرسي) لعدد منها. مرة أخرى، من السائد أن نستدل على وجود كينونات كان يمكن أن تكون غامضة، مثل الحوادث أو الحقائق أو الأعداد، لأن لدينا مصطلحات لها تستخدم في اللغة بالطريقة التي تستخدم بها الأسماء في الإشارة إلى كينونات أقل عرضة للارتياب. ليس لدينا إذن خيار في إنكار الوجود على الوقائع أو الحقائق أو الأعداد، ما لم نرغب في اقتراح تغيير لغتنا أو التخلي عنها. الراهن أن البديل الأخير يبين أننا لا نستطيع سوى اشتقاق نتائج حول كيفية اعتبارنا للعالم، عوضا عن كيفية العالم نفسه، من حقائق تتعلق بملامح عامة تختص بها لغتنا، لأن اللغة قادرة من حيث المبدأ على أن تعكس سوء فهم أو سوء تمثيل للأوجه الواقعية في الأشياء. ولكن بقدر ما لا نرى خطأ في استخدامنا، أو لا نجد سبيلا لإحداث إصلاح لغوي من شأنه أن يغير الوجه المعني، سوف نجد أنفسنا ملزمين بالنتيجة الاسمية. وإذا كنا نستطيع، كما في عمل فتجنشتين *Tractatus Logico-Philosophicus*، أن نضع شروطا على طبيعة أي تمثيل ممكن للحقائق، فإن لدينا محاجة *ترانسندنتالية تقر أنه إذا كانت الدلالة ممكنة، فإنه يتوجب على العالم أن يكون قابلا لأن يمثل بتلك السبل.

يتوجب إذن على الفهم الفلسفي للغة أن يحقق توازنا مستقرا مع أفضل نظرية فلسفية في العقل والميتافيزيقا. لقد تميزت فلسفة القرن العشرين بافتراضها الهيمنة على ذينك الشريكين، بحيث أملت علينا كيف نفكر في العقل والميتافيزيقا. عند الفلاسفة التحليليين، مثل رسل ومور، وعند الوضعيين المنطقيين، مثل كارناب وشلك، وقبل كل ذلك، عند فتجنشتين، أفضل سبيل لنظرية في العقل إنما يسلك عبر قدراتنا اللغوية،

كونها النتاج الأكثر تميزا لفهمنا. في معظم المسائل، لا نعرف ما نفكر فيه إلى أن نعرف ما نقول. وإذا كنا لا نستطيع أن نعني شيئا ما، فلن نستطيع فهمه. هذا يقترح أنه إذا كان البحث في اللغة يفضي إلى نتائج حول حدود الدلالة، فإنه يتوجب على علمنا ومفهومنا للعالم أن يمثل لتلك الحدود. هذا ما يزعمه أنصار الذرية المنطقية، حيث يُقر أن طبيعة التمثيل اللغوي تحدد نوع الحقيقة التي يمكن تمثيلها، وما يزعمه أشياع الوضعية المنطقية، الذين يرون أنه على اعتبار أن دلالة الجملة هي نهج التحقق (مبدأ التحقق)، فإننا لا نستطيع أن نعزو أية دلالة إلى فرض غير قابل لأن يتحقق منه، ويجب أن نعدل مفهومنا للعالم وفلسفتنا في العلم وفق ذلك. توظف الاستراتيجية نفسها (والمبدأ نفسه، وفق ما يرى البعض) عند محاجة *اللغة الخاصة التي يقول بها فتجنشتين، حيث توظف استحالة وصف تواتر حدوث إحساس خصوصي طبيعته مستقلة عن حوادث مادية أو علنية في تقويض الفلسفة الديكارتية في العقل التي تقر مثل تلك الإحساسات. كثيرون يرون أن «الفلسفة اللغوية» أو فلسفة «اكسفورد» في السنوات الوسطى من القرن العشرين تعول كثيرا على مترتبات الحديث الجاري على مسائل أخرى. في عهد أحدث، أفضى توكيد أشياع التفكيكية على التباينات السلسة والعوارض التي تشكل «المجال» اللغوي (أنماط الاستدلال) إلى اليأس من العثور على دلالة مثبّتة في ألفاظنا، صحبة النتائج المروعة نسبة إلى إمكان أي وصف موضوعي للأشياء، أو، في نهاية المطاف، للصدق في مقابل البطلان.

تعينت تركة *امبيريقية القرنين السابع عشر والثامن عشر في الثقة بأن اللغة سوف تفهم عبر الأفكار، أو بكلمات أخرى، عبر اعتبار وسيلة للإعلان عن أفكارنا، بوصفها العناصر الذهنية المتقومة بذاتها التي نفكر بها، والتي تبقى خصوصية لولا اللغة. الأفكار وخصائصها، خصوصا اشتقاقها من الخبرة، هي الشاغل الأساسي، حيث اللغة مجرد أداة نقل (رغم أن هوبز، لوك، وآخرين أدركوا تماما أن نقائص اللغة أو «سوء استخدمها» تؤثر في مهمة التفكير بطريقة جيدة: غير أنه يمكن علاج هذا الأمر بمنح الأفكار قدرا أكبر من الاهتمام).

بيد أنه قد ثبت أن الأفكار أوهن من أن نعول عليها، لأن أي عرض داخلي من أي نوع يبدو جوهريا لتحديد ما يفكر فيه ويفهم، ولأن قدرة الأفكار على تمثيل أشياء مغايرة لنفسها لا تقل صعوبة على التخيل من تصور قدرة الألفاظ على القيام بذلك. الاقتدار على اللغة ليس ببساطة اقتدارا على تجميع أفكار معطاة مسبقا. يتضح هذا حين نتخيل السطوة على مجال جديد بعض الشيء، مثل الفيزياء، حيث لا يوجد تمييز بين السطوة على اللغة والسطوة على المجال. لقد جعلتنا أعمال فريجه نؤكد الأوجه الموضوعية والعلنية للفهم: حين أقول لك إن نهر الخليج يعبر الأطلنطي، فإنني لا أثير فيك فكرة قد تشبه وقد لا تشبه فكرة ذاتية خاصة بي، بل أعطيك معلومة محددة موضوعية. إنني أنقل إليك فكرة أو قضية. غير أن فريجه لزم إلى حد كبير الصمت بخصوص مسألة تحديد ما يعنيه فهم هذه الفكرة أو القضية. بيّن أن محتواها يتعلق بنهر الخليج، ولكن الكيفية التي يتعلق عقلي وفقها بمثل هذه الأشياء بحيث أفهم القضية مسألة تترك للجدل.

إذا وضعنا هذا السؤال عند أحد الأوجه، يمكن تخطيط علاقات أخرى بين الأوضاع السيكولوجية والدلالة. ثمة مقترح يقر أن الحد يدل على شيء إذا كان يجعل المستمع إليه يدخل في وضع بعينه. لكن هذا يفشل في تمييز النتائج المشتركة لاستخدام الحد عن دلالته: الحديث عن العناكب قد يجعل معظم الناس يفكرون في التعرض للقرص، لكن هذا لا يشكل جزءا من دلالة الكلمة، بل إنه لا يحدث إلا بسبب دلالتها. ثمة اقتراح أفضل، وإن ظل قاصرا، يركز على الأثر المقصود. التطوير الأكثر أهمية لهذا المذهب نجده عند ه. ب. جرايس، الذي اعتبر دلالة المنطوق عبر البنية المركبة من المقاصد التي تستخدم بها. هناك صياغة لهذه المقاربة لا تموضع المواضعة العامة على استخدام نوع من المنطوقات إلا صحبة قصد بعينه، مثل قصد إثارة اعتقاد ما، أو الإشارة إلى أن المرء نفسه يحتاز على اعتقاد ما.

حتى حال نجاح مثل هذه المذاهب (التركيب الضروري لحمايتها من الاعتراضات يجنح شطر إثارة الشكوك) فإنها تظل تغفل مسألة تفسير كيف يكون وضعي الذهني تمثيليا بطريقة ملائمة، أو بكلمات أخرى، ما الذي يتضمن فهمي قضية يتعلق محتواها بنهر الخليج أو الأطلنطي. إن المقترح الذي ينأى بنا عن البراجمتكس شطر السيمانتكس هو الذي يقر أن هذا يحدث إذا كنت أنزع نحو التعبير عن الوضع باستعمال ألفاظ تشير إلى تلك المناطق الجغرافية. وبالطبع، فإن هذا يتطلب أن يكون لدينا تصور منفصل للكلمة - الإشارة. أحد المقترحات هو نظرية رسل الشهيرة في *الأوصاف، التي تقر أن الإشارة تتحقق عادة بأن يحتاز

المرء في عقله (بمعنى ما) وصفا يستوفيه الشيء المشار إليه. يثير هذا بدوره الحاجة إلى تصور في الاحتياز على وصف في العقل، وهذا أمر ينهيه رسل بطريقة مخيبة للأمل بالدراية الشخصية بالكليات، أو بجوانب يمكن أن تشترك فيه الأشياء.

غير أن ستراوسن وآخرين يعترضون بأن هذا المذهب يشوه طريقة تحقق *الإشارة في الظروف العادية والدور الذي يقوم به فعل الإشارة في اللغة. أفضى تطوير هذا الاعتراض على أيدي كريكي وبتنام إلى

تصور سببي، يقر أنني أشير إلى شيء حين تكون ألفاظي في علاقة سببية مفضلة مع ذلك الشيء. إن هذا النهج يظل نشطا، والمنافس المعاصر الأساسي له إنما يرتبط بأعمال ديفدسون. ينكر ديفدسون أن تكون علاقة الإشارة موضع بدء مناسب. عوضا عن ذلك، يتوجب علينا أن نعتبر مشروع تأويل شخص ما بوجه عام. يتطلب هذا عزوا متزامنا لمعتقدات ودلالات، يتم وفق المبدأ المنهجي الذي يقر أننا نحاول جعلها تظهر علائقية أو موجهة بشكل محسوس صوب بيئتها قدر الإمكان. يتعين البرنامج الناتج عن هذا في عزو منظومي لشروط صدق عدد لامتناه (أو كبير دون حد) من الجمل الممكنة التي يمكن أن تتضمنها اللغة. الخلاصة *تأويل لا ينتج عن ربط تجزيئي لألفاظ مفردة بأشياء مفردة أو بجوانب مفردة منها، ولكن بطريقة أكثر «تاريخية» أو «رأسا على عقب». وفق هذا النهج، يصبح المشار إليه من قبل اللفظة مجرد متغير دخيل، بمعنى أنه مجرد جانب من الجملة يصدق عليه عبر إجراء ينظر في شيء مختلف تماما: النمط العام لربط شروط الصدق بالجمل. غير أن هذا النهج يواجه صعوبة اللاتحدد الشهيرة. ما لم تفرض قيود صارمة (قد تشتمل على متطلبات سببية)، يبدو أنه يتأتى القيام بتحديدات اعتباطية مختلفة تمتثل لتلك القيود.

أفضت هذه الإشكالية، التي يسميها كواين *بلاتحددية الترجمة المتطرفة، إلى الريبة في وجود دلالة معينة، ومن ثم إلى رفض فكرة اقتدار الجمل على التعبير عن قضايا أو أفكار مفردة. ثمة نتيجة مشابهة يمكن دعمها (ربما خلافا لمقصد أصحابها) عبر «اعتبارات تتبع القواعد» كما تظهر في أعمال فتجنشتين المتأخر. تقوم هذه الاعتبارات بدورها بترك حقيقة تتبع المرء قاعدة محددة في استخدامه للفظة ما حقيقة غامضة «مفرطة»، وثمة استجابة تتعين في الخشية من اختفاء الدلالة كلية. غالبا ما يعتقد أن هذه العدمية تتوافق مع تقدير مناسب لطبيعة الدلالة السياقية المتجذرة اجتماعيا، والصعوبات الحقيقية التي نواجهها في الترجمة الفعلية. من الواقعي أيضا أن نتذكر أنه مهما بلغ حد صرامتنا مع الألفاظ، يمكن باستمرار تصور مواقف جديدة نعجز فيها عن تحديد ما إذا كانت لفظة بعينها تسري عليها أم لا. غير أن مبدأ كواين والنتيجة الارتيابية بخصوص اعتبارات تتبع القواعد قد تتجاوز مثل هذه التحذيرات المناسبة، إذا أنها لا تميز بين الحالات الغريبة والحالات المهمة والفكرة العادية والاتصال. على ذلك فإن العدمية بخصوص هذا تقوض نفسها في نهاية المطاف، إذا أنني لا أستطيع أن أفكر إلا بالتعويل على فهمي (المحدد) لألفاظي. قد يحقق الحل العنيد، الذي يعتبر الآخرين منتجين لضوضاء يمكن تأويلها بطرق مختلفة، نجاحا مماثلا لبعض الوقت، لكنه يستحيل طرح حل مماثل نسبة إلى نفسي. قد تحيرنا الإشكالية، أثناء الدراسة، إلى حد أن نعتقد أنه لا شيء خارج النص، وأن نعتبر السلوك اللغوي لعبة مكتفية بذاتها تقوم بإنتاج واستهلاك ضوضاء وخربشات على الورق. لكن مثل هذه الارتيابية ليست محتملة، ولا تستطيع المقاومة طويلا حين نقوم فعلا بطلب توجيهات، بإعطاء الوصفات، أو بتحديد الوقت.

ليس هناك إذن حل متفق عليه لإشكالية ما يعنيه على نحو محدد اعتبار أن لفظة في لغتي تشير إلى شيء بعينه أو إلى جوانب مفردة من الأشياء. ثمة تطوران متأخران يشكلان روابط قوية بين فلسفة اللغة وعلم الإدراك المعرفي بوجه عام، والروابط الواعدة بالقدر نفسه بين الموضع والمنظور البيولوجي والتطوري لانبثاق اللغة. تقترح الأخيرة أننا نستطيع أن نقوم بعزل الدلالة المحددة عبر اعتبار دور الحد في حياة حيوان في بيئة محددة. إذا تطورت الإشارة بحيث تلبي حاجة ما (يمكن بدورها أن تحلل عبر الصلاحية التفاضلية التي تهبها لمستخدمها)، فإن القيام بتحديد دور دلالي لها لن يحتاج فيما يبدو إلا للقيام بخطوة قصيرة. هذه هي إعادة تشكيل معقولة للأنساق الإشارية الخاصة ببعض الحيوانات، على سبيل المثال. يرد النقاد إما بإقرار أن مثل هذه الأنساق بسيطة إلى حد يجعلها نماذج مضللة للغة الناضجة، أو يقرون بطريقة أكثر أساسية أنه يتوجب علينا ألا نقوم برد الدلالة، التي هي حقيقة، إلى علاقات بيولوجية تطورية، التي قد تظل تخمينية، وإلا سوف نحصل على نوع غريب من الإثبات لصحة النظرية التطورية. النهج الحاسوبي تطور في اتجاه مغاير.

في البداية لم يبد واعدا، لأن الحواسيب تستجيب فحسب لعناصر سنتاكتية تختص بها لغات الحاسوب، دون اعتبار لتأويلها. بيد أن المزيد من التقصي أوضح أننا بوضع الحاسوب في بيئة («خائلية» أو واقعية) صحبة أجهزة استقبال تستجيب لمختلف أوجه تلك البيئة، نحصل على صيغة مصغرة لسيمانتكس سببي للألفاظ التي يقوم الحاسوب بمعالجتها.

فضلا عن تناول تلك المسائل العامة والأساسية، تشتمل فلسفة اللغة على أعمال مفصّلة تعنى بصور مفردة - *الشرط، *الشروط الفرضية، الإقرارات المتزمنة، الإقرارات المقامية - التي لا غنى عنها نسبة *للاتصال العادي. في حين تعين النهج التقليدي في تقصي هذه المحاور في محاولة تبيان أنها صيغ مقنعة لصور بسيطة يمكن تتبعها من الإقرارات يعالجها المنطق التقليدي، ثمة مناهج أكثر مرونة أصبحت الآن تحظى بالاحترام. التمييز بين الدلالة العاطفية، الخطابات الذمية وسائر الخطابات المتعلقة بالميول، والدراسة العامة للعلاقة بين مفردات حقبة ما والعادات الاجتماعية والبنى التي تساعد على تشكيلها، تحظى بقدر متساو من الأهمية.

س.و.ب.

S. Blackburn, *Spreading the Word* (Oxford, 1984).

G. Frege, *Philosophical Writings* (Oxford, 1960).

R. Millikan, *Language, Thought and Other Biological Categories* (Cambridge, Mass.,1984).

W.V. Quine, *Word and Object* (Cambridge, Mass., 1960).

B. Russell, *An Inquiry into Meaning and Truth* (London, 1940).

L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Oxford, 1953).

* **اللغة، تاريخ فلسفة.** تاريخ التفكير الفلسفي في *اللغة لا ينفصل بسهولة عن تاريخ المنطق، بل لا ينفصل عن تاريخ الفلسفة بأسره. ليس ثمة فاصل بين فكر التصنيفات الفلسفية الأساسية - المعرفة، الحقيقة، الدلالة، العقل - وفكر اللغة المستخدمة في التعبير عن تلك التصنيفات. فضلا عن ذلك، فإن الكثير من الإشكاليات قد تعد ميتافيزيقية (هل الأجناس واقعية أو عرفية؟ هل العدد خمسة موضوع؟) أو إشكاليات في فلسفة اللغة (هل ألفاظ الأجناس محكومة من قبل تصنيفات في الطبيعة أو العرف؟ هل يوظف الرقم «خمسة» بوصفه اسما؟). لذا ليس هناك فيلسوف مبرز أو مدرسة مبرزة لم تطرح مذهبا في العلاقة بين العقل واللغة، واللغة والعالم. عندما نقوم بمسح مثل هذا التاريخ، لنا أن نركز على البنية والجانب الخارجي المفصلين اللتين تعزلان بين إشكاليات حقبة عن أخرى، ولكن نظير تجاهل ديمومة الإشكاليات الكبرى، وسبل استباق العهود القديمة لتعايم ومقاربات محدثة. في هذا المسح الموجز سوف أركز على الاستمرارية عوضا عن الاختلاف.

من الممكن أن يكون برمنيدس قد ربط *احديته الميتافيزيقية بمذهب يقر أنه لا شيء باطلا يمكن أن يقال أو يُفكر فيه، على اعتبار أن الجمل توظف أسماء لأوضاع؛ الأسماء التي لا حوامل لها تعوزها الدلالة؛ لكن الجملة الباطلة تفشل في تسمية أي شيء، ومن ثم ليست هناك جملة باطلة تحتاز على دلالة. إذا كانت المحاجة تثير استغرابا أكثر مما تنتجه من إقناع، فإنها تقترح أيضا إشكاليات ثبت أنها صعبة على نحو مستديم: ما العلاقة بين الجملة والوضع الذي تقره، أو ما الذي يجعلها صادقة؟ كيف تختلف الجملة التي لا تحتاز على وضع عن الاسم الذي لا حامل له؟ هل تعوزها الدلالة دائما؟ *السفسطائي، الذي يشرع في عملية التصنيف النحوي، معني أساسا «بصحة الألفاظ»، أو العلاقة التي يحتم أن تقوم بين الألفاظ والأشياء كي تكون الأولى أداة للمعرفة. أيضا فإنه معني بالفهم: هكذا يثير جورجياس الإشكالية الارتيابية الخاصة بأنني حين أعطيك كلمة، فإن هذا هو كل ما أقوم به: ليس ثمة نقل لفكرة واحدة هي الفكرة نفسها من عقلي إلى عقلك، وحتى لو كان ثمة نقل، ثمة هوة تفصل فكرتي عن الملامح والخصائص التي تختص بها الأشياء التي قد يبدو أنها تعرضها. صيغ مختلفة لهذه الإشكالية تظهر ثانية في القرن العشرين في أعمال فتجنشتين المتأخرة، في إشكاليات الترجمة التي أكدها و.ف. كواين، وفي الارتيابية الشاملة بخصوص *الدلالة المحددة التي تتميز بها *ما بعد الحداثة.

تعد محاورة أفلاطون *Cratylus* (حوالى 390 ق.م.) النقاش العام الأول لدور العرف في اللغة. إن سقراط يرى بوضوح أنه بالرغم من أن استخدام كلمة أو أخرى للإشارة إلى الخيول أمر عرفي أو اعتباطي (فقد يستخدم مجتمع كلمة «'hippos'» ويستعمل آخر لفظة «'equus'»، دون أن تعوز الدقة أيا منهما)، ثمة شيء آخر يمكن أن نصيب أو نخطئ بخصوصه. إن كون هذا الحيوان بعينه حصانا، أو صحة تسميته بالحصان، ليس أمرا اعتباطيا ولا عرفيا، وكذا شأن وجود تشابه أو صورة تتشارك فيه الخيول ولا يتشارك فيه البقر مثلا. قد يكون التمييز هنا بين لفظة، ارتباطها بأي شيء مسألة

استخدام أو عرف بشري، ومفهوم أو نوع، تطبيقه على الأشياء ليس عرفيا بل مسألة صحة وبطلان. يجسد أفلاطون هذا في مفهوم «الاسم المثالي»، الذي قد نعتبره وفق لغة حديثة مفهوما شكل بطريقة صحيحة، يطابق طبيعة الأشياء بالطريقة التي يقوم بها تصنيف المواد إلى مواد سائلة وأخرى صلبة، وخلافا لطريقة تصنيف مادة على أنها فلجستون أو ظاهرة مركبة على أنها حب أخوي أو حرية. إن أفلاطون هنا يتعامل مع حقيقة مفادها أن اللغة «الملائمة» أو المشكّلة والمخزنة بطريقة سليمة وحدها القادرة على أن تكون أداة لتشكيل المعارف وتبليغها. المطلوب هو تطابق تعكس وفقه الفكرة طبيعة موضوعها. إن المثال الذي يعرضه هذا المذهب يسود طيلة تاريخ الفلسفة، في الغاية من إيجاد لغة مثالية، مثلا، الذي نعثر عليه عند ليبنتز ورسل و*الوضعية المنطقية. في الفلسفة الهندية، تحتفي مدرسة الميماسا بالصحة المقدسة التي تحتازها اللغة السنسكريتية، في مقابل التوكيد البوذي على الدور العرفي وربما المضلل الذي تقوم به اللغة في المعرفة. أفلاطون، على وجه الخصوص في *Sophist*، يناقش نقاشا مفصلا إمكان التحدث بطريقة مفهومة عما لا يوجد، وهو يقر إلى حد الفرق بين إقرار شي وتسمية شيء، وهو تمييز حاسم أغفله (أو أساء استخدامه) بارمنيدس في محاجته ضد البطلان.

من ضمن المشاكل الكثيرة التي ورثناها عن أفلاطون، نذكر إشكالية *الكليات (المثل)، أو التجريدات الثابتة التي تشكل المادة الملائمة للمعرفة البشرية: جزئيا تعد المثل حلا للإشكالية التي يرى أرسطو أنها جعلت السوفسطائي كرتيلوس يهز إصبعه، عنيت إشكالية أن أسر تدفق الألفاظ المتغير دوما شبيه بمحاولة رسم خريطة لسحابة. لقد ارتأى أرسطو (وكذا فعل أفلاطون في بعض الفقرات) أن المثل تعد في أفضل الأحوال بديلا مؤقتا، إذ محتم أننا نخطئ حين نحاول تفسير ما تشترك فيه الأشياء المختلفة عبر المصادرة على شيء آخر يتعلقان به بطريقة ما. إن استجابته الطبائعية لعالم أفلاطون الآخر، عالم المثل الثابتة، إنما تتعين في موضعة الكلي في الأشياء، أو بكلمات أخرى، في مماهاته مع الخصائص المشتركة المتعينة في المفردات. غير أن هذا الاقتراح فتح الباب لاسمية أثر شمولية مفادها أن كل ما يوجد مفرد. الإشكالية هي أن نقوم بالتوفيق بين هذه الرؤية الحسية العملية وحاجة التفكير أصلا للألفاظ الكلية. ينبغي ألا تخفي إسهامات أرسطو الكبيرة في المنطق والنحو فكرة أساسية أخرى طرحها في فلسفة اللغة. الكلمات عنده إنما تعمل عبر كونها أعراضا أو علامات لأوضاع ذهنية يتخذها مستخدمها (اعتقد أيضا أن الكلمات المكتوبة مجرد علامات لألفاظ منطوقة؛ وهذا أقدم مثال على الموروث «ذي الوجهة الصوتية» الذي هاجمته النزعة *التفكيكية). يميز أرسطو بين الأسماء والمحاميل، وهو يرى أن الجملة المركبة وحدها القادرة على أن تكون صادقة أو باطلة. بيد أن مذهبه في الطريقة التي تجعل سلسلة من الحدود صادقة أو باطلة يظل غامضا، جزئيا لأن أساس التميز بين الأسماء والمحاميل ظل قلقا. في المنطق القياسي الذي يرجع إلى أرسطو عبر الفلسفة الوسيطة، الحدود أسماء جنس (رجل، حصان) تقوم بوظيفة الإشارة إلى البشر والخيول، لكن هذه الفكرة تفشل حين نتساءل عما إذا كانت الإشارة تتم إلى البشر والخيول في عبارات من قبيل «بعض الناس» أو «لا حصان»، أو في جمل من قبيل «هنري ليس حصانا».

لقد ترك الأمر *للرواقيين كي يميزوا بوضوح مفهوما ضروريا هو مفهوم *lekton* أو القضية، فضلا عن مفهوم الجملة (أيضا ميزوا بين مختلف أنواع القضايا، تناظر الأسئلة، الأوامر، الوعود، وما شابه ذلك، ولذا يمكن أن يقال إنهم استبقوا نظرية *القوة الإنطاقية). غير أن القضايا أو *lekta* تحظى بعلاقة ليست سهلة مع أشياء أخرى. إنها تتميز عن سلاسل الألفاظ، أو الجمل، التي تعبر عنها، كما تتميز عن الإحساسات أو الصور التي تلوح في الحياة الواعية، وعن الأوضاع التي تصدق القضايا بسبب وجودها وتبطل بسبب عدم وجودها. لقد جعلتها طبيعتها الغائمة هدفا سهلا لهجوم *الأبيقوريين والمرتابين. مثال ذلك، يستخدم سيكتوس امبيريكوس المحاجة ضد الأفلاطونية القياسية الحديثة التي تقول إن الكينونات المجردة عاجزة عن إحداث أية آثار سببية، ومن ثم فإنها عاجزة عن «الإشارة أو توضيح» الأشياء، لأن القيام بهذا يحتم إحداث آثار في الشخص الذي يفهمها؛ وفق ذلك، فإن القضايا غير مجدية نظريا ويتوجب ألا تقوم بدور في علم العقل الطبائعي. تسري هذه المحاجة على الكليات الأفلاطونية والأرسطية. ثمة فحسب كلمات وأشياء، وربما كلمات وإحساسات فحسب. المشكلة الأساسية التي تواجه هذه النزعة الحسية أنه لا يبدو في مثل هذا العالم شيء يمثل أي شيء آخر؛ إن الغموض يزال عن المعنى بإزالة المعنى كلية. رغم أن الأبيقوريين والرواقيين حاولوا دره هذه الكارثة، استمر مأزق الخيار - بين قيام فلسفة اللغة باستخدام مواضيع غامضة، مجردة، وكلية للفكر أو

الهبوط إلى الامبيريقي والطبيعي وفقد المعنى كلية ـ يهيمن على مقاربات نهاية القرن العشرين للغة.

تحتاز الأفلاطونية بخصوص الكليات على مسحة أخروية تروق لمفكري المسيحية من أمثال القديس أوغسطين، لكن الفكر الوسيط يجنح إلى الأرسطية (خصوصا عند القديس توما الأكويني) أو إلى اسمية مفكري القرن الرابع عشر المتأثرين بوليام أوكام. وعلى وجه الخصوص، تعرض مقترح الأكويني المعتدل، أن الشيء قد يكون مفردا أو كليا وفق سبل اعتباره، إلى هجوم عنيف من قبل أوكام: كل شيء، مهما كان، واحد، شيء مفرد. بيد أن التوكيد الوسيط على الرابط بين النحو والمنطق من جهة والمنطق والعقل من أخرى قد صَعب قبول الاسمية: المنطوقات بوصفها مفردات مادية ليست موضوع العقل أو المنطق. على ذلك، شهدت الفترة الوسيطة أول عمل أساسي في المنطق منذ عهد أرسطو، اهتم خصوصا بمشاكل من قبيل القصدية والمفارقات الدلالية.

عرف القرن السابع عشر المتخلي عن المدرسية إجماعا مدهشا، يمتد من فرنسيس بيكون، تومس هوبز، وقبلهما جون لوك في بريطانيا، ويبلغ أرنولد ومنطق البورت رويال في فرنسا، على أن أرسطو كان محقا في افتراض أن الألفاظ *إشارات على أفكار، والأفكار إشارات على أشياء. تميزت تلك الحقبة أيضا بالاعتقاد بأنه بالرغم من أن اللغة وسط خطر، عرضة لأن يشوه ويغمض الأفكار بقدر ما هو قادر على تبليغها، فإنه بالمقدور تشذيبها وإعادة تشكيلها في صياغة تخلو من تلك المخاطر. لقد كان هذا جزئيا نتيجة لملاحظة أن ثمة حاجة لعلوم متطورة لإيجاد لغات وأمم تلائم مهامها المختلفة. تمت محاكاة هذا الانشغال عبر اعتراف نهاية القرن التاسع عشر بوجود صلة وثيقة بين تطور بدا أنه ترميزي (مثال العثور على الأرقام العربية أو ترميز ليبنتز للحساب) وإحراز تقدم مفهومي (تعلم أهمية العدد صفر، القدرة على التفاضل). يشكل الكتاب الثالث من عمل لوك ***Essays Concerning Human Understanding*** أشمل تناول في نهاية القرن السابع عشر لتلك الإشكالية. الكلمات تصبح عوضا عن الأفكار، ولتنكب خطر أن نخدع بأصوات جوفاء لا معنى لها، يتوجب علينا تشكيل عادة الاستعاضة بالأفكار، المادة الحقيقية للفكر، عن الألفاظ كلما أمكن ذلك. أوقف تأثير لوك الهائل فلسفة اللغة الجادة، بلغ حتى كانت وفق ما يمكن أن نجادل، رغم الدور الضئيل الذي قام به بركلي. ذلك أنه بالرغم من أن بركلي يجنح غالبا إلى الرؤية العرفية التي تقر أن الألفاظ بدون الأفكار «لا تعطي سوى قشور العلم، عوضا عن الشيء»، فإنه يقر «بأنه قد يكون هناك استخدام آخر للألفاظ، مثل التأثير على سلوكنا وأفعالنا، وهذا يمكن إنجازه إما عبر تشكيل قواعد نسلك بموجبها، أو بإثارة عواطف وميول وانفعالات بعينها في عقولنا» (*Alciphron*, bk. VII). إن بركلي هنا يحتاز على مقومات التصور البراجماتي المتأخر في الدلالة أو القائم على «الاستخدام»، لكننا لا نستطيع إلا بالكاد أن نقر تخليه عن النموذج الذي قال به لوك أو أرسطو. ثمة نضال مشابه يستهدف الحفاظ على دلالة الألفاظ، مع إقرار أنه ليست هناك أفكار ترتبط بها، نجده في استكشافات قام بها هيوم لمفاهيم السببية، الهوية، والنفس. تنازع بركلي مع لوك أيضا بخصوص رفضه لأي تجريد في صالح أفكار مفردة تناظر أشياء مفردة أخرى. وفي هذا، نجد أن أصداء بركلي تظهر عند بنتام، الذي اعتبر كل التجريدات خيالات، وقصر الحديث المحتاز على دلالة على الإشارة إلى مواقف عينية (ولكن عينية أكثر مما يجب، فنحن ننتهي إلى رد كريتلوس إلى الصمت).

كانت هو الذي تخلي بطريقة حاسمة عن المماهاة الامبيريقية بين الفهم والاحتياز الخامل على صور ذهنية. إنه لم يقتصر على تقويض نظرية لوك في الأفكار، بل أعاد توكيد الحاجة إلى التركيز على طبيعة الحكم، بصوره ومقولاته، والزعم بالموضوعية. أيضا قام بتوفير المصطلحات التي سوف تتشكل عبرها معظم فلسفة اللغة المتأخرة: *التحليلي في مقابل التركيبي، *القبلي في مقابل البعدي، *القواعد في مقابل الأوصاف. وفوق ذلك كله، كان انشغاله الأساسي بمسألة كيفية إمكان قيام أحكام من نوع بعينه هو ما يشكل إعادة ارتباط بأوليات سبقت القرن السابع عشر، وبشيرا بأوليات لاحقة.

على ذلك، قد يظل الحكم الكانتي موظفا بوصفه وسيطا أرسطيا، يُمثّل عبر الكلمات ويمثل أشياء. الراهن أن عناصر أخرى عند كانت أفضت إلى انتصار المثالية الألمانية وفرت أيضا سياقا تاريخيا توظف ضمنه الأحكام الكانتية، تماما كالأفكار الامبيريقية، بوصفها عناصر للوعي قائمة بذاتها ويعد كل شيء آخر مقارنة بها إشكاليا. إن مثالية القرن التاسع عشر تحول دون قيام أية علاقة بين اللغة والعالم، على الأقل حال اعتبار العالم مفارقا للفكر. هكذا تصبح اللغة والعالم مستقلين بذاتهما، في نوع من الوحدة السولبسية (كما هو حالهما

وفق الرؤية التفكيكية التي تقر أن لا شيء خارج النص، إذ إن أية محاولة للربط بين النص بشيء آخر إنما تنتج المزيد من النصوص). بناء على تلك مثل الرؤى، الضحية الظاهرة الأساسية هي الحقيقة، التي لم تعد تطابقا بين اللغة والعالم، بل تصبح إما وحدة وتمام بنية الحكم الكلية (*نظرية الترابط في الحق)، أو استخدام اللغة في توجيه أفعال مؤثرة (*النظرية البراجماتية في الحق).

فريجه هو الذي أعاد ربط اللغة بالحقيقة (الصدق) دون سيكولوجيا وسيطة. ثورته في المنطق ليست هي المسألة هنا (*المنطق، *المكمم؛ *المتغير)، بل المعتقد المرتبط في أنه لا شيء «نفسانوي» يعطينا أي شيء مهم لدلالة، التي تبقى في طريقة استخدام الحد أو الجملة في العالم: الطريقة التي تمثل بها الأشياء بوصفها كينونة. الرابط الذي يشحن الجملة لا يقوم بين الجمل والأفكار أو حتى الأحكام، بل بين الجمل و«شروط صدقها». مهمة النظرية المنظومية لدلالة اللغة (النظرية السيمانتية) إنما تتعين في تصنيف تعبيراتها، والقيام بوصف منظومي للطريقة التي تتشكل وفقها شروط صدق الجمل من إسهامات مكوناتها. إن وصف فريجه لهذا الهدف، وتطبيقه البارع لتلك الأفكار على لغة الرياضيات، إنما يشكلان الدافع الحاسم للفلسفة التحليلية المحدثة، والاهتمام بالسنتاكس والسيمانتكس الخاصين بلغات العلم الذي تتميز به الوضعية المنطقية. غير أنه في مسألة المستخدم البشري للغة، كان فريجه أقل نفعا. لقد استعاض بفكرة الجمل بوصفها تحتاز على معاني موضوعية، تعبر عن أفكار يفهمها مستخدموها. لكن القصة تخطيطية في مجملها، تذكرنا بمذهب [lektaالقضية] الرواقي، وفريجه لا يخبرنا بشيء عن طبيعة هذا الفهم، ولا عن كيفية الرد على الاعتراضات القديمة على استخدام مثل هذه الكينونات المجردة في نظرية اللغة.

عادة ما يقال إن فلسفة لغة القرن العشرين تبدأ بأفول المثالية الهيجلية، وانتصار *الواقعية. هذه نصف حقيقة تغفل أن كلا من المثالية و*البراجماتية قد قامت بدور مهم خلال تلك الفترة بأسرها. إن البراجماتية على وجه الخصوص تعدنا بالحول دون النزاع القديم بين الركود المثالي الخاص بأفكار ـ باقية ـ في الرأس والتطابق الواقعي غير المدافع عنه بين عناصر اللغة وعناصر العالم. المكون الذي تضيفه ألفاظ تحقق مقصدا، أو تقوم بدور في ممارسة أو تكنيك (وهذه أفكار نجدها كما سلف أوضحنا عند بركلي ويعاد طرحها في أعمال فتجنشتين المتأخر). لم يعتبر جيمس التطابق بين الحكم الصادق والواقع بوصفه تطابقا مجردا بل تحكما ديناميكيا: الحكم الصادق هو الذي ينجح، والحقيقة هي ما يتوجب أن نأخذه في الحسبان إذا أردنا أن نبقى بقيد الحياة. ربما نجد أن اهتمام جيمس بالممارسة قد استبقه فهم نيتشه للبعد السياسي لاستخدام اللغة: عبر التسمية والتصنيف لا نقوم بشيء محايد، بل نعبر عن ميول وبنى اجتماعية متميزة. إملاء الفكرة إملاء لفعل. أيضا ثمة ارتباط بتوكيد كانت على أولية الحكم العملي، والتأويل السياسي الذي منحه هيجل وماركس لهذه الفكرة.

في القرن العشرين، البعد السياسي وسائر الأبعاد المتعلقة بالدلالة اعتبرت مرارا عناصر ثانوية سيئة السمعة إلى حد، خارج نطاق نظرية التمثيل الصرفة. ذلك أن رسل وفتجنشتين، اللذين ذهبا إلى الطرف الآخر، بحثا عن تطابق مجرد بين اللغة والعالم، وقاما بتطوير تطبيق منطق فريجه على إشكاليات اللغة عبر تشابه بنيوي بين الجملة وما تصوره (*شروط الصدق). لقد تتوج عملاهما بكتاب فتجنشتين *Tractatus Logico-Philosophicus*، حيث تقوم بين مكونات اللغة الذرية غير المتجسدة علاقات تعكس بنية الحقائق التي تشكل العالم. رفض فتجنشتين لأي ربط بين علم النفس وفلسفة اللغة تجاوز كل ما يتسنى لرسل التقليدي تبنيه. صياغة رسل *للذرية المنطقية موضعت الذرات الأساسية التي تطابق في المكان الصعب بين العالم الموضوعي والتمثيل الذاتي له. غير أن الذرية ظلت دوما زهرة ضعيفة، ومن ضمن الرياح المعادية التي عصفت بها كانت أعمال في اللغة أنجزها فردناند دي سوسيير، بينت أن الوحدات الصوتية الصغرى التي تتكون اللغة الصوتية منها، غير قابلة أن تعتبر بوصفها أفرادا، نبضات يمكن تحديدها ماديا، بل إنها لا توجد إلا في نسق من «الاختلاف»؛ الأمر نفسه حين يطبق على السيمانتكس إنما يقترح أنه ليست هناك جملة تحافظ على علاقتها الخاصة بالواقع، بل يتوجب أن تعزى الأولية إلى النسق بأسره (تماما كما كان المثاليون يقولون دائما). على ذلك، وبالرغم من قصر تبني مؤلف *Tractatus* لكتابه، شكل هذا الكتاب ولادة المعتقد الوضعي الأساسي بأن منطق أو سنتاكس اللغة يملي حل كل المشاغل الابستمولوجية والميتافيزيقية الأخرى بها. إما أن تحل المشكلة الفلسفية عبر سيمانتكس فريجي، أو يستبان أنها إشكالية زائفة. هكذا ردت مشاكل فلسفة اللغة إلى مشاكل داخلية تتعلق بسنتاكس وسيمانتكس اللغة، حال

اعتبارهما بنى سابقة الوجود. بيد أن أسس هذه النزعة التفاؤلية تحطمت على صخور قديمة ثلاث. أولا، كونها طرحت دون قصة مترابطة تربط اللغة بالخبرة. ثانيا، لم تصف منزلة المنطق والعقل نفسه: التقدم الفريجي ضمن المنطق لم ينتج تقدما مناظرا في مسألة منزلة المنطق. وأخيرا، لم تستطع أن تطرح نظرية في النطاق الملائم لاستخدام العقل والخبرة معا، تصدق حتى على أبسط تحركات الفكر العلمي. الحاجة إلى إعادة طرح المسائل المستبعدة، المتعلقة بالخبرة والفهم وموضع استخدام اللغة في سياق مجموعة من المسائل العلمية، أمر دافع عنه باستمرار، ضد الموروث الفريجي ـ الرسلي، كتّاب من قبيل ر.ج. كولنجوود. رغم أن إمكان نظرية خارجية من هذا النوع أمر شكك فيه، فإن السلطة التي منحت للنقد من قبل فتجنشتين المتأخر إنما تعني أن الأعمال المعاصرة في فلسفة اللغة قد تشبه العمل المثالي ه.ه. جواتشم *The Nature of Truth* (1909) أو عمل البراجماتي وليام جيمس *The Meaning of Truth* (1909) بقدر ما تشبه الأعمال المؤسسة للفلسفة التحليلية.

س.و.ب.

ليس هناك عمل متخصص في تاريخ فلسفة اللغة. ولكن قد يكون بمقدور القراء، فضلا عن تواريخ الفلسفة بوجه عام، أن يطلعوا على:

F. Copleston, *A History of Philosophy* (New York, 1964).

W. and M. Kneal, *The Development of Logic* (Oxford, 1960).

B. Mates, *Stoc Logic* (Bekeley, Calif., 1953).

* **اللغوي، المنعطف.** اسم عام لنطاق من تيارات، لولا هو لكانت منعزلة، ظهرت في القرن العشرين. القاسم المشترك بينها هو الركون إلى اللغة، *الخطاب، أو أشكال التمثيل اللغوي بوصفها النقطة الأبعد التي تستطيع الفلسفة بلوغها في بحثها عن المعرفة والحقيقة. ليست هناك «حقائق» خارج اللغة، وليس ثمة «واقع» مغاير للواقع الذي يعرض نفسه وفق وصف لغوي ما. لذا فإن الفلاسفة إنما يتعرضون لتضليل إذا راموا جعل اللغة أكثر دقة أو وضوحا عبر إزالة أوجه قصورها الطبيعية ـ الاشتراك، المجاز، الإشارة المعتمة، الخ. ـ وإنجاز الشفافية البلورية المتعينة في الصورة المنطقية. عوضا عن ذلك، يتوجب عليهم التأسي بفتجنشتين وأن يعترفوا بالتعددية المفتوحة في *«ألعاب اللغة» (أو «أشكال الحياة» الثقافية)، التي تحتاز الواحدة منها على معاييرها الخاصة لما يعد منطوقا مشروعا أو ذا معنى. باختصار، تتعين المهمة المناسبة للفلسفة وفق هذا الأسلوب العلاجي في تخليص اللغة من طموحاتها المجردة (على حد تعبير ستانلي كافيل)، كي «نعيدها»، عبر الجماعة، إلى بيتها».

سعي وراء تنفيذ هذا المشروع بالقدر الأكبر من الحماس من قبل جي.أو. أوستن وأشياع ما يسمى «الفلسفة العادية». يقول أوستن، إن «مخزوننا المشترك من الألفاظ يجسد كل التمييزات التي قد نكتشف أهمية عقدها... في حيوات الكثير من الأجيال: من المرجح أن تكون أكثر تعددا، أكثر صحة ودقة... من تلك التي أقوم أو تقوم بعقدها ونحن نمضي وقت الظهيرة على كراسي مريحة ـ إنه النهج البديل الأفضل». غير أن المشكلة التي تواجه هذا النهج، كما شعر الكثيرون، إنما تتعين في نزوعه شطر التركيز على الفروق الدقيقة التي تتضمنها الحكمة («الفهم المشترك») المقبولة، في حين أنه يعجز عن أن ينكب على المسائل الفلسفية الأكثر جوهرية. هكذا يسهل عليه إفساح المجال لنسبية تقرّ عدم التدخل أو لنصح خامل مؤسس على الإجماع بوجوب أن تكف الفلسفة عن طرح تساؤلات سمجة وأن تقنع ـ على حد تعبير فتجنشتين ـ «بترك كل شيء على حاله».

سي.ن.

J.L. Austin, 'A Plea for Excuses', in *Philosophical Papers* (London, 1961).

Richars Rorty (ed.), *The Linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method* (Chicago, 1967).

———, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Oxford, 1980).

Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, tr. G.E.M. Anscombe (Oxford, 1953).

* **اللغة، علم، الصوري.** فرع معرفي امبيريقي يطرح إطارا رياضيا لتحديد خصائص اللغات البشرية الممكنة، يشتمل على فروع مختلفة تحدد خصائص الظواهر على مستويات مختلفة، لكنها متعلقة، في سلسلة الكلام من الصوت إلى المعنى. يوفر كل فرع من علم اللغة نظرية تعزل وحدة المغزى اللغوي، مثل خاصية الصوت، الشكل، أو المعنى، تقوم بتحليلها وربطها بمفاهيم حللت في المستويين الأعلى والأدنى. الحد الأدنى من وحدات التحليل مفاهيم مجردة تستخدم في تجزيء إشارات الكلام البشري الصوتية المتصلة إلى فونيمات، ثم مقاطع، ثم ألفاظ ومورفيمات، مكونات وعبارات، جمل وبنى خطاب. تناظر هذه المستويات نظريات في الفونتكس، الفينولوجيا، السنتاكس، والسيمانتكس، ونظرية تمثيل الخطاب. أيضا تتضمن نظرية اللغة العامة التي تشمل كل هذه النظريات الفرعية تناولا صوريا

لقابلية اللغات لأن تتعلم.

ب.سي.س.

M. Atkinson, D. Kilby, and I. Roca, *Foundations of General Linguistics*, 2nd edn. (London, 1988).

*** اللغوية، الأفعال.** أشياء تنجز بالألفاظ، قد يلقي تفسيرها الضوء على اللغة البشرية واستخدامها.

اعتقد ج.ل. أوستن أن دراسة اللغة ركزت أكثر مما يجب على الألفاظ، وأن دراسة الفعل ركزت أكثر مما يجب على «الأفعال المادية العادية». المشروع العام الذي يقره في *How to Things with Words* هو تعريف المنطوقات - الأدائية في المناسبة التي ينجز فيها شيء عوضا عن إقراره. لقد أراد أن يميز بين المنطوق الأدائي ونوع آخر من المنطوقات اعتقد أنه حظي بكل الاهتمام وتم بسببه إغفال الأدائيات. (*الإقرارات). غير أن محاولته رسم خط فاصل عملت على تقويض افتراض وجود خط يتوجب رسمه أصلا، ما أتاح المجال لفكرة مفادها أن لكل المنطوقات بعدا أدائيا. هكذا أفضت أعمال أوستن إلى «نظرية أفعال الكلام»، وهي فرع في الدراسات اللغوية افترض أصلا أن الكلام نوع من الفعل.

في أي استخدام للغة - أية مناسبة يتحدث فيها المرء - ثمة أشياء كثيرة يقوم بها المتكلم - الكثير من الأفعال اللغوية التي يؤديها (قد يتعين الفعل مثلا في قيام المرء على الأقل بالأشياء الأربعة التالية: نطق الألفاظ «إنها العاشرة»، تحديد الوقت، تذكير جين بأنه قد حان موعد ذهابها إلى المحاضرة، وتنبيه تد.) كل فعل لغوي يناظر نوعا من الأفعال؛ وثمة طريقة مبدئية في تنظيم الأفعال اللغوية توفر إطارا لتعيين المناسبات الفردية التي تناسب الأفعال بحيث تشكل تصورات مفيدة لأفعال الكلام. يمكن اعتبار تصنيف أفعال الكلام الذي بدأ منه أوستن وسيلة لفرض نسق على البيانات الفعلية الخاصة بالاتصال اللغوي.

تصنيف أوستن الأولي هو: نطقي (الذي يتضمن الصوتي، المجاملي، (rhetic، إنطاقي، واستنطاقي. تحت كل تصنيف من هذه التصنيفات يندرج نطاق من الأفعال؛ وفعل الكلام عادة ما يكون تأدية المتكلم لفعل ما ضمن كل نطاق. الأفعال النطقية هي أفعال قول شيء ما؛ الأفعال الإنطاقية أفعال تنجز بقول شيء ما؛ والأفعال الاستنطاقية أفعال تنجر عبر قول شيء ما. (في مثالنا، نطق الألفاظ... فعل صوتي، قول إن ... فعل نطقي، التذكير ... إنطاقي (كما يمكن أن نجادل)، والتنبيه... استنطاقي (كما يمكن أن نجادل). («كما يمكن أن نجادل» لأن أوستن يواجه صعوبة في التمييز بين الإنطاقي والاستنطاقي بوضوح).

طورت فكرة أن تحدث لغة انهماكا في سلوك من النوع الذي تحكمه قواعد على يد جون سيرل في Speech Acts. لقد حاول تفسير تنويعة من الظواهر في إطار نظرية مؤسساتية في الاتصال، وتوضيح أفعال كلام بعينها، مثال الإشارة (أحيانا تسمى فعل كلام أساسي، لأنه يقتصر على استخدام لفظة أو لفظتين عوضا عن جملة بأسرها) والوعد.

اقتصرت أعمال لاحقة في نظرية أفعال الكلام على مجالات تتعلق بما يسميه أوستن الإنطاقي، بحيث إن ما يقصد عادة «بفعل كلام» هو التصنيف الذي يسميه أوستن إنطاقيا. هكذا يتسنى اعتبار نظرية أفعال الكلام متعلقة بعلم استخدام اللغة [براجمتكس]. يمكن تقسيمها إلى نوعين، وفق الموقف المتخذ مما يحدد كون فعل الكلام فعلا إنطاقيا له. في أعمال علماء لغة من أمثال جون روس، وجيرولد كاتز، يتم استيعاب القوة الإنطاقية في تصور صوري بدرجة أو أخرى في النطق. في أعمال سيرل وآخرين، القوة الإنطاقية دالة لظروف ليست صورية. النوع الأخير من نظريات أفعال الكلام أكثر اتساق مع بدايات أوستن.

جي. هورن.

J.L. Austin, *How to Things with Words* (Oxford, 1961).
John Searl, *Speech Acts* (Cambridge, 1969).
S.L. Tsohatzidis (ed.), *Foundations of Speech Act Theory: Philosophical and Linguistic Perspectives*, (London, 1994).

*** لغة الفكر.** جادل البعض مع أرسطو بأن أهمية الألفاظ المنطوقة مستمدة من «كلام» داخلي يحتاز جوهريا على دلالة. وفق مذهب أوكام، propositio vocalis [القضية الصوتية] تعد تالية ومرتهنة بـ propsitio mentalis [القضية الذهنية]. في عهد أحدث، جادل فودر بأن الفكر صور من المداولة الرمزية، وأن *تعلم اللغة يتضمن الربط بين رموز عرفية مع رموز المرء الفطرية. عادة ما يطرح اعتباران لدعم فرض لغة الفكر. الأول، التناظرات القائمة بين بنى الفكر وبنى اللغة تطرح في التقريرات الخاصة بكل منهما. بالنسبة لأية قضية س، للمرء أن يقول «يعتقد أن س» بقدر ما له أن يقول «يقول إن س» - حيث يبدو أن كل فعل يتضمن علاقة بجملة. ثانيا، يظهر أن الأصوات والعلامات تعبر عن دلالات دون أن تحتاز هي نفسها على دلالات، ما يقترح أن اللغة المشتركة قد تكون وسيلة للتعبير عن «منطوقات» ذهنية سابقة. ضد فرض لغة الفكر، غالبا ما

يجادل بأنه إنكفائي، إذ إنه إذا كان إمكان *الدلالة اللغوية يتطلب دوما تفسيرا، فكذا شأن اللغة الذهنية؛ من جهة أخرى، إذا اعتبرت اللغة الذهنية محتازة بطبيعتها على فحوى، سوف يبطل الحكم بوجوب أن تستمد كل الدلالة اللغوية، وفي تلك الحالة، لا شيء يحول في نهاية المطاف دون افتراض أن كل دلالة أفعال الكلام ليست اشتقاقية، أي أن أهمية الألفاظ المنطوقة تكمن في استخدامها.

جي.هيل.

J. Fodor, *The Language of Thought* (Cambridge, Mass., 1975).

*** اللغة، الأهمية الفلسفية لعلم.** في القرن العشرين، حظيت اللغة بأهمية غير مسبوقة عند الفلسفة. لقد أصبحت *فلسفة اللغة، بسبب الإنجازات الرائدة التي قام بها فريجه ورسل، فرعا كامل الرتبة من فروع الفلسفة، لكن الاهتمام الفلسفي باللغة أوسع نطاقا. لقد اشتهرت *الفلسفة التحليلية بوجه عام بعنايتها باللغة: أنى ما تنشأ إشكالية فلسفية، تثار أسئلة لغوية. تماما كما أن نقاد الفلسفة التقليدية، من أمثال أشياع الوضعية المنطقية وفتجنشتين وأوستن، اقترحوا أن المشاكل الفلسفية إنما تنشأ عن خلط لغوي، فإن الفلاسفة التحليليين الذين راموا حل الإشكاليات الفلسفية، عوضا عن جعلها تتحلل، ركزوا بدورهم على جوانب في اللغة تستخدم في تشكيل تلك الإشكاليات وعلى الألفاظ المستخدمة في التعبير عن المفاهيم المتعلقة. تحديد تلك الجوانب بطريقة مفيدة فلسفيا يتطلب ليس فقط العناية بفروق اللغة الدقيقة بل أيضا باعتبارات لغوية منظومية.

علم اللغة موضع عناية فلسفية بذاته، خصوصا نسبة إلى الابستمولوجيا وفلسفة العقل. وكما جادل تشومسكي بقوة، فإن مقتضيات تعلم اللغة تغلّب بقوة *العقلانية على *الامبيريقية بخصوص المناظرة التقليدية حول *الأفكار الفطرية. الملكة التي يتعلم بها الطفل لغته الأم، رغم محدودية قدر وتنوع المعطيات المتوفرة له، إنما تقترح أن اكتساب اللغة أبعد ما يكون عن تعميم المثير. عوضا عن ذلك، فيما يقترح تشومسكي، فإننا نحتاز على ملكة لغوية مهيأة على نحو خاص لاكتساب لغات تختص بالخصائص التي تميز اللغات البشرية الطبيعية. أيضا فإنه يميز بين الكفاءة والأداء، معرفة اللغة في مقابل استخدام تلك المعرفة. يتعلق هذا التمييز بفلسفة علم النفس بوجه عام، فهذا التمييز يشير بدوره إلى التمييز الحاسم نسبة إلى *علم الإدراك المعرفي، بين تفسير القدرات وتفسير السلوك. يقترح مذهب تشومسكي في اللغة أن تمييز رايل بين معرفة - أن ومعرف - كيف ليس شاملا. الراهن أن تشومسكي يطرح مذهبه ترياقا لريبة فتجنشتين وكربكي في *القواعد وتتبعها.

خلف تلك المسائل يكمن السؤال الذي يستفسر عن الكيفية التي تمثل بها المعلومات النحوية وتستخدم في الإنتاج اللغوي والفهم. تدعم اكتشافات علم اللغة النفس بقوة الزعم بأن المعلومات النحوية ليس فحسب من صنع النظرية بل يعد حقيقيا على المستوى النفسي. غير أن تصنيفات نظرية اللغة الحديثة ومبادئها لا تطابق بوجه عام تصنيفات ومبادئ النحو المدرسي كما أنها ليست في متناول مستخدمي اللغة على نحو بدهي. على ذلك، يبدو أن السلوك اللغوي والأحكام النحوية حساسة لمثل تلك المبادئ. وفق ذلك، يمكن افتراض أن معرفة اللغة ليست واعية بل ضمنية وأن هذه المعرفة تشتمل على تمثيلات لبنى جملية تناظر تصنيفات النظرية اللغوية. خلافا لذلك، يبدو أنه لن يكون هناك تفسير لوفرة التواترات اللغوية أو قوة أحداس الناس اللغوية.

ثمة فروع متنوعة من النظرية اللغوية متعلقة بفلسفة اللغة. السيمانتكس اللغوي يوضح مفاهيم من قبيل *الاشتراك، *الغموض و*الترادف، ويطرح إطارا لتحليل التمييز بين الإقرارات *التحليلية و*التركيبية. تلقي النظرية السنتاكتية الضوء على مفاهيم من قبيل بنية البرهان، الإلزام، المدى، و*الصورة المنطقية. ولأن بعض المعلومات السيمانتيكية مرمزة بينويا وليست مرمزة معجميا، فإن نظرية الدلالة (*سيمانتكس) في الفلسفة لا تستطيع إغفال النظرية السنتاكتية في علم اللغة. يتداخل علم استخدام الغة (البراجمتكس) مع الفلسفة النظرية الخاصة *بالأفعال الغوية، وللتمييز بين المسائل الخطابية والسيمانتيكية، كما بين جرايس، مترتبات مهمة نسبة إلى مختلف القضايا الفلسفية.

ك.ب.

Noam Chomisky, *Knowledge of Language* (New York, 1986).

Alexander George (ed.), *Reflections on Chomisky* (Oxford, 1989).

Gilbert Harman (ed0, *On Noam Chomisky: Critical Essays* (New York, 1974).

؟ اللغة- لعبة. مصطلح فتجنشتيني خاص يطرحه في كتابه *The Blue and Brown Books* حين ينكر نموذج اللغة الحسابي المهيمن على كتابه *Tractatus*. إنه يؤكد حقيقة أن استخدام اللغة صورة من الأنشطة البشرية

المحكومة بقواعد، المدمجة في معاملات بشرية وسلوكيات اجتماعية ترتهن بالسياق وتنسب إلى مقاصد بعينها. التناظر بين الألعاب واللغة، ممارسة اللعب والتكلم، يبررها. هكذا تطرح ألعاب لغوية متخيلة بوصفها موضعا مبسطا يسهل تقصيه للمقارنة بغية توضيح ألعاب لغة فعلية، إما عبر توكيد التشابه أو الاختلاف. قد يشتمل وصف لعبة اللغة على ألفاظ وجمل، «أدوات» (إيماءات، نماذج، عينة ألفاظ، ارتباطات)، سياق، (غالبا ما يوضح افتراضات وجود لعبة اللغة فضلا عن مرجعية ممارستها)، النشاط المميز الخاص بلعبة اللغة، التدريب والتعلم المسبقين، حيث يتم وضع القواعد، استخدام مكونات لعبة اللغة، والمقصد منها. يرى فتجنشتين أن الخطأ الأساسي الذي ارتكبته الفلسفة الحديثة إنما يتعين في التركيز على صور التعبير عوضا عن استخدامه في الحياة اليومية.

ب.م.س.هـ.

G.P. Baker and P.M.S. Hacker, *Analytic Commentary on the Philosophical Investigations, i: Wittgenstein: Understanding and Meaning* (Oxford, 1980), 89-99.

*** اللغوية، الفلسفة.** يمكن اعتبارها إما شكلا مختلفا أو منافسا للفلسفة *التحليلية. نشأت الأخيرة عن تعاون مبكر بين فتجنشتين ورسل. الفلسفة اللغوية ابتكار أكثر فتجنشتينية، رغم أن لها وشائج قربى بممارسة ج. إي. مور الفلسفية، وقد بينت، عبر تطورها اللاحق في اكسفورد على يد رايل وأوستن، بعض الاستقلالية الفكرية عن سلفيها في أكسفورد، كوك ولسون وه.أي. برتشارد.

يقر المبدأ المركزي في الفلسفة اللغوية أن إشكاليات الفلسفة (أو الميتافيزيقا) التقليدية ليست إشكاليات أصيلة إطلاقا بل أخلاط نجمت عن سوء فهم أو سوء استخدام للغة. ليس بالمقدور حل الإشكاليات الظاهرية؛ لكنه بالمقدور جعلها تتحلل، فالأخلاط يمكن تبديدها. تنشأ المعضلة الفلسفية عن نزوع شطر إقرار شيء مناف للعقل يخالف الفهم المشترك لأسباب تبدو مقنعة (أنه لا معرفة لدينا، أو أنه لا وجود لأشياء مادية، أو لأشخاص غيرنا، لحوادث ماضية، أو قوانين الطبيعة).

دفاع مور عن *الفهم المشترك مباشر وأولي. إنه مؤسس على افتراض تومس ريد بأن معتقدات الفهم المشترك «أقدم عهدا وتحتاز على سلطة أقوى من براهين الفلسفة». ها هو يعرض يده ويقول إنه يعرف موقنا أن هذه يد، ولأنه لا ريب في أن اليد شيء مادي، يلزم أنه يعرف أنه يوجد على الأقل شيء مادي واحد. هذه مجرد وسيلة خطابية أقرب لأن تكون تبيانا لكون الفلاسفة لا يقصدون عادة ما يقولون، منها لأن تكون وسيلة لفهم ما يشغلهم.

أسلوب فتجنشتين أكثر تفصيلا. إنه يقارنه هو نفسه بالعلاج النفسي، حيث يشفى من عصاب ذهني عبر عملية تخليص طويلة تذكّر الفيلسوف المربَك بالطريقة التي تستخدم بها الألفاظ الحاسمة في التعبير عن مبعث إرباكه. تناول فتجنشتين يشبه العلاج النفسي ليس فقط من حيث ديمومته الطويلة ظاهريا، بل أيضا من حيث إخفاقه في ضمان علاج مستديم. غير أنه يتعين التسليم ببعض النجاح. لا أحد يفترض اليوم أن الفهم مسألة استنارة داخلية. نستطيع أن نحدد ما إذا كان المرء قد نجح في فهم درس في القسمة الطويلة أو نطق الفرنسية عبر اختبار قدرته على القيام ببعض المسائل الحسابية ونطق الأصوات الصحيحة، وكذا يفعل هو، بصرف النظر عن أية ومضات استنارية داخلية قد يحصل عليها.

يجادل شراح فتجنشتين المتحمسين بأنه ليس هناك فتجنشتينين، بل فتجنشتين واحد، يطور مسارا فكريا مفردا. صحيح أن ثمة عناصر مشتركة في فكر فتجنشتين المبكر والمتأخر. كلاهما معني بشكل مركزي باللغة، وكلاهما يصر على أن الفلسفة لا تتميز فحسب عن العلم، بل تعد أيضا نشاطا وليست نظرية من أي نوع. ولكن ما اعتبر سابقا «التوضيح المنطقي للأفكار»، الكشف عبر التحليل عن البنية الصورية التي تخبئها اللغة، يرفض صراحة من قبل فتجنشتين المتأخر ويستعاض عنه بمفهوم معارض كلية.

وفق هذه الرؤية، لا جوهر منطقي *للغة. إنها تراكمية من عدد كبير من *«ألعاب اللغة»، إقرار وصف الحقائق مجرد واحدة منها. لكل طريقته في العمل وهي ليست متماهية من حيث الجوهر إلا بقدر ما تتماهى الألعاب العادية، فبعضها يرتبط ببعضها، كما هو حال الألعاب العادية، عبر «تشابه عائلي»، وهذه فكرة يؤكدها فتجنشتين كثيرا. تماما كما أن الوصف ليس المهمة الشاملة للجمل، فإن تكوين الألفاظ لتلك الجمل لتسمية الأشياء المادية والمجردة أو الإشارة إليها، أو تسمية الأفكار أو الصور في عقول مستعمليه أو الإشارة إليها، ليست وظيفة شاملة للألفاظ. يكمن معنى الكلمة أو الجملة في قواعد استخدامها الفعلي في الحياة الواقعية، وليس في التأمل الفلسفي. أفضل تمييز لتلك القواعد تجده في تعلم كيفية استخدام التعبير المعني؛

إنها نتيجة قرارات يمكن تغييرها؛ لكن هذه الأعراف محتم أن تكون علنية ومشتركة، *فاللغة الخصوصية مستحيلة. يدافع فتجنشتين عن هذه الفكرة الأخيرة عبر شيء شبيه بالبرهان الفلسفي التقليدي، لكنه لم يقنع الجميع. إنه يجادل بأن الحقائق الأولية التي حسب مور أنه يستطيع إثباته بطريقته الفجة هي في الواقع افتراضات مرجعية لا سبيل لاعتبار أي شيء شكا ولا سبيل لحسمه دون قبولها.

يستحيل ألا نكتشف أن مبدأ فتجنشتين الذي يقره بطريقة مرنة، أن «العملية الداخلية في حاجة لمعايير خارجية»، والذي يزعم فيه نوعا من الارتباط الضروري بين الأوضاع الذهنية وتجلياتها السلوكية، إنما يكمن في الرؤية الأقل حرصا التي يطرحها رايل في الخصوص نفسه. إن رايل يقترح نموذجا للتحليل قابلا لأن يطبق بشكل شامل على إقرارات مقولية تتعلق بحوادث وعمليات ذهنية، يردها إلى إقرارات فرضية حول ما سوف يقوم به ما تشير إليه حال استيفاء شروط بعينها. يرى رايل أن المفهوم الثنائي المألوف في *العقل والجسم بوصفهما عالمين متمايزين بأنواع ملكية من الحوادث تحدث فيهما إنما يشكل «خطأ مقوليا» واسع النطاق، تم فيه تناول موضع النقاش على اعتبار أنه ينتمي إلى الفئة المنطقية الخاطئة، كما يحدث بوضوح أكثر في التساؤل عن لون الأعداد أو وزن الظلال.

انشغال رايل بالتفكير يناظر انشغال فتجنشتين بالمعنى. أن تفكر فيما تقوم به لا يعني القيام بسلسلة من الحركات الجسمية أثناء استعادة واعية لسلسلة مناسبة من الأفكار الداخلية، بل يعني القيام بالحركات الجسمية بطريقة مفهومة، بحيث تستجيب بسرعة وعلى نحو مناسب للعوائق والصعوبات.

ج.ل. أوستن هو الفيلسوف اللغوي الأكثر إتقانا، فقد أثر منذ عام 1945 حتى رحيله عام 1960 تأثيرا بالغا في اكسفورد، لكنه ما لبث أن تلاشى بسرعة عقب ذلك. حساسيته المفرطة تجاه الفروق الدقيقة بين المعاني جعلته يؤكد أي نتاج ثانوي لتطبيقه المتنوع والطويل. يقر أوستن أن الفلاسفة يمعنون دوما في التبسيط ، يخلطون بين ألفاظ، رغم تشابهها، مختلفة المعاني: يخلطون بين «'look' , 'appear' و 'seem'»، وبين «'inadvertently' و 'accidentally', 'unintentionally'». غير أن الإعجاب بهذا التشذيب، بل بهذا التمييز الصحيح، يتسق مع الارتياب في جدواه الفلسفية.

ثمة مزاعم كبرى بخصوص تحديده وتسميته *للمنطوقات «الأدائية»، من قبيل «أعد بأن أرد لك ما دفعت لي»، و«أسمي هذه السفينة "*Gladys*"، التي تشكل عوضا عن أن تصف إنجاز الوعد والتسمية. اقتراحه أن «أعرف كذا وكذا» أدائية أيضا، كونها نوعا من الضمان لزعم المتكلم، لم يقاوم الفحص. نجد مسحة من هذا الكشف عن الأدائية في تصور الصدق الذي يطرحه السير بيتر ستراوسن. المفارق أنه يطرحه في سياق نقد قوي لمحاولة أوستن تبيئة نظرية *الترابط في الصدق. عنده، أن تقول إن «س صادقة» ليس أن تقول شيئا عن «س»، من قبيل أنها تطابق الحقائق، بل هو أن تقرها وأن تؤكد إقرارها أو اقتراحها عبر شخص آخر. في أعماله اللاحقة، بدءا من *Individuals* (1959)، هجر الفلسفة اللغوية إلى نوع مركب من الكانتية، تعززه فلسفة القرن العشرين التحليلية، رام طرح الافتراضات العامة لإمكان توضيح خطاب عن خبرتنا. في طوره الأول طرح نقدا قويا لمذهب في الإشارة تجسد في تصور رسل *للأوصاف وأوضح التشوهات المسرفة في تعسفها لقواعد منطق اللغة الطبيعية الجارية الناجمة عن المنطق الصوري الملهَم رياضيا.

أي.كيو.

K.T. Fann (ed.), *A Symposium on J.L. Austin* (London, 1959).

Anthony Kenny, *Wittgenstein* (Harmondsworth, 1975).

C.W.K. Mundle, *Critique of Linguistic Philosophy* (Oxford, 1970).

J.A. Passmore, *A Hundred Years of Philosophy* (London, 1957), ch.18.

O.P. Wood and G. Pitcher (eds.), *Ryle: A Collection of Critical Essays* (London, 1970).

* **اللَّبس**. نوع من *الغموض يسمح فيه السياق اللغوي لتعبير ما بأن يفهم بأكثر من طريقة. ثمة أنماط متعددة من اللبس، كما أن هناك اختلافا حول تلك التي يتوجب تضمنيها أو استبعادها: التركيب أو *النطاق الغامض ("He had wanted to stand on the top of Everest *for ten years*" («لقد أراد الوقوف فوق قمة جبل افرست منذ / لمدة عشر سنوات»)، الربط ("When a horse approaches a car, it should engage low gear" («عندما تقترب فرس من مركبة، يتوجب عليها أن تهدي من سرعتها»)، الإشارة ("Catherine disliked Rachel biting her nails" («لم تحبب كاترين قيام ريتشل بقضم أظافرها»)، وأجزاء من الكلام ("*Save soap and waste paper*" («وفر الصابون والورق التالف / وفر الصابون وتخلص من الورق»).

سي.أي.ك.

C.A. Kirwan, 'Arisrotle and the So-called Fallacy of

Equivocation', *Philosophical Quarterly* (1979).

* **لماذا.** السؤال «لماذا...؟» يجاب عنه بتفسير لماذا، الذي هو طرح مبررات (تفسير ماذا يختلف). غالبا ما تكون مثل هذه المبررات أسبابا، ولكن حتى عندما يكون «السبب» ليس وصفا طبيعيا، «بسبب (لأن)...». هي الصيغة الطبيعية للإجابة. هناك تعبيرات أخرى: «لماذا أغرقت الحمّام بالمياه» - «خطأ منها»؛ «لماذا تحتاز الحيوانات على قلوب؟ - «لضخ الدم»؛ «لماذا تمشي» - «لأوفر المال». غير أنه بالمقدور بسط هذه الإجابات عبر إجابات «بسبب..»، وعادة ما ينتج عن ذلك قدر أكبر من المعلومات (البسط يشير عادة إلى أن الشيء المراد تفسيره يحقق بعض النفع - أو خلافا لذلك - يروم تحقيق بعض النفع، حيث إن هذين نوعان من التفسير *التيلولوجي).

يتوجب على تفسير «لماذا» أولا طرح مبرر للاعتقاد أن الشيء المراد تفسيره صحيح: مثال ذلك، «بانكوك حارة لأنها استوائية». ثانيا، قد تكون ثمة حاجة إلى التفصيل - مختلف الأشياء تمر دون تعليق في مختلف سياقات البحث اللماذي. قد يقوم التفسير باستكمال المبرر، عبر إضافة أن معظم المدن الاستوائية حارة، أو يقوم بدعمه، كأن نستعيض عنه بقولنا «لأنها مدينة على مستوى سطح البحر في خط الإستواء، وكل المدن الأستوائية الواقعة على مستوى البحر حارة»، أو نقوم ببسطه، مثال طرح تفسير للسبب الذي يجعل المدن الأستوائية حارة (وهذه عملية يمكن أن تستمر إلى ما لانهاية.) ولكن، ثالثا، لا تحتاج بعض أسئلة «لماذا» للإجابة، وقد تستحيل الإجابةعنها - مثال، «لماذا بانكوك مدينة أستوائيةعلى مستوى البحر؟» وأخيرا، وعلى نحو حاسم، قد تخفق كثير من المبررات المتعلقة بالاعتقاد في أن تكون مبررات لماذية حتى بعد هذه التفصيلات. مثال ذلك - وهو مثال يعزى لأرسطو - «لأنها لا تومض» لا تبدأ في تفسير لماذا الكواكب قريبة منا (هنا التفسير يتجه في الاتجاه المعاكس). السؤال ما الأشياء الأخرى المطلوبة يرتبط بالسؤال الغامض عن ماهية *السببية.

سي.أي.ك.

*التفسير؛ المبررات والأسباب.

P.T. Geach, *Reason and Argment* (Oxford, 1976), ch.17.

D.H. Ruben, *Explaining Explanation* (London, 1990).

* **التلمس بالأصابع، عبد.**

طبيب أنت؟ - شخص، كله عيون،
فيلسوف ! - عبد التلمس بالأصابع،
شخص يختلس النظر ويجمع النباتات
من فوق قبر أمه؟

(William Wordsworth, ;A Poet's Epitaph' (1800), lines 17-20)

مقت وردزورث للفيلسوف ليس مقصورا عليه على الأقل، بل يوزع على ممثلي مهن أخرى - رجل الدولة، رجل القانون، الجندي، الطبيب، رجل الأخلاق - الذي يتصور أنهم يقتربون من قبر مجهول كان يستغرق بجانبه في تأملاته. الراهن أن الفيلسوف ليس من بينهم، فكلمة «فيلسوف» تعجب من الطبيب المتشبه بالفيلسوف الذي يمقته بسبب موضوعيته التي تشوه سمعة مواضيعه الإنسانية. يبدو أن جوهر الفيلسوف عند وردزورث، شأنه شأن رجل الأخلاق الذي يحتفظ له بازدراء شديد، إنما يتعين في الفصل العقلي، عوز في العاطفية التي يحتفي بها كثيرا. ربما لو أنه كان يتحدث اليوم، لاستخدم كلمة لم تعتمد إلا عام 1880 - «العالم».

جي.أوج.

* **لندن، فلسفة.** لفترة طويلة عقبت تأسيس جامعة كوليج لندن عام 1828، ظلت المراكز الرئيسة للفلسفة هي أكسفورد، وكيمبردج، وجامعات اسكتلندا. لم يكن ثمة شيء في لندن من قبيل حلقة الفلاسفة التي كانت تدور حول رسين في باريس القرن السابع عشر أو في الصالونات حيث كان يلتقي *فلاسفة التنوير في القرن الثامن عشر إلى أن جاء المتطرفون الفلاسفة سوية في بداية القرن التاسع عشر، يترأسهم بنتام وتوحدهم لفترة *Westminster Review.* يعزى العنصر الأول في ما سوف يصبح جامعة لندن إلى هذه الجماعة البنتامية. في البداية، واجهت المقاصد الدنيوية الراسخة إحباطا في الفلسفة بسبب تعيين كاهن مغمور أول أستاذ للفلسفة.

لم يكن لشراح الفلسفة الرسميين في جامعة لندن، رغم أنهم غالبا ما كانوا أكفياء ومهمين، تأثير بالغ. كروم روبرستون، أول محرر لمجلة *Mind*، جيمس سولي، الذي كان أساسا عالم نفس، كارفن ريد، أحد أتباع مل، وقد أضاف تأملات تطورية إلى موروثه الامبيريقي، ه. ولدن كار، رجل أعمال برع في فلسفة برجسون وكروتشه، والأكثر رصانة حرفية (الذي كان أستاذا في جامعة كوليج لندن من عام 1904 حتى عام 1928) جورج ديوس هكس، الواقعي النقدي المعادي لنظرية المعطيات الحسية الرائجة، لم يكونوا قادرين على التحكم في خفقان قلوب الناس. بين

الحربين كان ثمة شخصيات أكثر تأثيرا في مختلف أقسام الجامعة. في بدفورد كانت هناك ل. سوزان ستبنج، الناقدة المناضلة ضد التأملات الميتافيزيقية التي يقول بها علماء من أمثال جينز وادنجتون؛ في بركبك كان هناك سي.إي.م. جود، مروج متحمس ومفيد بعد أن ثبت له أن استثماره الابتدائي في برجسون لم يحقق كسبا؛ أما في كوليج لندن، فكان هناك جون ماكموري، محاضر وكاتب موهوب، دافع عن *المثالية البريطانية في صياغتها الاسكتلندية الأكثر دينية. لكن قيمتهم الفكرية كانت محدودة.

على ذلك، كانت هناك مجموعة من المفكرين أكثر أهمية بكثير، عنوا بالفلسفة وبالقدرة الفلسفية العالية، قاموا بتدريس الرياضيات والعلم في لندن: عالم المنطق اوجستوس دي مورجان البارع، الذي لم يطل به الأجل (الذي أثر في تلميذه وولتر باجيهوت) و.ك. كليفورد (الذي رفض وليام جيمس نظريته الأخلاقية المتزمتة في الاعتقاد)، وكارل بيرسون، أحد أتباع كليفورد. حظي كليفورد وبيرسون بالإعجاب، وقد فصلا في *وضعية فينومينولوجية شبيهة بوضعية ماخ (يمكن أن نلحظ أن لندن كانت بشكل متزايد مركز فرع إنجليزي متعصب وغريب الأطوار للوضعية الكونتية، وهو مشروع مختلف وأكثر عرضة للشكوك فلسفيا.)

من ضمن أساتذة لندن الآخرين من ذوي الأهمية الفلسفية الذين لم يكونوا يدرسون في قسم الفلسفة نذكر ل.ت. هوبهاوس، عالم الاجتماع، ادوارد وستمارك، عالم الأنثروبولوجيا، وهما على التوالي منظّرا الأخلاقية التطورية والنسبية. توفر مراجعات العصر الفيكتوري العظيمة هواة الفلسفة أبناء العاصمة الموهوبين من أمثال ج.م. لويس، ليسلي ستيفن، صمويل بتلر، وفريدريك هارسيون.

أصبحت الفلسفة قائمة بذاتها في لندن بعد عام 1945 وقدوم ك.رز بوبر وأي.جي. أير، بطرقهما المختلفة في مواصلة تراث كليفورد وبيرسون، بوبر فيلسوفا للعلم، وأير فيلسوفا علميا. تدريجيا تمكنا بعون أوساط أنصارهما النشطاء من تعزيز حيوية العاصمة الفلسفية. هكذا أصبحت هناك قوة ثالثة، قبالة فتجنشتينية كيمبردج الهلامية ومعجمية أوستن المدققة في أكسفورد. تميزت محاضرات أير في السنوات التي أعقبت الحرب بجدليتها العنيفة. جاهزيته للظهور أمام العامة، على شاشات التلفزيون وصفحات الجرائد، والحيوية التي كان يؤدي بها مقابلاته، جعلته قدوة للفيلسوف في نظر العامة. أيضا نجح أير في توصيل طاقته الجدلية إلى عدد من الفلاسفة المؤثرين، تماما كما نجح بوبر في توصيل التزامه بالوضوح للآخرين.

خلف أير المختلف جدا تسيوارت هامشاير، بعيد صدور كتاب الأخير *Thought and Action* عام 1959، وهو كتاب كانت غايته المنظومية وأسلوبه الأنيق غريبين على فيلسوف أكسفوردي آنذاك. كان هناك أيضا في لندن خلال الخمسينيات والستينيات اوكاشوت، الساخر ذو الأسلوب الأكثر أناقة من النظرية السياسية المحافظة. خلال معظم الفترة نفسها، كان جي.ن. فندلي في كوليج كنج، وهو فتجنشتيني سابق فاجأ جمعية فلسفية عام 1955 بإعلانه عن مناقب الهيجلية. غير أن هؤلاء الفلاسفة الخياليين، الفلاسفة الأدباء بالأحرى، لم ينجحوا في تقويض النزوع المفضل للعلم الذي تميزت به فلسفة لندن.

أي.كيو.

*كيمبردج، فلسفة؛ أكسفورد، فلسفة.

*** التهاب مفاصل في الفخذ.** هو موضوع التجربة الذهنية التالي. الشخص الذي يعتقد أنه يعاني من التهاب مفاصل في الفخذ يحتاز على اعتقاد باطل. ولكن قد تكون هناك نسخة مادية من ذلك الشخص مرت بتاريخ مادي مماثل في عالم ممكن تشتمل فيه كلمة «التهاب مفاصل» على أمراض الفخذ المزمنة أيضا، في ظروف مشابهة، ما يجعل تلك الشخصية تحتاز على معتقد مغاير صادق. هكذا يقال إن حقائق المحتوى القصدي الذهنية الخاصة بالنزوعات القضوية محددة جزئيا بحقائق تتعلق ببيئة الفرد السوسيو ـ لغوية.

ب.جي.ب.ن.

*الوجودية؛ ضد الفردانية.

T. Burge, 'Individualism and the Mental', in P. French, T.Uehling, and H. Wettsein (eds.), *Midwest Studies in Philosophy*, iv (Minneapolis, 1979).

*** لهرر، كيث (1936–).** أستاذ الفلسفة وعضو رئاسة جامعة أريزونا، رئيس القائمين على الجمعية الفلسفية الأمريكية، اشتهر بأعماله في الابستمولوجيا وفلسفة العقل. دافع صادقا وبثبات عن نظريات «الترابط» في *المعرفة. العقل البشري، فيما يجادل، متأمل لنفسه ضرورة: العقول «ما بعد عقول». تنشأ المعرفة، الاعتقاد المبرر، والحرية عن قدرة المرء على تأمل معتقداته ورغابه وتقويمها في ضوء قيمه الفكرية والعملية. يفضي التقويم الإيجابي للمعتقد إلى «قبوله»؛ كما يفضي التقويم الإيجابي للرغبة إلى تفضيل تلبيتها.

حين تكون مثل هذه التقوميات جديرة بالثقة، فإنها تفضي إلى المعرفة (طالما صدق المعتقد المقبول) والحرية على التوالي. في المجال الاجتماعي، ينتج تقويم المرء لمعتقدات ورغاب الآخرين «اجماعا».

جي.هيل.

*التبرير، الابستيمي.

K. Lehrer, *Metamind* (Oxford, 1990).

* **لوتز، ردولف هرمان (1817–81).** عالم نفس وفيلسوف ألماني، حاول التوفيق بين الموروث المثالي، الممتد من ليبنتز حتى فيخته وهيجل، والعلم الطبيعي. يجادل لوتز، خصوصا في *Mikrokosmos* (1856-64) بأن الطبيعة، بما فيها الحياة، يمكن أن تفسر ميكانيكيا، لكن وحدة الوعي (أو قدرتنا على مقارنة تمثلين والحكم بأنهما متشابهان أو غير متشابهين) غير قابل لمثل هذا التفسير. تفترض التأثرات السببية في الطبيعة أنها وحدة عضوية مكونة من كينونات مستديمة. لا سبيل لفهم مثل هذه الكينونات بوصفها أرواحا متناهية، تناظر وعينا، ووحدتها مؤسسة على روح لامتناهية أو إله (مشخص). القوانين الطبيعية هي صيغة نشاط الله، الذي يستهدف تحقق القيمة الأخلاقية ويتوجب فهمه عبر تحليل مفهوم الخير. «أعماله نموذج للشواش والغائمية العاطفية التي أعقبت في ألمانيا انهيار المدرسة المثالية» (كولنجوود).

م.جي.آي.

H. Schnadelbach, *Philosophy in Germany 1831-1933* (Cambridge, 1984).

* **لوثر، مارتن (1483–1546).** عالم لاهوت ألماني، عمل أستاذا للفلسفة ثم اللاهوت في وتنبرج، قائد الإصلاح البروتستنتي. شاهت سمعته بين الفلاسفة بحديثه عن *العقل بوصفه «بغي الشيطان»، يتوجب التضحية به كونه عدوا لله. العقل فسد بسبب الخطيئة الأولى، ومن ثم فإنه غير قادر على الوصول إلى تقدير صحيح لعلاقة الله بالإنسان. القانون الموسوي، الذي يسحق البشر والذي يقوم في الوقت نفسه بتقييد الله بعقد بشري، إنما هو ثمرة العقل. لا سبيل للخلاص إلا عبر هبات الرحمة والوحي الإلهية. رغم وجوب الامتثال للعقل في الشؤون البشرية، يتوجب في المسائل اللاهوتية فسح المجال للولادة الجديدة التي تمنحها الرحمة، بحيث يقصر جهوده لتوضيح على ما أوحى به الرب عبر الأنجيل. تاريخيا ولاهوتيا، يعد لوثر نقطة مهمة في الموروث الذي يفضي من مذهب بول في التبرير عبر الإيمان ومدينتي أوغسطين إلى ضد العقلانية التي يقرها كارل بارث.

أي.أوهـ.

B.A. Gerrish, *Grace and Reason: A Study in the Theology of Luther* (Oxford, 1962).

* **اللوجس** (logos). كلمة يونانية واسعة المعنى، تشير أساسا في سياق النقاش الفلسفي إلى المبدأ أو البنية أو النظام العقلاني، المفهوم الذي يهيمن على شيء ما، أو مصدر ذلك النظام، أو طرح مذهب فيه. الكلمة القريبة legein تعني «يقول»، «يخبر» «يعتبر». لذا فإن «الكلمة» التي كانت «في البدء» كما ترد في مستهل إنجيل القديس يوحنا تعد أيضا لوجس. يرد الجذر في الكثير من المركبات الإنجليزية، مثل biology، epistemology وغيرهما. في *Nichomachean Ethics*، يستخدم أرسطو التمييز بين جزء الروح الذي ينشأ بوصفه لوجوس (*عقلنا) وجزئها الذي يمتثل أو هو مرشد من قبل اللوجس (*عواطفنا). فكرة العقل المولّد (*logos spermatikos*) فكرة ميتافيزيقية عميقة في النقاش الأفلاطوني المحدث والمسيحي.

ن.جي.هـ.د.

للاطلاع على سياقات توظف فيها فكرة اللوجس بوجه عام، ليس ثمة ما هو أفضل من الميتافيزيقا الرواقية؛ انظر:

Stoic Philosophy (Cambridge, 1969).

* **لو دويف ميشيل (1948–).** فيلسوفة فرنسية معنية بفلسفة بيكون و*طوباوية مور. ترتاب في تخوم الفلسفة، في حين تؤكد أهميتها («Ants and Women'). تنتقد تجاهل الفلاسفة المحترفين للعلم، وتجادل بأن الجدل القائم ضمن العلوم غالبا ما يكون ابستمولوجيا (أي فلسفيا بالمعنى الدقيق). في *Hipparchia's Choce* ترتاب في طموح الفلسفة لأن تكون نشاطا متفردا يحقق وضوحا خالصا: الفلسفة مشكّلة ضرورة من قبل اللغة، الاستعارة، وعلاقات القوة. عندها، يقدم أشياع النسوية إسهاما خاصا. نقدهم للتصنيفات الجنسية في الفلسفة، العلم، والإنسانيات امبيريقي، فلسفي، سياسي، ويرتبط بمختلف الفروع المعرفية. النسوية ترى بوضوح كيف يتم يصعّد الخطاب إلى منزلة «الفلسفية» عبر عملية تتضمن القوة الاجتماعية.

إي.جي.ف.

*النسوية؛ هيلويس، عقدة.

Michele Le Doeuff, 'Ants and Women', or *Philosophy without Borders'* in A. Phillips Griffiths (ed.), *Contemprary French Philosophy* (Cambridge, 1987).

———, *Hipparchia's Choice* (Oxford, 1991).

* **لوفجوي، آرثر أو. (1873–1962).** فيلسوف

ومؤرخ أفكار أمريكي في جامعة هوبكنز ناصر *الواقعية النقدية، الواقعية المؤقتة، ونهجا في تقصي الأفكار عبر التاريخ. ناصر الثنائية في مذهبه الابستمولوجي، فارتأى أن ثمة «تغيرات في بنى مادية بعينها تنتج موجودات ليس مادية... لازبة هي نفسها نسبة إلى أية دراية بالواقعيات المادية». «المؤقتية»، فيما يقول، « هي النظرية الميتافيزيقية التي تقر... خاصية الواقع المتعدية ضرورة وغير المكتملة والقادرة على أن تضيف إلى ذاتها». في تصوره للتاريخ الفكري الأفكار الموحدة افتراضات أو عادات تصبح «بواعث ديالكتيكية»، حين تؤثر، رغم غموضها وعموميتها، «في مسار تأملات الإنسانن في كل المواضيع تقريبا». يتتبع المؤرخ كل فكرة موحدة «عبر.... دوائر اختصاص التاريخ التي تقوم فيها بدور مهم بأي قدر، سواء سميت تلك الدوائر فلسفة، علما، أدبا، فنا، دينا أو سياسة». كان لوفجوي أيضا مدافعا مؤثرا وجريئا عن الحرية الأكاديمية.

ب.هـ.هـ

Daniel J. Wilson, *Arthur O. Lovejoy and the Quest for Intelligibility* (Chapel Hill, NC, 1980).

*** لوكاس، جون (1929–).** فيلسوف من أكسفورد. واحد من أعماله المبكرة ـ برهانه على أن تبني إثبات جودل يبين بطلان المادية ـ يظل موضع نقاش متكرر. هو واحد من أكثر الفلاسفة المعاصرين تنوعا في الاهتمامات، وصاحب رؤى يدافع عنها بدقة وغالبا ما تكون غير تقليدية في مواضيع مختلفة تشمل علم السياسة، علم الأخلاق، النظرية القانونية، الهندسة، الأنفس، المكان، الزمان، حرية الإرادة، السببية، الدين، وتاريخ الفلسفة. أسهم كتابه *The Principles of Politics* (1966) في جلب الإحكام إلى موضوعه. في وقت لاحق، طور منطقا زمنيا مؤسسا على عمل برايور لكنه رفض بعض الافتراضات المتضمنة التي شك في أمرها. طبق هذا المنطق على إشكاليات تقليدية تتعلق بعلم الله المسبق، ودافع عن لاهوت ينكر خصائص تقليدية بعينها تعزى إلى الله، لكنه حافظ بل أضاف إلى تلك التي تؤكد الجانب الشخصي في الله.

جي.جي.م.

J.R. Lucas, *The Future* (Cambridge, 1989).

*** لوكاش، جورج (1885–1971).** أبرز فيلسوف ماركسي في الموروث الهيجلي، اشتهر بكتابه *History and Class Consciousness* (1923)، حيث حاول طرح تبرير فلسفي للمشروع البلشفي. أكد التمييز بين الوعي الطبقي الفعلي والوعي الطبقي «المنسوب» ـ الميول التي سوف تحتازها البروليتاريا لو أدركت كل الحقائق. يؤكد لوكاش هنا على *الديالكتيك أكثر من توكيده على *المادية، ويجعل من مفاهيم من قبيل *الاغتراب والتشييء مفاهيم مركزية قبل نشر بعض من أعمال ماركس الأساسية المبكرة، التي دافع فيها عن هذا التأويل، بوقت طويل. لاحقا في حياته المديدة، التي قسمها بين العيش في موطنه المجر والاتحاد السوفيتي، أصبح المنظّر الماركسي القيادي في الأدب، قبل إصدار عمله المبرز في الانطولوجيا الاجتماعية في العشرية الأخيرة من حياته.

د.مكل.

*الماركسية، الفلسفة.

G. Parkinson (ed.), *Geprge Lukacs: The Man, his Work, and his Ideas* (London, 1970).

*** لوكاشيفتز، جان (1878–1956).** عالم منطق صاحب الكثير من الأفكار الجديدة في علم المنطق، منها *المنطق المتعدد القيم، الترميز الخالي من الأقواس أو *البولندي، أكسمة صورية *للقياس تشتمل على علم قياس مقامي، واعتباره التاريخي للمنطق الرواقي الشكل الأصلي للمنطق القضوي الحديث. أراد لوكاشيفتز من منطق ثلاث القيم أن يعكس أفكار أرسطو حول القضايا المستقبلية العارضة في *De interpretaione*. إذا صدقت اليوم القضية «سوف تحدث معركة بحرية غدا»، سوف يبدو أن حدوثها محدد سلفا أو محتم. إذا بطلت، فإن عدم حدوثها يبدو محتما. لكن مبدأ ثنائية القيم يقر أن أية قضية إما أن تكون صادقة أو باطلة. لضمان عارضية الحوادث المستقبلية، اقترح لوكاشيفتز ألا تعتبر قضايا المستقبل النحوي صادقة ولا باطلة، بل تتخذ قيمة صدقية ثالثة «غير محدد» أو «ممكن». يتم تعريف منطق لوكاشيفتز ثلاثي القيم عبر المصفوفات التالية، حيث 1 تعني «صادقة»، 0 تعني «باطلة»، و 1/2 «غير محددة»:

−	0	1/2	1	⊃
0	0	1/2	1	1
1/2	1/2	1	1	1/2
1	1	1	1	0

س.مكك.

*المقاميات، منطق؛ متعدد القيم، منطق.

J. Lukasiewicz, *Aristotle's Syllogistic form The Standpoint of Modern Formal Logic* (Oxford, 1957).

———, *Selected Works* (Amsterdam, 1970).

*** لوك، جون (1632–1704).** أبرز الفلاسفة الإنجليز في الفترة المبكرة من الفلسفة الحديثة بعد الديكارتية، تعلم في مدرسة وست منستر وكنيسة المسيح، في اكسفورد. فضلا عن دراسته، ثم تدريسه، مواضيع من قبيل المنطق، الفلسفة الأخلاقية، الخطابة، واللغة اليونانية، كان له اهتمام معمق بالطب، ما جعله يقوم بخدمة اريل شافتسبيري. بوصفه سكرتيرا لشافتشبيري، وجد نفسه يخوض في السياسة البروتستنتية، ما أدى إلى نفيه إلى هولندا منذ عام 1683 حتى عام 1689 ،حيث رجع بعد تولي وليام أورنج العرش بقليل إلى إنجلترا ليعيش حياته التي كرسها للدراسة الخاصة والخدمة العامة.

كتب بشكل موسع - ليس فقط في مختلف فروع الفلسفة، بل أيضا في التربية، الاقتصاد، اللاهوت، والطب. حقق أكثر شهرة بكتابه الذي خلا من اسمه *Essay Concerning* و *Treatises of Government* (1960) *Human Understanding* (1690).

ألف *Treatises*، الذي اشتمل على فلسفته السياسية، في سني محنة الإقصاء، التي حاول أثناءها نصيره شافتسبيري وآخرون منع جيمس دوق يورك من وراثة العرش، ودافع عن حكومة الإجماع والحق في الانشقاق الديني.

The First Treatise، الذي يحظى الآن باهتمام أقل من *The Second Treatise*، يتكون أساسا من نقد نظرية روبرت فلمر (1680) *(Partriacha)* في الملكية المطلقة وحق الملوك الإلهي. لقد وجد لوك هذا المذهب في *السلطة السياسية، الذي يقر أن الله كفل لآدم سلطة كلية مطلقة، غير قابل لأن يطبق. لا سبيل لاستخدامه في تبرير السلطة السياسية الفعلية، إذ يستحيل أن تثبت نسبة إلى أي حاكم مفرد أنه أحد ورثة آدم. في مذهب بديل، يجادل في *The Second Treatise* بأنه على الرغم من أنه على الرعايا واجب تجاه اله يلزمهم بطاعة حكامهم، فإن سلطة حكامهم ليس معطاة من قبل الله، ولا مطلقة، وهي تتعاون مع واجبات رعاياه. إذا لم تكن أوامر الحاكم جديرة بالطاعة، قد تكون مقاومتها مبررة.

طور لوك مذهبه من فكرة الناس الذين يعيشون في *دولة الطبيعة، أحرارا من السلطة الخارجية، في أسر أو جماعات حرة. في هذه الدولة، على كل فرد واجب أمام الله ألا «يؤذي آخر في حياته... ، الحرية، ... الخيرات» (الجزء 6)، ومن ثم فإن لديه حقا مناظرا في الدفاع ضد مثل هذا الهجوم. غير أنه لا يلزم احترام تلك الحقوق والواجبات وطاعتها. قد تعوز البعض القدرة على الدفاع عن حقوقهم، وقد يسرفون في الدفاع عنها. لهذا السبب يتفق الناس على التوحد، «والدخول في مجتمع لتكوين شعب واحد، كينونة سياسية واحدة، تحت حكومة عليا» (الجزء 89). هكذا يتخلون عن دولة الطبيعة «وينصّبون قاضيا... لديه سلطة لحسم كل النزاعات وتعويض الأضرار التي قد تطال أي عضو في الثروة المشتركة» (الجزء 89). لكن هذه السلطة ليست مطلقة في معاملاتها وقراراتها: إنها مسؤولة عن «إرادة الأغلبية وعزمها» (الجزء 96). تشكل أراء الناس وطموحاتهم محكمة استئناف ممكنة ضد الحاكم. القبول الشعبي لا يخلق فحسب بل ينتج الوجود المستمر للمجتمع السياسي الذي ينادي به لوك.

يطرح التمييز الذي يعقده لوك بين *القبول الضمني والصريح رده على الاعتراض الذي يقر أنه لا وجود لشاهد تاريخي على خلق السلطة السياسية، وأن الناس إنما يولدون في مجتمعات مدنية ويخضعون للقانون والسلطة دون اختيار. بالبقاء في المجتمع، يقر المرء قبولا ضمنيا له. اقتراح لوك بأن «المرء حر دوما في ... أن يدمج نفسه في جماعة أخرى، أو في ... أن ينشأ جماعة جديدة» (الجزء 121) يعد أقل معقولية الآن منه آنذاك. بيد أن مذهبه على وجه عمومه قد يعد طريقة مثيرة في تحليل بنية السلطة السياسية المشروعة، وفي تبيان أنها مؤسسة أساسا على قبول المحكوم. يحصل مفهوم القبول الضمني على المزيد من الدعم عبر سماح لوك بإمكان المقاومة المشروعة أو *الثورة. «تحتفظ الجماعة دوما بقوة عليا للحفاظ على نفسها... من مشرعيها، حين يكون أفرادها حمقى أو أشرارا إلى حد يجعلهم يقومون بمكايد ضد حرياتهم أو ممتلكاتهم» (الجزء 149).

نترك الآن فلسفة لوك السياسية لنلتفت إلى مذهبه الابستمولوجي أو نظريته في المعرفة. يتوجب أن نقوم بفحص العمل الذي اشتهر بها أكثر من غيره، تحفته الرائعة *An Essay Concerning Human Understanding*.

لأنه كان يعتقد جازما بأننا قد وجدنا في هذا العالم من قبل الله متوقعا بعثا في عالم آخر، فإن غايته في هذا الكتاب هي اكتشاف نوع الأشياء التي مكننا الله من الدراية بها، والكيفية التي يتوجب علينا من ثم توجيه واستخدام عقولنا وفهمنا. هكذا يخبرنا أن مقصده هو «البحث في أصالة، يقينية، ومدى المعرفة البشري؛ فضلا عن أسس ودرجة الاعتقاد، الرأي، والتصديق»

(II. i. 2).

يقر لوك منذ البداية أنه ليست هناك فكرة أو معرفة من أفكارنا ومعارفنا (أكانت نظرية أم أخلاقية) «فطرية»؛ العقل ساعة الميلاد أشبه ما يكون «بالصفحة البيضاء» II. i. 2)، وكل أفكارنا مستمدة من الخبرة. بيد أن مثل هذه الأفكار المؤسسة على الخبرة ليست سوى «مواد العقل والمعرفة» .(II. i. 2) المعرفة ذاتها «لا تشكل لنا غير إحساساتنا» .(Draft A, 157) إنها نتاج لتحليل العقل الارتباطات القائمة بين الأفكار. يجمع لوك بين *امبيريقيته بخصوص الأفكار *بعقلانية بخصوص المعرفة. عنده، في غياب العقل ليس لدينا سوى معتقدات، بحيث لا نحصل على معرفة. «يتوجب أن يكون العقل الحكم والمرشد النهائي لكل شيء» .IV) xix. 14).

تسهّل زعمه بأن كل *أفكارنا، كل مواد المعرفة، مستمدة من الخبرة عبر تميز بين الأفكار البسيطة والمركبة ـ حيث الأفكار البسيطة لا تقبل التحليل ولا التعريف، والأفكار المركبة قابلة أن تشكل من بسائط. ثمة أنواع مختلفة من الأفكار المركبة (مثال، الذهب، الرصاص، الخيول)، التي تمثل أشياء في العالم المادي؛ الصيغ (مثال المثلث والعرفان بالجميل) التي «هي توابع أو عواطف مرتبطة بالأشياء المادية» .II. xii) (4؛ وعلاقات (مثال الوالد، أبيض من). يدافع لوك عن قوله بأن كل الأفكار مستمدة من الخبرة عبر اعتبار حالات من قبيل «المكان، الزمان، اللامتناهي، وعدد قليل آخر من الحالات» (II. xii. 8)، مثل الإدراك الحسي، الصلابة، الذاكرة، العدّ، الإرادة، المادة الخالصة بوجه عام، السبب والنتيجة، والهوية. يتضح أنه يجد هذه الأفكار الفلسفية المهمة مثيرة بذاتها أيضا.

أصبح نقاشه *«للجوهر الخالص بوجه عام» .II) (xxiii. 2 سيئ السمعة وثمة تصورات مختلفة لما يقصده. غالبا ما يعتقد أنه ينكر الرؤية التي تبناها برتراند رسل لاحقا والتي تقر أن الأشياء المادية ليست سوى «حزمة من الخصائص». بكلمات أخرى، يفترض غالبا أنه يريد القول، فضلا عن الخصائص، باحتياز الأشياء على «قوام» يقوم «بدعم» خصائصها. وفق تأويل آخر، يتوجب ألا نعتبر «مقوم» لوك في سياق مسائل منطقية تتعلق بالفرق بين «الأشياء» و«الخصائص»، بل يتوجب اعتباره مادة كما يفهم من أشياع الجسيمية في عهده، الذين قاموا ببعث الذرية اليونانية القديمة، أو بشكل أكثر تحديدا، ترتيبات مفردة من جسيمات المادة، ترتيبات يسميها لوك الجواهر الحقيقية للأشياء المادية.

نقاشه للهوية موضع اهتمام مستديم أيضا. إنه يقر وجود نسبية بخصوص الهوية. «هل هذا هو ما كان هنا من قبل؟» هذا يتوقف على نوع الهذا المقصود. إذا كان كتلة من المادة، فإنها ذات الكتلة إذا كانت تتكون من الجسيمات نفسها؛ إذا كان جسما حيا، فلا حاجة لأن يكون الأمر على تلك الشاكلة: «ينمو المهر حتى يصبح حصانا... لكنه هو نفسه طيلة الوقت... رغم وجود تغير بيّن في الأجزاء» .(II. xxvii. 3) تكمن الهوية هنا في كون المادة مرتبة بشكل متصل بطريقة متشابهة بحيث «تشاطر الحياة نفسها» (.II. xxvii. 6) لكن الشخص ليس مجرد جسم حي. الهوية هنا هي هوية «كائن عاقل مفكر، يحتاز على عقل، وتأمل، ويمكن له اعتبار نفسه بوصفها نفسه، ذات الشيء المفكر في مختلف الأزمنة والأمكنة» .(II. xxvii. 9) إن وصف لوك للشخص بأنه «كائن عاقل مفكر» لا يعني أن اتصالية الوعي الذاتي هي اتصالية شيء ليس ماديا، هو الوعي الذاتي، فمن الواضح أنه لا يقبل هذه الرؤية التي يقرها ديكارت.

الواقع أن كتاب لوك *Essay* يشتمل على قدر مناسب من النقد الموجه لديكارت؛ اعتبار الامتداد جوهر الأشياء المادية، والزعم بأن العقل يفكر دائما، مثالان آخران على ما يعترض عليه. على ذلك، فإن ديكارت، «هذا الجنتلمان الجدير الإعجاب الذي يحظى به» هو الذي أنقذه من الظلامية (كما تبدو) التي أشاعتها المدرسية الأرسطية المهيمنة آنذاك والتي تعرض لها طالبا. إنه مدين له «بالإلزام العظيم المتعلق بالانعتاق من الطريقة غير المفهومة في التحدث عن الفلسفة» (*Works*, .iv. 48) أيضا، أخذ منه مفهوم «الفكرة» المركزي، الذي بذل جهدا في تشكيله (الفكرة «أي موضوع الفهم حين يفكر الإنسان» (*Essay*, I. i. 8)) بوصفها شيئا يرتهن أساسا بالعقل، عوضا عن أن يكون كينونة أفلاطونية ذات أية علاقة قد تقوم مع عقولنا.

في Epistle to the Reader يشير لوك إلى «أشكال مبهمة تعوزها الأهمية من الكلام» يقرها المدرسيون. إنه يوجه نقدا إليها في الكتاب الثالث، On Words، حيث ينكر كون الألفاظ التصنيفية في لغتنا تقابل «جواهر حقيقية» تُفهم لا بالطريقة التي يفضلها لوك (بوصفها مكونات جسيمية)، بل «كأشكال أساسية» تجعل الأشياء، عبر تجسدها فيها، من نوع أو آخر. الراهن أنه يجادل بأن التصنيف مسألة اهتمام وملائمة بشريتين، وأن الألفاظ العامة تقابل «جواهر اسمية»، أفكار ذهنية مجردة لا نستطيع تشكيلها بأنفسنا. الكلية والشمولية، فيما يقول، «لا تنتمي إلى الوجود الحقيقي للأشياء»؛

بل هي مبتكرات ومخلوقات الفهم، أبدعها كي يستعملها» .(III. iii. 11).

في الكتاب الرابع، تُعرّف *المعرفة «بأنها إدراك العلاقة والاتفاق أو الاختلاف... الخاص بأي من أفكارنا» .(IV. i. 2) تصدق بعض القضايا لأن الأفكار المعنية مرتبطة بحيث تجعلها صادقة. العدد يكون زوجيا أو فرديا بفضل وجود ارتباط بين فكرة «العدد» وفكرة «الزوجية» و«الفردية». إننا عبر «إدراك» تلك العلاقات نحصل باستخدام نور العقل على المعرفة. أحيانا يكون إدراك الارتباط بين فكرتين مباشرا، فنحصل على «معرفة بدهية». في أحيان أخرى تكون غير مباشرة، عبر وساطة ارتباطات وأفكار أخرى، فتكون المعرفة «برهانية». حين يعني العجز الذهني أو عوز الارتباط الواقعي أننا لا نستطيع إدراك أي ارتباط، «فقد نتخيل، نخمن، أو نعتقد، لكننا سوف نقصر دوما عن المعرفة» .(IV. i. 2)

تعريف المعرفة بأنها إدراك الارتباط بين الأفكار لا يناسب درجة ثالثة من المعرفة، «معرفتنا الحسية» بوجود الأشياء «دوننا» التي تناظر أفكارنا .(IV. ii. 14) فضلا عن ذلك، رغم أن يقينية المعرفة الحسية ليست بقدر الدرجتين الأخريين، فإنها تظل جديرة عند لوك باسم المعرفة؛ وهو ينبذ المرتابين في وجود عالم خارجي. بسبب حديثه عن تطابق الأشياء الخارجية وأفكارنا، اُعتبر دائما واقعيا تمثيليا بخصوص الإدراك؛ غير أنه اعتبر من قبل البعض في السنوات الأخيرة، رغم إقراره أن العقل «لا يدرك سوى أفكاره» (IV. iv. 3)، واقعيا مباشرا.

يبدو تعريفه للمعرفة كاملا نسبة لمعرفتنا القبلية بموضوع من قبيل الهندسة، التي تتعامل مع صيغ من قبيل «المثلث». ولكن ماذا عن معرفتنا في مجالات ما كان يعرف «بالفلسفة الطبيعية»، مثال معرفتنا بأن مادة الذهب طيعة ومادة الجرافيت ليست طيعة؟ بالتوكيد أن هذا مؤسس على الملاحظة والخبرة لا على الإدراك الذهني لأي ارتباط بين الأفكار. إن لوك يلحظ مثل هذه الحالات حيث، بسبب وجود «طلب ارتباط يمكن اكتشافه بين تلك الأفكار التي نحتاز عليها... لا يبقى لدينا سوى الملاحظة والخبرة» (IV. iii. 28)، وهو يقول صراحة إنها لا تشكل «معرفة»، بل تشكل ما يسميه اعتقادا أو رأيا.

ورث لوك التقابل بين المعرفة بالمعنى الدقيق والاعتقاد أو الرأي عن المدرسيين، لكنه لا يعتقد، خلافا لهم، أن «الرأي» أو «الاعتقاد» بخصوص الخصائص وسلوك المواد في العالم الخارجي غير جدير بأن يحصل عليه. إنه ينحاز لفكرة دراسة الطبيعة دراسة منظومية مؤسسة ملاحظيا وتجريبيا، من النوع الذي أجراه زميله وصديقه الكيميائي روبرت بويل، الذي يشير إليه في 'Epistle to the Reader' بوصفه أحد «مؤسسي ثروة التعلم المشتركة العظام».

السبب الذي يجعل «الفلسفة الطبيعية عاجزة عن أن تصبح علما» (IV. xxi. 10)، أي فرعا منظوميا من المعرفة كما عرّفها لوك، أننا لا نعرف الجواهر الحقيقية، المكونات الجسيمية، للمواد التي تدرسها. حقيقة أننا لا نستطيع إدراك أي ارتباط بين كون الشيء ذهبا وكونه طيعا لا يعني عدم وجود ارتباط. إن خصائص الذهب تتوقف أو هي نتيجة للتكوين الجسيمي، ، ولو عرفنا بنية جسيماته وطريقة ترتيبه لعرفنا لماذا اختص بتلك الخصائص. بكلمات أخرى، لو كانت فكرتنا عن الذهب فكرة عن جوهره الحقيقي لربما تسنى رؤية ارتباط بين كون الشيء ذهبا وكونه طيعا.

غير أن هذا القصور في معرفتنا، أن الفلسفة الطبيعية عاجزة عن أن تصبح علما، ليس مدعاة للتشاؤم. «الاعتقادات» و«الآراء» التي نحتاز بخصوص خصائص مواد العالم تكفي للأمور العملية التي نصادفها في حياتنا. «لدى البشر سبب للرضا بما مكنهم الله من القيام به، إذا أنه وهبهم... كل ما هو ضروري لمقتضيات الحياة» .(I. i. 5)

الهندسة، خلافا «للفلسفة الطبيعية»، علم وتنتمي إلى هذا الجانب من أفق المعرفة. ذلك أنها لا تتعامل مع مواد (الذهب، الرصاص، مثلا) بل مع صيغ (المثلث مثلا) نعرف جواهرها الحقيقية. كما هو الحال مع المواد، مثال الذهب، فإن كون صيغة شكل مثل المثلث هي ما هي، هو ما يجعله يحتاز على الخصائص التي يحتاز عليها؛ ولكن في حين نجهل في الحالة الأولى الجوهر الحقيقي، فإننا نعرفها في الحالة الثانية، أو هكذا يزعم لوك. زاوية المثلث الخارجية تساوي مجموع زاويتيه الداخليتين المقابلتين بسبب كونه شكلا ذا ثلاثة أضلاع مغلقة في المكان؛ ولأن فكرتنا عن المثلث فكرة عن جوهر حقيقي، نستطيع أن نرى ارتباطا بين كون الشيء مثلثا واحتيازه على الزوايا التي يحتاز.

معرفتنا مقيدة من قبل أفكارنا، وبوجه عام يمتد نطاقها بقدر ما هي أفكار عن جواهر حقيقية. لكن الأشكال الهندسية ليست الوحيدة في كونها صيغا، ولذا فإنها ليست الأشياء الوحيدة التي نعرف جواهرها

الحقيقية. أفكار الأخلاق صيغ أيضا، ولوك يعتقد أنه عبر تطبيق مناسب يمكن تطوير علم منظومي في الأخلاق مشابه للهندسة. ولكن رغم أن العقل البشري قطع شوطا «في انشغاله العظيم والمناسب بالأخلاق» (Works. viii. 140) فإن التطور كان بطيئا.

رغم أن المبادئ الأخلاقية ليست فطرية ولا يسهل اكتسابها على العقل، لا حاجة لأن يظل المرء جهولا بواجباته والإلزاماته. إن هذا لا يعني اعتبار الأشياء على علاتها والتخلي عن فكرة المعرفة الأخلاقية كلية. نستطيع بعد وقوع الحدث أن نعثر على براهين مبرِّرة عقلانيا لما سبق للإنجيل أن قاله. على ذلك، بعض «من أربكتهم مقتضيات الحياة» (I. iii. 25) قد لا يجدون وقتا لهذا ويتوجب أن تكون أخلاقياتهم مسألة «إيمان» أو «اعتقاد».

نتيجة لوك العامة المتعلقة بمدى معرفتنا، لا تقر فحسب أن الله «مكننا من اكتشاف [معتقدات تكفي] لمؤونة تناسب [هذه] الحياة » (I. i. 5)، بل تقر أيضا أنه وضع في متناول فهم عقلانيتنا «السبل التي تهدي إلى الأفضل» ووهبنا سبل الحصول على معرفة «ما هو ضروري... للعلم بالفضيلة» .(I.i. 5).

كان الكثير من ردود الفعل المبكرة لـ Essay نقدية، وقد اعتبر أحيانا مرتابا. ولكن بالرغم من أنه يضع قيودا على قدرتنا على المعرفة والفهم، فإنه متشائم بالكاد من الموقف البشري. لقد رام صراحة هزيمة الفكرة اليائسة التي تقر «إما أنه لا شيء اسمه الحقيقة، أو أن الجنس البشري تعوزه السبل الكافية للدراية بها» .(I. i. 2) على ذلك، فإن هجومه على الأفكار الفطرية اعتبر ذا مترتبات خطرة على الدين والأخلاق، الدور الذي أناط بالعقل بخصوص الدين اعتبر أنه يفضي إلى ربوبية لا شخصية، واقتراحه إمكان أن تفكر المادة (رغم توكيده أن «كل غايات الأخلاق والدين العظيمة مؤمّنة دون إثباتات فلسفية على خلود الروح» ((IV. iii. 6)، قد اعتبرت مصدر رعب. لقد استجاب بركلي، أول فيلسوف بريطاني مبرز بعد لوك، بطريقة سلبية لما اعتبره مترتبات ارتيابية وإلحادية لفلسفة لوك.

أثر إطار مقاربة لوك للعقل البشري في علم النفس والابستمولوجيا. لقد قارب ديفيد هارتلي (1705–57)، جوزيف برستلي (1733–1804)، فرانسيس هتشسون (1694–1747)، جيمس مل (1733–1836)، واتين كونديلاك (1715–80) هذه الإشكالية عبر تحليل الخبرة، على طريقة لوك، إلى عناصر وتركيباتها وتجميعاتها.

يمكن العثور على كثير من أفكار (Essayتوكيد الملاحظة والنظرية الجسيمية في المادة، الهجوم على المدرسيين، مكانة العقل في الدين) عند معاصريه الأقل شأنا، لكنه كان مدافعا قويا ونشطا عنها. لقد أصبح، صحبة صديقه وزميله في كلية الجمعية الملكية اسحق نيوتن، أحد أبرز شخصيات عصر *التنوير. لقد حظي بالتبجيل، آنذاك وحتى الآن، بسبب عقلانيته الصاحية والحكيمة، وتوكيده الفرداني على وجوب قيامنا بتقويم دقيق للآراء وفق مناقبها، بشكل مستقل عما يراه الآخرون، خصوصا إذا كانوا يشكلون أغلبية أو يتولون السلطة. «يتوجب على التجربة والفحص أن يدفعا ثمن [الحقيقة]».

ر.س.و.

Richard Ashcraft, *Locke's Teo Treatises of Government* (London, 1987).

Michael Ayers, 2 vols. (London, 1992).

John Dunn, *John Locke* (Oxford, 1984).

John Locke, *A Draft of Lock's Essay Concerning Human Understanding* (1971). transcribed by P.H. Nidditch (Sheffield, 1980).

———, *Two Treatises of Government* (London, 1960).

الاقتباسات المحدثة جزئيا مأخوذة من طبعة لاسليت النقدية .(Cambrifge, 1960) الإشارات إلى *Second Treatise.*

———, *Essay Concerning Human Understanding* (London, 1960).

الاقتباسات المحدثة جزئيا مأخوذة من طبعة ب.ه. ندث المتميزة .(Oxford, 1975)

———, *Works* (London, 1823).

R.S. Woolhouse, *Locke* (Brighton, 1983).

J.W. Yolton, *Locke and the Compass of the Human Understanding* (Cambridge, 1970).

*** الألوان.** تشكل الألوان جزءا من العالم المحسوس، ومن ثم فإن تفسيرها يرتبط بنظريات العقل والإدراك الحسي. تأثر الكثير من الأعمال التي أنجزت في هذا الخصوص بالتعليم الذي يقر أن الألوان تنتمي إلى القطاع الثانوي في التمييز بين*الكيفيات الأولية والثانوية. هذا هو المذهب الذي يقر أنه بينما تعد الكيفيات الأولية، مثل الشكل، الحجم، والوزن جوهرية نسبة إلى الأشياء المادية، فإن الكيفيات الثانوية، من قبيل اللون، الطعم، والرائحة ليست كذلك. غالبا ما يتضمن ذلك المذهب الزعم بأنه في الوعي الذاتي، تشبه الألوان *الإحساسات الجسدية، مثل الألم. ولكن في حين قد تبدو هذه المقاربة

للكيفيات الثانوية واعدة نسبة إلى إحساسات من قبيل اللمس والتذوق، التي تتضمن بالفعل إحساسات، فإنه لا يناسب طابع الخبرة اللونية أن نفترض أن الإبصار العادي يتضمن كون المرء واعيا بعينيه أو أي من أجزاء جسده. ثمة مقاربات أخرى تعرّف الألوان بأنها خصائص موضعية تختص بها الأسطح. على ذلك، ليس هناك ترابط بسيط بين هذه الخصائص واللون الذي يدرك حسيا، والفلاسفة يظلون في انتظار نظرية تولف بشكل مرض بين الجوانب الذاتية والموضعية في الألوان.

ج.و.مك.

C.L. Hardin, *Colours for Philosophers* (Cambridge, 1988).

* **لـويـاثـان** LEVIATHAN (Leviathan). أو *the Matter, Form, and the Power of A Commonwealth Ecclesiastical and Civil*، تحفة هوبز الرائعة في الفلسفة الأخلاقية والسياسية، كتاب طبع عام 1651 (الطبعة اللاتينية عام 1668). العنوان مستمد من الفصل 41 في كتاب جوب. لوياثان وحش بحري «هو ملك على أطفال الفخار» (المقطع الشعري 34). اختياره هذا العنوان لكتابه إنما بين أنه يجد في الفخار، خصوصا الرؤية التي تقر أن المواطن الفرد يعرف ما يكفي لجعله يتحدى قوانين السلطة، تفسيرا لحاجة الليفياثان المصطنع، الدولة، لسلطة مطلقة. ينقسم الكتاب إلى أربعة أقسام، يطرح الأول تصورا في الأشخاص قبل الدولة، ويبين الثاني وجوب تشكيل الدولة بحيث تخدم مقاصدها، السلام الدائم، في حين يوضح الثالث كيف يتسق هذا مع الإنجيل المسيحي. أما القسم الرابع فهجوم على الكاثولكانية الرومانية. أهمية الدين إنما تستبان من حقيقة أن القسمين الأخيرين يشكلان نصف الكتاب.

ب.ج.

* **لويس، ديفيد** (1941–). فيلسوف أمريكي، يعمل الآن أستاذا للفلسفة في جامعة برنستون. عمل أساسا في الميتافيزيقا وفلسفة العقل واللغة والمنطق. في الخمسة وعشرين عاما الفائتة طور نسقا ميتافيزيقيا منظوميا تسيطر عليه فكرتان. الأولى مبدأ يسميه «العارضية الهيومية» مفاده أن العالم برمته مكون من شؤون الواقع المادية المحلية، وسائر الحقائق إن هي إلا عرض لهذه (*العارضية). هذا مبدأ هيومي في نكرانه الارتباطات الضرورية بين شؤون الواقع. الثانية هي نموذجه للواقعية: ثمة عوالم ممكنة أخرى بسكانها (*العوالم الممكنة)، وهو يدافع عنها بالركون إلى نفعها الفلسفي: العوالم الممكنة الحقيقية تعين في تفسير ظواهر متنوعة من قبيل السببية، الشرطيات، محتويات النزوعات القضوية، وطبيعة الخصائص. وكما يقول لويس، فإن نموذجه للواقعية قد واجه العديد من «النظرات التشكيكية» ولكنه لم يواجه سوى القليل من الأمثلة المخالفة.

ت.سي.

D.K. Lewis, *Philosophical Papers*, 2 vols. (Oxford, 1986).

* **لويس، كلارنس ارفنج** (1883–1964). فيلسوف أمريكي ركز في أعماله المبكرة على المنطق الرمزي ومنطق المقاميات ثم عني بالابستمولوجيا، نظرية القيمة العامة، الفلسفة الاجتماعية، وعلم الأخلاق. يجادل بأن المعرفة الامبيريقية تتوقف على «معطى حسي أو ذاتي وفئة *قبلية من المبادئ والتصنيفات نؤول عبرها المعطى. وفق «البراجماتية المفهومانية» التي يشايعها، يحتاز القبلي على «بدائل»؛ إنه ليس مجموعة من الحقائق السرمدية أو البينة بذاتها أو بنى ضرورية في العقل، بل فئة من المخططات المفهومية تنظيمها لخبرتنا عرضة للتعديل وفق أسس براجماتية، وعرضة للتبدل، حين لا تسهم في «التلبية طويلة الأمد» لحاجاتنا.

ك.هـ.

A.P. Schilpp, *The Philosophy of C.I. Lewis* (La Salle, Ill., 1966).

* **الليبرالية**. إحدى الأيديولوجيات السياسية الكبرى في العالم الحديث، وهي تتميز بالأهمية التي تعزوها *لحقوق الفرد المدنية والسياسية. يطالب الليبراليون بقدر كبير من *الحرية الشخصية ـ بما فيها حرية الضمير، التعبير، التجمع، الوظيفة، وفي وقت متأخر، الحرية الجنسية ـ التي يتوجب على الدولة أن تحجم عن التدخل فيها، إلا لحماية الآخرين من أن يطالهم الأذى.

من بين أشياع الليبرالية المبرزين نذكر جون لوك، امانويل كانت، بنجامين كونستانت، ويلهلم فون همبولدت، جون ستيوارت مل، ت.ه.، جرين، ل.ت. هوبهاوس، وعقب فترة الحرب، ازيا برلن، ه.ل.أي. هارت، جون راولز، ورونالد دوركن.

في البداية، ظهرت الليبرالية كحركة مهمة في أوربا في القرن السادس عشر. تعد الليبرالية اليوم، خصوصا بعد أفول *الشيوعية، الأيديولوجيا المهيمنة في كثير من أجزاء العالم. ثمة طريقتان مألوفتان لتفسير ظهور الليبرالية. وفق إحدى الرؤى، نشأت الليبرالية عن ملاحظة أن التسامح هو البديل الوحيد «للحروب

الدينية». عقب نشوب عدد لا يحصى من الحروب، ارتضى البروتستنت والكاثوليك على حد السواء أنه لا يتأتى للدولة أن تفترض أو تفرض ولاء متحمسا مشتركا لإيمان مفرد، وأن القاعدة المستقرة الوحيدة للنظام السياسي إنما تتعين في فصل الكنيسة عن الدولة. قامت الليبرالية ببساطة ببسط هذا المبدأ من مجال الدين إلى سائر مجالات الحياة الاجتماعية، حيث يحتاز المواطنون على معتقدات متضاربة بخصوص معنى غاية الحياة. لا تستهدف الدولة الليبرالية حسم هذه النزاعات، بل تروم توفير مرجعية «محايدة» يستطيع المواطنون ضمنها السعي وراء مفاهيمهم المختلفة في الحياة الخيّرة. تشكل الليبرالية وفق هذه الرؤية الاستجابة الإنسانية الوحيدة للتعددية والتنوع المحتم حدوثهما في المجتمعات الحديثة.

في المقابل، يجادل نقاد الليبرالية بأنها نشأت تبريرا أيديولوجيا لظهور *الرأسمالية، وأن صورتها للفرد المستقل مجرد تمجيد للسعي وراء المصالح الذاتية في السوق. لقد استبدلت الليبرالية شبكة الإلزامات المتبادلة التي تربط بين الناس في الجماعات العرقية، والدينية، وما في حكمها بمجتمع مؤسس على التنافس و*الفردانية الذرية.

قد يكون هناك شيء من الحقيقة في كل ذينك التفسيرين. تاريخيا، ارتبطت الليبرالية بالرأسمالية، رغم أن معظم الليبراليين المعاصرين يرون أن *العدالة تتطلب تنظيم السوق لضمان المساواة في الفرص، بل حتى المساواة في الموارد. الذين يستمرون في الدفاع عن *السوق الحرة، من قبيل فردريك هييك وروبرت نوزتش، يسمون اليوم *بالقدريين، في مقابل ليبرالي الخدمة الاجتماعية أو دعاة المساواة الليبراليين، من أمثال راولز ودوكن. (في أوربا، غالبا ما يشير مصطلح «ليبرالي» إلى نصير السوق الحرة؛ في أمريكا الشمالية، نصير دولة الخدمة الاجتماعية.)

ثمة تحد أساسي يواجه الفلاسفة الليبراليين يتعين في تفسير علة وجوب أن تكون للحرية الفردية أسبقية على قيم منافسة من قبيل الجماعة أو *الكمالية. لماذا يتوجب على الدولة ترك الأفراد ينتقدون ويتخلون عن عادات الجماعة التقليدية، أو ممارسة أساليب في العيش تعوزها القيمة تحط من شأن المرء ؟

غالبا ما يفترض أن الدفاع عن الليبرالية محتم أن يرتكن على شكل من أشكال *الذاتانية أو *الارتيابية بخصوص القيم. إذا كانت قيم الناس مجرد تفضيلات ذاتية، لا أساس عقلانيا أو موضوعيا يدعمها، ليس ثمة مبرر لقيام الدولة بتفضيل سبل للعيش على غيرها.

عدد قليل جدا من الليبراليين يتبنى فعلا هذه المحاجة الذاتانية، رغم أنها غالبا ما تعزى لهم من قبل النقاد. الذاتانية توفر دفاعا ضعيفا عن الحرية الفردية. فمن جهة، تتعارض الذاتانية مع طريقة معظم الناس في فهم حيواتهم، فنحن نفترض عادة أن ثمة سبلا للعيش أفضل بطبيعتها من غيرها. فضلا عن ذلك، لو كانت الذاتانية صحيحة، لأبقت على القيم العقلانية دون تبرير. حين يجادل الليبراليون بأن الدولة التي تحمي حقوق الأفراد والمساواة في الفرص أفضل من المجتمع الاستبدادي أو المتحجر، فإنه يعتبرون هذا معتقدا أخلاقيا يمكن الدفاع عنه، لا بوصفه شيئا يفضلونه على المستوى الذاتي. ولكن إذا كانت المزاعم المتعلقة بالحقوق والعدالة قابلة لأن يدافع عنها، فكذا يفترض أن يكون شأن المزاعم المتعلقة بمختلف مفاهيم الخير. نتيجة لذلك، رام معظم الليبراليين الدفاع عن حرية الاختيار دون إنكار قابلية قيمة مفاهيم مغايرة في العيش الخيّر لأن يدافع عنها.

ثمة تنويعة من الحجج غير الارتيابية على حرية الاختيار ضمن الموروث الليبرالي. يجادل الليراليون الكانتيون بأن القدرة على *الاستقلالية العقلانية هي أرقى قدرات الإنسان، ما يجعلها بذاتها جديرة بالاحترام. يجادل الليبراليون النفعيون بأن الإكراه والأسلوب الأبوي أفعال مضادة للإنتاج على المدى الطويل، لأن الحقيقة إنما تنشأ عن المناظرة الحرة مع الباطل، كما أن ثمة سبلا للعيش ذات قيمة تنشأ من تجارب في العيش فاشلة في بدايتها. أما ليبراليو «التسوية المؤقتة» *(Modus vivendi)* فيجادلون بأن استخدام الدولة في تكريس مفهوم مثير للجدل في الخير إنما يفضي إلى قيام نزاعات مدنية، وأن الليبرالية توفر السبيل الوحيد لتعايش أشياع سبل العيش المتضاربة.

تعرضت تلك البراهين كلها إلى انتقادات حاسمة. يبدو أن معقولية براهين النفعية والتسوية المؤقتة تركز بقوة إلى الظروف العملية، وفي حين يوفر البرهان الكانتي برهانا أكثر شمولية، فإنه يثير جدلا حادا. الراهن أن ليبراليي التسوية المؤقتة يجادلون بأن استخدام الدولة في تكريس الاستقلالية العقلانية لا يقل «تعصبا» عن تكريس البروتستنتية.

حتى حال قبول الالتزام الليبرالي بالحرية الفردية، ثمة أسئلة تواجه شروطها الاجتماعية والثقافية المسبقة. القدرة على التخير بطريقة عقلانية ومرشدة ليست فطريا - بل يتوجب أن تكتسب عبر التنشئة والتربية. أيضا، لا

معنى لحرية التخير ما لم يحتز الأفراد على مدى مناسب من البدائل للتخير بينها - أي حال توفر أساليب عيش وعادات متنوعة في المجتمع. يجادل بعض نقاد النزعة *الجماعية بأن الليبرالية لم تعن بشروط *الحرية السياسية الاجتماعية المسبقة. الواقع أن النقاد يجادلون بأن الممارسة غير المقيدة لحرية التخير من قبل الأفراد سوف تقوض أشكال الأسرة والحياة الجماعية التي تسهم في تطوير قدرة الناس على التخير وتوفر لهم بدائل تحتاز على معنى. وفق هذه الرؤية، تقوم الليبرالية بسحب البساط من تحت قدميها - الليبراليون يبجلون الحقوق الفردية حتى حال تقويضها الشروط الاجتماعية التي تجعل الحرية الفردية ذات قيمة.

عادة ما يرد الليبراليون على هذا النقد بالجدل بأن الحقوق الفردية، التي هي أبعد ما تكون عن الإسهام في تقويض الجماعات والجمعيات الاجتماعية، توفر أفضل حماية لها. سوف تبقى الجماعات الجديرة فعلا بولاء الناس عبر القبول الحر والمشاركة الطوعية التي يقوم بها أعضاؤها. الجماعات التي يرتهن بقاؤها بدعم الدولة، لأنها عاجزة عن الحفاظ على أعضائها أو عاجزة عن كسب ولائهم، غالبا ما تكون غير جديرة بالدعم والولاء. مثال التسامح الديني إنما يقترح أن ثمة منقبة يتميز بها هذا الرد. لقد قامت الضمانات القانونية لحرية الضمير الفردية بتوفير الكثير من الحماية لقطاع كبير من الطوائف الدينية، في حين أنها تقوم بدرء الفساد والميز اللذين غالبا ما يلازمان الدين المدعوم من قبل الدولة. إمكان تعميم هذا المثال مسألة فيها نظر.

ثمة سؤال مماثل يثار بخصوص استقرار المجتمع الليبرالي السياسي طويل الأمد. غالبا ما تتوحد المجتمعات غير الليبرالية عبر مفاهيمها المشتركة في الخير، مثل الدين المشترك، العرق أو النسب المشترك. يبدي أعضاء مثل هذه المجتمعات استعدادا للتضحية المتبادلة بسبب ما يشتركون فيه. ولكن ما الذي يوحد المجتمع حين ينتسب أعضاؤه إلى أعراق وخلفيات متطرفة مختلفة بحيث لا يتشاركون في مفهومهم للحياة الخيرة؟

يقترح بعض الليبراليين أن الرابط الذي يجمع مواطني المجتمع الليبرالي الالتزام بالمبادئ الليبرالية الخاصة بالحرية و*المساواة. ثمة جدل حول ما إذا كان هذا الرابط «قويا» إلى حد يكفي لتوحيد المجتمع. ذلك أن المجتمع الليبرالي يطلب في نهاية المطاف الكثير من أبنائه: أن يبدو استعدادا للتضحية (مثال الخدمة العسكرية)، وأن يهتموا بالشؤون العامة (مثال مراقبة السلطة السياسية)، وممارسة ضبط النفس في سلوكياتهم الشخصية ومطالبهم السياسية. يجنح الليبراليون إلى التركيز على حقوق المواطنة، لكن المجتمع الليبرالي سوف ينهار لو أن مواطنيه لم يقبلوا واجبات بعينها ويقوموا بتجسيد بعض القيم. يبدو من المرجح أن ثمة حاجة إلى قيام الأفراد بتبني مفهوم أقوى للتضامن والجماعية كي يقبلوا هذا الضرب من الواجبات.

يجادل النقاد *المحافظون بأن الاستقرار التاريخي الذي شهدته المجتمعات الليبرالية مؤسس على فهم قبل ليبرالي للهوية المشتركة بين أعضائه. مواطنو إنجلترا، مثلا، لا يعتبرون بعضهم بعضا أصحاب حقوق فرديين، بل أعضاء رفقاء في الأمة الإنجليزية، ينتمون إلى ثقافة وتاريخ مشتركين. إن هذا يثير فيهم إحساسا بالتضامن يعد قبليا نسبة إلى الالتزام المشترك بالليبرالية قدر ما يعد أقوى منه. إن هذا التضامن القومي هو ما يفسر لماذا يتعاون الإنجليز ويضحون من أجل بعضهم بعضا. غير أن المحافظين يوجسون خيفة من أن هذا الإحساس بعضوية «الشعب» أو الثقافة أو الجماعة نفسها يتلاشى تدريجيا بسبب فردانية الحقوق الليبرالية، التي تعامل الناس تعاملا مجردا عن روابطهم ومسؤولياتهم الجماعية.

المثير أن كثيرا من الليبراليين، منهم جي.س. مل، يوافقون على أن الليبرالية لا تقوم إلا في بلدان لديها إحساس معمق بالقومية. غير أن منظري ليبرالية ما بعد الحرب ينزعون شطر إنكار فكرة وجوب أن تتوحد الليبرالية نفسها مع النزعة القومية، ويجادلون عوضا عن ذلك (أو يقتصرون على إقرار) أن الالتزام المشترك بمبادئ ليبرالية يكفي أساسا للوحدة الاجتماعية.

مسألة ارتهان تماسك المجتمع الليبرالي بإحساس جماعي أو قومي بهوية مشتركة تظل موضوعا مهما للنقاش. ومهما يكن التفسير، أثبتت المجتمعات الليبرالية أنها مستقرة إلى حد لافت. يحذرنا داير من عجز الليبرالية عن تضمن الميول المركزية في الميول الفردية يمكن أن يوجد عند كل جيل في القرون الثلاثة الأخيرة، لكنه يبدو أن المجتمعات الليبرالية قد تدبرت أمرها في حين كانت مختلف أشكال الملكية، الثيوقراطية، الاستبدادية، والشيوعية تجيء وتغدو.

رغم الاختلاف حول أسس الليبرالية الفلسفية وعمليتها من وجهة نظر اجتماعية، فإن لغتها الأساسية - الحقوق الفردية، الحرية السياسية، المساواة في الفرص - أصبحت لغة مهيمنة في الخطاب العام في معظم الديمقراطيات الحديثة.

و.ك.

*ضد ـ الشيوعية؛ الحرية السياسية والمساواة؛ الاستبدادية؛ الرفاهة.

Ronald Dworjin, 'Liberalism', in *A Matter of Principle* (Cambridge, Mass., 1985).

L.T. Hobhouse, *Liberalism* (Oxford, 1964).

J.S. Mill, *Utilitarianism, On Liberty, Consideration on Representative Government*, ed. H.B. Acton (London, 1972).

Michael Sandel (ed.), *Liberalism and its Critics* (New York, 1984).

*** الليبرتانية.** تيار فرنسي أساسا ظهر في القرنين السادس عشر والسابع عشر أنكر الوحي المسيحي واعتبر العقل والطبيعة المعيارين الوحيدين للأخلاق، القانون، والسياسة. أول من استخدم مصطلح ليبرتاني هو كالفن، وقد استخدمه ضد المنشقين الدينين الذين الذين قالوا بحرية الضمير في مسائل الدين والأخلاق. بعد ذلك طبقت الليبرتانية تطبيقا واسعا على الموقف التالي: إنكار اللاهوت والميتافيزيقا المؤسستين على الوحي «الإلهي» بوصفهما غير مشروعتين (خصوصا إنكار خلود الروح، العقاب والثواب في الآخرة، الغائية في الطبيعة، وترتيب التاريخ بطريقة فيها عناية)؛ التعددية في مسائل الدين والأخلاق؛ دفاع ارتيابي عن الشك في المسائل الفلسفية والدينية؛ إقرار الأصل التاريخي ثم الفبركة البشرية اللاحقة في الدين، العقائد، والدوجما؛ *الإلحادية أو *الربوبية على الأقل؛ والأبيقورية. ثمة شخصيات فرنسية مبرزة تبنت الليبرتانية نذكر منهم بيير تشارون، ومونتانين فرانسوا دي لا موث لو فير، وبيير جاسندي. في إيطاليا تبنى مفكرون ليبرتانيون من قبيل بيترو بومبونازتز، جيليو سيزر فانيني، برونو، وكمبانيلا تأويلا طبائعيا للسيكولوجيا والفيزياء الأرسطيين. ثمة صورة رائجة لليبرتاني المنحل أخلاقيا نجدها في شخصية جون جوان ـ دون جيوفاني: الممارس للجنس غير الشرعي، الملحد، والساخر من القانون الإنساني والإلهي.

ب.

R. Pintard, *Le Libertinage erudit dans la premiere moitie du XVIIe siecle* (Geneva, 1983).

G. Spini, *Ricera dei libertini* (Florence, 1983).

*** ليبنتز، جوتفريد ويلهم (1646–1716).** فيلسوف عقلاني مبرز ولد في ليبزج وتوفي في هانوفر. كان ليبنتز على ألفة بكل التطورات العلمية الأساسية التي طرأت في النصف الثاني من القرن السابع عشر، كما كانت له إسهامات مهمة في الجيولوجيا، علم اللغة، التأريخ، الرياضيات، والفيزياء، فضلا عن الفلسفة. تدرب أصلا في مجال القانون، حيث كسب لقمة عيشه من محكمة هانوفر بالجمع بين دور المستشار، الدبلوماسي، المكتبي، والمؤرخ. كان يعمل بالفلسفة (والفيزياء والرياضيات) في أوقات فراغه. رغم أن معظم أعماله لم تنشر إلا بعد وفاته، وثمة قدر لا يستهان به لم ينشر حتى الآن، كانت إسهاماته في القانون، الرياضيات، الفيزياء، والفلسفة معروفة وتحظى باحترام شديد من قبل معاصريه المثقفين الأوربيين بفضل ما نشره ومراسلاته الكثيرة مع مثقفي مختلف المجالات. أكثر ما جلب له الشهرة في حياته هو أعماله في الرياضيات، خصوصا تطوير *الحساب. الجدل حول هوية من تعزى له أسبقية اكتشاف الحساب ـ نيوتن أم ليبنتز ـ أسر انتباه معاصريهما. يبدو أن الرأي العلمي المعاصر قد انتهى إلى أن كل منهما قد اكتشف أسس الحساب بطريقة مستقلة عن الآخر، وأن اكتشاف نيوتن قد سبق اكتشاف ليبنتز، لكن نشر ليبنتز لنظرية الحساب الأساسية سبق نشر نيوتن لها.

رغم أن ليبنتز لم ينشر في حياته إلا كتابا واحدا في الفلسفة ـ *(The Theodicy)* ـ (1710)، فقد نشر أعمالا فلسفية لا يستهان بقدرها في المجالات الأوربية الأكثر روجا بين المثقفين في عصره، مثال أبحاثه «Meditations on Knowledge, Truth, and Ideas' (1684)، «Brief Demonstration of a Notable Error of Descartes' (1686)، «Whether the Essence of Body Consists in Extension' (1691)، «New System of Nature' (1698). أيضا كتب دراسة طويلة تبلغ حجم الكتاب عن *امبيريقية لوك، *New Essays on Human Understanding*، لكنه قرر عدم نشرها حين علم بوفاة لوك.

طرأ على تفكيره الفلسفي تطور مهم: الميتافيزيقا الناضجة، التي عرضت هيكليتها في *Monadology* (1714)، تختلف بطريقة لافتة عن عمله الأسبق في طبيعة الأجسام. على ذلك، بقيت بعض المبادئ ـ متطلب أن يستوفي الأفراد الأساسيون في المذهب *الأنطولوجي المقبول (الجواهر الفردية) المعايير الأكثر إحكاما الخاصة بالوحدة الجوهرية، واشتراط أن تكون الجواهر المفردة محتازة على قدرات سببية ومن ثم أن تكون مراكز جاذبية حقيقية. في *Monadology* يعرض ليبنتز المخطط الأساسي لنسقه الميتافيزيقي الناضج غير مصحوب بالكثير من البرهنة على النتائج المعروضة فيه. اعتبر مثلا الفقرتين الأوليين من *Monadology*:

1. الموناد، الذي سوف نناقشه هنا، ليس سوى جوهر يدخل في المركبات ـ بسيط، أي لا أجزاء له.

2. يتوجب أن توجد جواهر بسيطة، إذ إن هناك مركبات؛ فالمركب ليس سوى تجميع لبسائط.

هذه تعاليم لافتة. إذا كانت صادقة، يبدو أنه لا وجود لجواهر ممتدة ماديا. غير أنه لا ريب أن البرهان الوارد في الفقرة الثانية في حاجة إلى دعم لا يستهان به. ربما نعثر على أكمل صياغة للتعالم المتعلقة، والأسباب التي جعلت ليبنتز يقبلها، في مراسلاته (1698-1706) مع برتشر دي فولدر، حيث يصوغ مبدأه الأنطولوجي الأساسي في الفقرة التالي:

إذا اعتبرنا المادة بدقة، يتوجب أن نقول إنه لا يوجد شيء سوى جواهر بسيطة، وفيها لا شيء سوى الإدراك والميل الفطري. فضلا عن ذلك، المادة والحركة ليستا جواهر أو أشياء بقدر ما هي ظواهر الموجودات المدرِكة، التي تتموضع واقعيتها في تناغم كل مدرِك مع نفسه (نسبة إلى أوقات مختلفة) ومع مدرِكات أخرى.

في هذه الفقرة، يزعم ليبنتز أن الأفراد الأساسيين كينونات لامادية لا أجزاء مكانية لها وخصائصها دالة لإدراكاتها وميولها الفطرية. في تلك المراسلة، كما في Monadology، يعرض ليبنتز مبادئه الميتافيزيقية الأساسية المتعلقة بتلك الجواهر اللاماجية البسيطة. بخصوص *السببية، يرى ليبنتز أن الله يخلق ويحفظ ويساعد في أفعال كل جوهر مخلوق. كل موناد مخلوق نتيجة سببية لوضعه الأسبق، باستثناء وضعه الابتدائي حالة الخلق، وكل أوضاع أخرى تنتج بسبب تدخل إلهي معجز. رغم أن السببية ضمن الجواهر هي القاعدة في حالة الجواهر المخلوقة، إلا أنه ينكر إمكان قيام علاقة سببية داخل الجواهر المخلوقة. إنه، فيما ينكر، إنما يتفق مع مالبرانش، لكنه يعزل نفسه عن النزعة المناسبية التي يقرها مالبرانش عبر توكيده التلقائية، أي أن كل جوهر مفرد هو سبب وضعه الخاص به. التعليم القائل بتلقائية الجواهر إنما يضمن لليبنتز أن الجواهر الفردية المخلوقة مراكز نشاط، وهذا أمر اعتبره شرطا ضروريا للفردية الحقيقية.

كان ليبنتز حساسا لفكرة أن هذا المخطط يتناقض مع الفهم المشترك ـ أنه يبدو أن هناك كينونات مادية، ممتدة مكانيا، توجد في المكان، تتأثر سببيا فيما بينها كما تتأثر معنا. لقد حمل مزاعم الفهم المشترك محمل الجد أكثر مما فعل أي من معاصريه. في الجملة الثانية، في الفقرة التي سلف لنا اقتباسها، يوجز ليبنتز طريقته في «الحفاظ على المظاهر» المكرسة إلى حد يستوجب الحفاظ عليها. ثمة مبدآن في لب هذه المحاولة: (1) كل موناد مخلوق يدرك كل موناد آخر وفق مستويات متنوعة من التميز؛ (2) برمج الله المونادات حال خلقه إياها بحيث إنه بالرغم من أنه لا موناد يتآثر سببيا مع أي موناد آخر، يحتاز كل منها على الإدراكات التي نتوقع، لو كانت متآثرة، ويحتاز كل منها على الإدراكات التي نتوقع، لو كانت أشياء مادية ممتدة مدرَكة. الأول هو مبدأ التعبير الكلي؛ الثاني هو مبدأ *التناغم سابق الإنشاء. في حالة الأشياء المادية، يصوغ ليبنتز مكونات صياغة فينومينولوجية، مؤسسة على تناغم سابق الإنشاء ضمن مدركات المونادات. في حالة التآثر السببي بين المونادات، يطرح تحليلا يقر أن الواقع المؤسس زيادة في وضوح المدركات المتعلقة الخاصة بالكائن السببي الظاهر، مصحوب بانخفاض مناظر في وضوح المدركات المتعلقة الخاصة بالكينونة التي يظهر أن فعلا قد مورس عليها.

تشمل ميتافيزيقا ليبنتز الناضجة ثلاثة تصنيفات للكينونات يتوجب منحها درجة من الواقعية: الكينونات المثالية، الظواهر المكرسة، والموجودات الواقعية، أي المونادات بإدراكاتها وميولها الفطرية. عنده، الأشياء المادية مثال على الظواهر المكرسة، في حين أن المكان والزمان كينونتان مثاليتان. في الفقرة التالي المقتبسة من رسالة أخرة بعثها إلى دي فولدر، يقوم ليبنتز بصياغة التمييز بين الكينونات الواقعية والمثالية:

في الكينونات الواقعية لا شيء سوى مقدار متمايز، أي كميات المونادات، أي جواهر بسيطة... لكن الكمية المتصلة شيء مثالي، يتعلق بالممكنات، وبالواقعيات، بقدر ما هي ممكنة. تتضمن المتصلة أجزاء غير محددة، في حين أن لا شيء غير محدد في الكينونات الواقعية، حيث يوجد كل تقسيم يمكن إحداثه. الأشياء الواقعية مركبة بالطريقة التي يكون العدد وفقها مكونا من وحدات، والأشياء المثالية مركبة بالطريقة التي يكون العدد وفقها مكونا من كسور. الأجزاء واقعية في الكل الواقعي، ولكن ليس في المثال. بالخلط بين الأشياء المثالية والجواهر حين ننشد أجزاء واقعية في نظام أجزاء ممكنة وغير محددة في مجموعة الأشياء الواقعية، نقحم أنفسنا في متاهة المتصلة وفي تناقضات لا سبيل لتفسيرها.

إن اعتبار ليبنتز لمتاهة المتصلة يشكل أحد مصادر علم المونادات عنده. في النهاية، يخلص إلى أن كل ما يقبل القسمة إلى ما لانهاية دون أن يصبح كينونة لا تقبل

المزيد من القسمة ليس فردا أساسيا في أي مذهب أنطولوجي مرض. جزئيا، يركن استدلال ليبنتز هنا إلى اعتقاده بأن الكينونات القابلة للقسمة لا تستطيع استيفاء معيار الوحدة الجوهرية المتطلب من قبل الأفراد الأساسيين. أصالة وتعقد استدلاله المتعلق بهذه المواضيع معروضان في مراسلته مع دي فولدر، ومع آرنولد. إبان عملية تشذيب الاعتبارات الميتافيزيقية التي شكلت علم الموندادات، يقوم بصياغة التعاليم التالية والدفاع عنها: *تماهي اللامتمايزات ـ المبدأ القائل بأن الجواهر الفردية تختلف نسبة إلى خصائصها الداخلية غير العلائقية؛ نظرية الإدراكات الدقيقة ـ أن كل موناد مخلوق يحتاز على إدراكات لا تعيها؛ فضلا عن مبادئ التعبير الكلي، التناغم سابق الإنشاء، والتلقائية، التي سبق ذكرها.

مقاربته *للمكان و*الزمان، التي صاغها في مراسلته مع صمويل لكارك عنصر مهم في تناوله للكينونات يعتبره مثالا. إنه يحللل مفهوم المكان والزمان عبر العلاقات المكانية القائمة بين الأشياء المادية، متنكبا الالتزام بالمكان بوصفه كينونة مستقلة.

يمكن اقتفاء طريق آخر يسلكه ليبنتز في بعض نتائجه حول بعض الظواهر المكرسة، خصوصا الأشياء المادية. إنه يجادل بأن التطبيق الصحيح لاكتشافات جاليليو المتعلقة بتسارع الأجسام الساقطة على ظاهرة التصادم تثبت أنه يتوجب ألا نماهي بين القوة وكمية الحركة، أي الكتلة مضروبة في السرعة، كما اعتقد ديكارت، بل يتوجب قياسها بضرب الكتلة في مربع السرعة. من هذه النتيجة، يشتق ليبنتز نتائج ميتافيزيقية مهمة ـ أن القوة، خلافا لكمية الحركة، غير قابلة لأن تماهى مع بعض صور الامتداد، ومن ثم فإن ديكارت أخطأ حين ماهى بين المادة والامتداد وتعديلاته. إنه يخلص إلى أن كل جوهر مادي يحتاز ضرورة على مكون لامادي، صورة أساسية تفسر قوته النشطة.

متاهة المتصلة سالفة الذكر هي إحدى متاهتين يقر ليبنتز أنهما أربكتا العقل البشري. تتعلق المتاهة الثانية إمكان التخير الحر. يتعين لب هذه المشكلة عنده في تفسير كيف كان يمكن للأشياء أن تكون خلافا على ما هي عليه. لقد التزم بتصور تضمّن ـ المفهوم في الصدق، أي أن القضية لا تصدق إلا إذا كان مفهوم محمولها متضمنا في مفهوم موضوعها. لكن هذا يستلزم فيما يبدو أن كل القضايا الصادقة صادقة مفهوميا، ومن ثم صادقة ضرورة، ما يستلزم أنه ما كان للأشياء أن تكون خلافا لما هي عليه. لكنه ينكر أن كل القضايا الصادقة مفهوميا صادقة ضرورة، حيث يستخدم مذهب التحليل اللامتناهي، مقرا أنه في حالة الحقائق العارضة، يتضمن مفهوم الموضوع مفهوم المحمول، لكنه لا يوجد تحليل متناه للمفاهيم المتعلقة التي تثبت هذه الحقيقة. في المقابل، يجادل ليبنتز أنه في حالة الحقائق الضرورية، ثمة دائما تحليل متناه للمفاهيم المتعلقة التي تشكل إثباتا للقضية المعنية.

لليبنتز إسهامات مهمة في فلسفة اللاهوت. يشتمل *Theodicy* على حله لإشكالية *الشر، أي مسألة اتساق الحقائق المتعلقة بالشر في هذا العالم مع مفهوم *الله بوصفها كائنا كلي القدرة، كاملا أخلاقيا، وخالقا ـ وهذا مفهوم يلتزم به ليبنتز. من ضمن العناصر الأساسية في حله لهذه المسألة مبدأ مفاده أن هذا العالم هو أفضل عالم ممكن. لقد بلغ هذا الحل على النحو التخطيطي التالي. كان ملتزما كلية بمبدأ السبب الكافي، الذي يقر أن أنه بالنسبة لكل وضع متحقق يتوجب أن يكون ثمة سبب كاف لتحققه. بتطبيقه على اختيار الله عالما ممكنا كي يخلقه، يستلزم هذا المبدأ وجوب احتياز الله على سبب كاف لخلق هذا العالم بالذات، أو هكذا ارتأى ليبنتز. وعلى اعتبار أن الله كامل، يتوجب أن يتعلق هذا السبب بقيمة العالم الذي اختير. لذا، فإن العالم المختار محتم أن يكون أفضل العوالم الممكنة.

أيضا قام بما اعتبره إسهاما مهما في صياغة *البرهان الأنطولوجي على وجود الله. إنه يزعم أي البرهان الأنطولوجي، كما صاغه ديكارت مثلا، إنما يثبت وجود كائن كامل، ولكن حال استيفاء شرط حاسم: المقدمة التي تقر إمكان كائن كامل. لقد اعتقد ليبنتز أنه لا أحد من أسلافه قد أثبت صدق هذه المقدمة، ولذا اضطلع بهذا الأمر. الكائن الكامل كائن يحتاز على كل كمال. الكمال خاصية إيجابية بسيطة. لذا يستحيل وجود برهان على وجود تناقض صوري متضمن في افتراض احتياز الكائن ذاته على كل الكمالات. وعلى اعتبار استحالة وجود برهان على تناقض صوري، يتوجب أن يكون بالإمكان أن يحتاز الكائن ذاته على كل تلك الكمالات. مثل هذا الكائن كائن كامل، ومن ثم فإن الكائن الكامل ممكن.

رغم أنه لم ينشغل بالإشكاليات الابستمولوجية بقدر ما انشغل بها ديكارت أو الامبيريقيون البريطانيون، فقد كانت له إسهامات مهمة في نظرية المعرفة. في تعليقه على مذهب جون لوك، *New Essays on Human Understanding*، يدافع بقوة عن مبدأ مفاده أن العقل

يحتوي على أفكار فطرية، وهو يلخص جدله مع لوك في النقاط التالية:

إننا نختلف حول نقاط مهمة. تتعلق المسألة بمعرفة ما إذا كانت النفس في ذاتها خالية تماما مثل ورقة كتابة لم يكتب عليها شيء (لوح أملس)... وما إذا كان كل ما ينقش هناك مصدره الحس والخبرة، أم أن النفس تشتمل أصلا على مصادر مختلف المفاهيم والتعاليم التي تميط الأشياء الخارجية اللثام عنها بين الفينة والأخرى.

الزعم بأن بعض المفاهيم والتعاليم فطرية نسبة إلى العقل زعم مهم في ميتافيزيقا ليبنتز وفي نظريته في المعرفة، لأنه يرى أن بعض المفاهيم المركزية في الميتافيزيقا ،مثال مفاهيم النفس، الجوهر، والسببية، فطرية.

عبر مسيرته العلمية، طور ليبنتز مختلف الأنساق في المنطق الصوري، أسس معظمها على مذهب تضمن المفهوم في الصدق، الذي سلف ذكره. توفر بعض تلك الأنساق عناصر منهج في المنطق الصوري يعد بديلا أصيلا للمنطق الأرسطي ونظرية التكميم المعاصرة.

ر.سي.سلي.

الطبعة النهائية لأعمال ليبنتز، التي تظل بعيدة عن الاكتمال، هي:

G.W. Leibnz: Samtliche Schriften und Briefe (Darmstand, 1923-).

السلسلتان 2 و6، على التوالي، هي المراسلات والأعمال الفلسفية. في الوقت الراهن، الطبعة الأكثر فائدة هي:

G.W. Leibinz: Die philosophischen Schriften, ed. C.J. Gerhardt, 7 vols. (Berlin, 1875-90).

أفضل مصدر لمعلومات البيوجرافية المتعلقة بأعماله هو:

Emile Ravier, Bibliograohie des CEuvres de Liebniz (Paris, 1937), as supplemented by Paul Schrecker, 'Un bibliographie de Leibniz', *Revue philosophique de la France et de l' Etranger* (1938).

أفضل مصدر للمعلومات البيوجرافية المتعلقة بالأدبيات الثانوية في أعماله هو:

Kurt Muller and Albert Heinekamp (eds.), *Leibniz-Bibliographie: Die Literatur uber Liebniz bis 1980* (Frankfurt am Main, 1984).

أكمل طبعة لأعماله الفلسفية بالإنجليزية هو:

Leroy E. Loemker, *Gottfried Wilhelm Leibniz: Philosophical Papers and Letters* (Dordrecht, 1969).

يتوفر أيضا:

New Essays on Human Understanding. tr. Peter Remnant and Jonathan Bennet (Cambridge, 1981), and the Theodicy, ed. Austin Farer, tr. E.M. Hugard (New Haven, Conn., 1952).

ننصح بالتالي عينة للأدبيات الثانوية الضخمة التي كتبت عنه:

C.D. Broad, *Leibniz: An Introduction* (Cambridge, 1975); Benson Mates, *The Philosophy of Leibniz* (Oxford, 1986); Nicholas Rescher, *Leibniz: An Introduction to his Philosophy* (Totowa, NJ, 1979); Catherine Wilson, *Leibniz's Metaphysics* (Manchester, 1989).

*** ليتشنبرج، جورج كرستوف (1742—99).** عالم فيزياء ألماني اشتهر، فضلا عن تجربة في الكهرباء، بأقواله المأثورة. كان أحد رجالات التنوير: «يمكن عزو كل الأذى الذي لحق بالعالم إلى تبجيل القوانين والأديان القديمة الشامل غير المميِّز». ناصر *الكانتية و*الارتيابية: «لو أخبرنا ملَك عن فلسفته، أعتقد أن كثيرا من إقراراته سوف تكون من قبيل «2 × 2 = 13». ارتاب حتى في *كوجيتو ديكارت: «يتوجب أن نقول إنها تفكر، تماما كما إنها ترعد. إقرار الكوجيتو إقرار مغال، إذا ترجمت «أنا أفكر»؛ «أنا ونفسي. أشعر بنفسي ـ هذان شيئان متمايزان. فلسفتنا الباطلة مدموجة في لغتنا بأسرها: إننا لا نستطيع أن نستدل دون أن نستدل، بطريقة ما، على نحو خاطئ. إننا نغفل حقيقة أن التكلم، بصرف النظر عن موضوعه، هو نفسه فلسفة». غالبا ما قام شوبنهور بالاقتباس منه، كما استشهد هيجل في *Phenomenology of Spirit* بنقده الساخر لنظرية لافاتر في علم الفراسة (*Physiognomy*) (1778). ما يقوله عن الآخرين يسري عليه: «حاجة الأرض إلى نوعهم أكبر من حاجة السماء».

م.جي.آي.

J.P. Stern, *Lichtenberge: A Doctrine of Scattered Occasions* (Bloomington, Ind., 1959).

*** ليزنوسكي، ستانسلو (1886—1939).** منطقي بولندي، تعين رد فعله *للمفارقات المنطقية في اشتراط إحكام متطرف في المنطق. مثال ذلك، أقر وجوب ألا يتضمن النسق المنطقي افتراضات حول العالم، باستثناء ما هو متضمن في تحديد الصيغ المكتوبة. لقد أفضى به هذا إلى تطوير ثلاثة أنساق منطقية ليست ارثودكسية: تلازمي، أنطولوجي، ومتعلق بعلم الأجزاء. الأول نسق في المنطق القضوي مؤسس على مفهوم التكافؤ، والثاني يؤكسم علاقة الكل بالجزء، أما الأخير فيتضمن محاولة مثيرة للجدل لتأويل *المكممات دون افتراض وجود أي شيء يتجاوز التعبيرات المكتوبة. أيضا طرح نظرية مركبة بطريقة استثنائية في *التعاريف. تأثيره غير مباشرة في معظمه، رغم أن تلاميذه (خصوصا

تارسكي، الذي يدين بالكثير له في تعريفه للصدق). قد يتغير هذا الوضع لو ترجمت أعماله إلى الإنجليزية.

و.أي.هـ.

Peter M. Simons, 'Lesniwski's Logic and its Relation to Classical and Free Logic', in George Dorn and P. Weingartner (eds.), *Foundations of Logic and Linguistics: Problems and their Solutions* (New York, 1985).

*** ليكان، وليام ج. (1945–).** طور نظرية *شروط الصدق الخاصة بدلالات الجمل في *Logical Form and Natural Language*، وفحص الاعتراضات القياسية ضد سيمانتكس شروط الصدق. تنشأ هذه الاعتراضات عن حقائق تتعلق بالغموض، المؤشرية، الزمن النحوي، وجوانب أخرى من اللغة حال استخدامها، مثال الافتراضات الاستلزامات التحادثية الخاصة بما يقوله المرء. تطبق نظرية ليكان السيمانتية في شروط الصدق على مسائل حاسمة في علم اللغة النفسي وفي تصور في القدرات اللغوية والإدراك ـ معرفية.

في *Consciousness* يطور نظرية وظيفية في طبيعة العقل، «وظيفية قزمية» تؤكد المستويات التي تجد فيها المذاهب السيكولوجية والإدراك ـ معرفية في الفكر والفعل تطبيقاتها، من المستوى السطحي الخاص بالفهم المشترك إلى المستوى الذي تعزى فيه التمثلات إلى أنساق إدراك معرفية قاطنة في الدماغ ومن ثم إلى أنساق إدراك ـ معرفية فرعية تقوم بأدوار شبه عقلية يشكل تنفيذها حيواتنا النفسية. يشتمل *Judgement and Justification* على تطبيق هذا الضرب من *الوظيفية على الطبيعة ودور الاعتقاد. هنا وفي مواضع أخرى يدافع ليكان عن النظرية التمثيلية للعقل.

د.ج.

William G. Lycan, *Consciousness* (Cambridge, Mass., 1987).

———, *Judgement and Justification* (Cambridge, 1988).

*** ليسنج، جونهولد افريم (1729–81).** فيلسوف وكاتب مسرحي ألماني، تبنى المثل *التنويرية في الحرية والتسامح، لكنه في الاستاطيقا بشّر بالحركة الرومانسية. في *Laocoon: On the Limits of Painting and Poetry* (1766)، حاول التمييز بين القوانين التي تحكم الأدب والفنون التصويرية، وعارض استاطيقا ونكلمان الكلاسيكية، مدافعا عن الفن التعبيري الخالي من القيود الشكلانية. في سلسلة من الأبحاث، *Hamburg Dramaturgy* (1767-9)، يناقش الطبيعة الحقة للتطهر الأرسطي وأفضلية شكسبير نسبة إلى التراجيديا الفرنسية. في أعماله اللاهوتية، خصوصا *The Education of the Human Race* (1780)، يهاجم الدوجماطيقية الدينية باسم الدين الحق. «التربية عند الإنسان الفرد، كالوحي عند الجنس البشري بأسره»: سوف يلحق عصر السعادة والطموح الراهن عصر يقوم البشر فيه بواجبهم. مجاهرته بالاسبينوزية قبيل وفاته عملت على بعث اسبينوزا، الذي سبق أن اعتبر «كلبا ميتا».

م.جي.آي.

A. Ugrinsky (ed.), *Lessing and the Enlightenment* (London, 1986).

*** ليفي ـ بروهل، لوشين (1857–1939).** اشتهر أساسا بدراستيه *Primitive Mentality* و *How Natives Think*. يجادل ليفي ـ بروهل بأن عقلية من يسمون بالبدائيين تختلف جذريا عن العقلانية الغربية. الخبرة البدائية «روحية» بمعنى أن العاطفة تهيمن عليها، في حين أن الخبرة العلمية إدراك ـ معرفية إلى حد كبير. فضلا عن ذلك، فإن «الفكر قبل المنطقي» عند البدائيين لا يحكمه قانون عدم التناقض، قدر ما تحكمه المشاركة، كما يحدث حين يقوم أعضاء جماعة طوطمية يعتبرون أنفسهم متماهين مع طوطمهم. غير أن ليفي ـ بروهل يسلم، في كتابه *Notebook* الذي كتبه قبل رحيله بعامين، بأن عزل عقلية بدائية عامة قد عمل على تضليله: المشاركة الروحية أكثر وضوحا عند البدائيين، لكنها حاضرة في كل عقل.

ر.ل.ب.

C. Cazeneuva, *Lucien-Levy-Bruhl* (New York, 1972).

*** ليفيناس، امانويل (1906–).** فيلسوف فرنسي تأثر *بالفينومينولوجية و*الفلسفة اليهودية. ولد في لتوانيا، وقد قام بتقديم الفينومينولوجيا إلى فرنسا في الثلاثينيات بعد أن درس هوسرل وهيدجر اللذين يدين لهما بالكثير. تناقش محاضراته *Time and the Other* (1948) مواضيع من قبيل الزمان، الموت، وعلاقاتهما بمواضيع أخرى فصّلها في عمله الأساسي *Totality and infinity* (1961). شاغله الأساسي هو ترسيم علاقة «الوجه–لوجه» الأخلاقية بالآخر، وهي علاقة رغم كونها مباشرة ومفردة، ترانسندنتالية. السعي وراء هذا الإمكان جعله يمضي إلى «حدود الفينومينولوجيا»، وينقد الكثير من الفلاسفة السابقين لانشغالهم بالأنطولوجيا. في كتابه (1974) *Otherwise than Being*، يبحث عن شكول لغوية تحول دون مثل هذا الانشغال، وتمكّن من تبادل أخلاقي مع *الآخر. نشر أيضا قراءات دينية تلمودية.

أي.سي.أي.

Sean Hand (ed.), *The Levinas Reader* (Oxford, 1989).

* **ليفي ـ شتراوس، كلود (1908–)**. أنثروبولوجي واثنوجرافي فرنسي، من رواد أنصار نهج *البنيوية حين يطبق على الأسطورة، الشعائر، السرد الشفهي، نظم القرابة، وأساليب التمثيل الرمزي. لم يكن يستهدف تفسير حالات فردية، بل الكشف عن البنية التحتية ـ النحو التحتي للفكر الأسطوري ـ الذي يوحد دلالات وأشكال خاصة بالثقافة لا يحصى عددها. هكذا قد يستبان أن أساطير اليونان القدماء والهنود الأمريكيين المحدثين أو الأسكيمو، رغم كل الفروق السطحية، مستمدة من المصفوفة الوراثية ذاتها من الصراعات التي فرضت حسمت. عنده الفكر الأسطوري نوع من «البريكوليج» [الإصلاحات]، منطق يستعمل بديلا مؤقتا لكل أساليب المواد الثقافية الموجودة أو المرتجلة، دون أن يتأتى اعتباره أكثر «بدائية» من منطقنا. هكذا تجمع أعماله بين الشكلانية المحكمة ونطاق واسع من المصادر ـ تركن إلى ثقافات قديمة ومعاصرة ـ وأسلوب يروم أحيانا التنسيق بين هذه المحاور في تعددية صوتية شبه واجنرية.

سي.ن.

Claude Levi-Strauss, *The Raw and the Cooked*, tr. J. and D. Weightman (New York, 1969).
———, *The View from After*, tr. J. Neugroschel and P. Hoss (New YORK, 1985).

* **ليكس تاليونس** (lex talionis). قانون الثأر، وهو يقر أن *العقاب المستحق لا يزيد ولا يقل عن الأذى الذي لحق في الجرمية، وفي الحالة المثلى يعكس الجريمة. يرد هذا في قانون حامورابي (حوالي 1700 ق.م.)، لكنه اشتهر في الإقرار الإنجيلي «النفس بالنفس، العين بالعين، السن بالسن... والجرح بالجرح..». (Exodus 21: 22-5). يتفق الشراح على أن الليكس تالينوس الإنجيلي قد طرح بوصفه حدا أعلى *للانتقام المسموح به، أي انتقم بما ليس هو أكثر من العين بالعين، الخ.

الليكس تالينوس، الذي يشار إليه أيضا بـ *jus talions* (الحق في الثأر)، كما عند كانت، يقيد في صيغته الأكثر عقلانية الجرائم التي ترتكب ضد الأشخاص. وحتى في هذا السياق، ثمة تعديلات يتوجب إجراؤها. هكذا يشترط حامورابي أنه لا يتوجب ضرب الشخص الذي يضرب أباه، بل يجب أن تقطع يداه. وكما أشار بلاكستون في *Commentary on the Laws of England* (1765-70)، «ثمة جرائم عديدة، لا تقبل هذه الجزاءات في أي صور من صورها، دون أن تبدو منافية للعقل وشريرة».

ه.أي.ه.

Marvin Henberg, *Retribution: Evil for Evil in Ethics Law, and Literature* (Philadelphia, 1990).

* **لينين، فلاديمير لليتش يليانوف (1870–1924)**. قائد الحزب البلشفي في السياسة الروسية ومهندس ثورة 1917. رغم أنه ليس معنيا بشكل أساسي بالفلسفة، فإن إسهاماته الأساسية في هذا المجال ذات تأثير لا يستهان به.

أولها، *Materialism and Empirio-Criticism* (1909)، كتاب يجادل ضد تبني رفيقه بلشوفيك بوجدانوف لرؤية ماخ التي تقر أن العالم يتكون برمته من إحساسات. يعد مذهبه إلى حد كثير صيغة مبسطة من الفلسفة التي نجدها في أعمال انجلز المتأخرة. إنه يتكون من مادية فجة إلى حد مناسب مبدآها المركزيان هما تعليم بالواقعية الخارجية للعالم ونظرية «النسخة» في المعرفة. لم يكن هنا معنيا بالبراهين الفلسفية قدر ما كان معنيا بتوكيد رؤيته أنه في الظروف الراهنة، هذه هي الفلسفة الوحيدة التي سوف يفيد منها البروليتاريا.

بعد انهيار 1914، تبنى مذهبا أقل ذرائعية في الفلسفة. كي يعيد توجيه منظوره استجابة للكارثة التي حلت بالاشتراكية الأوربية، أمضى وقتا طويلا في تقصي تفاصيل مذهب هيجل. التقابل بين *المادية و*المثالية الذي ميز أعماله المبكرة أفسح المجال لتقابل بين التفكير الديالكتيكي والتفكير غير الديالكتيكي. أكد أثر كتاب هيجل Logic على ماركس بل ذهب إلى حد الزعم بأن الوعي البشري لا يعكس فحسب العالم الموضوعي بل يقوم بخلقه. رغم أن كتابه *Philosophical Notebooks* نشر عام 1929 أي بعد وفاته، أسهم هذا الكتاب الذي سجل فيه تلك الرؤية كثيرا في تجديد الاهتمام بالأصول الهيجلية في الماركسية.

د.مكل.

*الامبيريقي ـ النقد.

L. Althusser, *Lenin Philosophy* (London, 1972).
V. Lenin, *Materialism and Empirio-Criticism* (Moscow, 1964).
———, *Collected Works*, xxxviii: *Philosophical Notebooks* (Moscow, 1967).

* **ليوتارد، جين ـ فرانسوا (1924–)**. نصير لما يسمى *«ما بعد الحداثة»، أصبح في وقت متأخر صرعة في وسط منظري الثقافة والأدب. يمكن إيجاز براهينه على النحو التالي. شهد عصرنا انهيار كل مخططات «الماوراء سردية» الكبرى (الكانتية، الهيجلية،

الماركسية، وما شابهها) التي كانت في فترة ما تبشر بالحقيقة والعدالة حال إكمال التقصي. ما انتهينا إليه مجرد تعددية مفتوحة من *ألعاب اللغة «المتنافرة» أو غير القابلة إطلاقا للقياس وفق الوحدات القياسية نفسها، تقوم كل منها بالاستغناء عن المعايير التي تقرها هي نفسها. يتطلب هذا ألا نفترض أن نحكم على أي خطاب من كذا قبيل وفق معايير، قيم، أو شروط صدق أي خطاب آخر، بل يتعين علينا عوضا عن ذلك أن نروم توسيع المدى الراهن الخاص بالسرديات البراجماتية الطبيعية ذات الرتبة الأولى قدر الإمكان. فضلا عن ذلك، محتم بحكم طبيعة السياق على كل شخص ينكر هذه المقدمات - بحيث يروم (على طريقة جورجن هابرماس) تبني قيم التنوير، والإجماع العقلاني ضد مفهوم ليوتارد المعرّف بطريقة سيئة «للاإجماع» بوصفه محكا للحرية الديمقراطية - أن يكون مدافعا عن موقف «شمولي» أو ديكتاتوري صارم. ما يعنيه كل هذا، باختصار، هو مزيج من أفكار فتجنشتينية ، ما بعد بنيوية، وأفكار قريبة منها بأسلوب مبهم يثير الإرباك إلى درجة عالية.

سي.ن.

Jean-Francois Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, tr. Geoff Bennington and Brian Massumi (Minneapolis, 1983).

*** ليوسيبوس (القرن الخامس ق.م.).** مؤسس *الذرية، لكننا نكاد لا نعرف شيئا عن حياته، بل إن وجوده أثار جدلا في العصر القديم. دوره بوصفه مؤسسا للذرية أقره أرسطو وثيوفراستس، رغم أن الشواهد لا تسمح بعقد أي تمييز بين تعاليمه وتعاليم سلفه ديمقريتس الذي حظي بقدر أكثر من الاحتفاء. كتب تصورا شاملا في الكون، *The Great World-System.* الاقتباس الوحيد الذي بقي من أعماله (من عمل عنوانه *On Mind*، قد يكون جزءا من *The Great World-System*) يقر *الحتمية الكونية: «لا شيء يحدث مصادفة، بل كل شيء يحدث وفق مبدأ عقلاني وبشكل محتم».

سي.سي.و.ت.

D. Furlet, *The Greek Cosmologists* (Cambridge, 1987).

*** ليوقريطس (حوالى 95–52 ق.م.).** شاعر روماني يعد عمله *De rerum natura* (في طبيعة الأشياء) مصدرا أساسيا للفلسفة الأبيقورية وأحد تحف الأدب اللاتيني الرائعة. كتب هذه القصيدة كي ينقل إلى الثقافة اللاتينية رسالة *الأبيقورية اليونانية التي تقر أنه لا شيء ينتهك استقلاليتنا في ضمان السعادة. محور قصيدته برهان مطول على أن الكائنات البشرية أشياء مادية طبيعية وعاجزة من ثم عن تنكب تدمير أجسامها المادية؛ الدين الذي يروم تعليم خلاف ذلك، خرافة ضارة. لدعم قضيته توجب عليه القيام بأبحاث مكثفة في الظواهر الفيزيقية والسيكولوجية، وصفها بأسلوب أدبي رائع. في فلسفة الأخلاق المعاصرة، غالبا ما يُستشهد بمحاولته إثبات أن الناس يسلكون بطريقة لا عقلانية حين يقلقون على فنائهم المستقبلي.

جي.د.ج.إي.

تظل أفضل دراسة لفكره وفنه:

C. Bailey, *Titi Lucreti Cari: De rerum natura* (Oxford, 1974), i. 1-17.

دليـــل
أكسفورد للفلسفة

الجزء الثاني

من حرف **ظ** إلى حرف ي

تحرير

تد هوندرتش

ترجمة

نجيب الحصادي

تحرير الترجمة

منصور محمد البابور   محمد حسن أبو بكر

مراجعة اللغة

عبد القادر الطلحي

م

* **ما بعد البنيوية**. مدرسة فكرية ظهرت في نهاية السبعينات تزعم تجاوز ـ أو على الأقل «إثارة المشاكل» ـ *للبنيوية الأسبق عهدا. أفضل طريقة لفهمها هي أن نعتبرها تنويعة مستلهمة من الفرنسيين لما يسمى *«بالمنعطف اللغوي»، تقر أن كل الإدراكات الحسية، المفاهيم، والمزاعم الصدقية مشكّلة في اللغة، صحبة «مواضع الذات» المناظرة التي هي ليست سوى ظاهرة مصاحبة مؤقتة *لخطاب ثقافي ما. أخذت ما بعد البنيوية من سوسير فكرة اللغة بوصفها نسقا من علاقات واختلافات ملازمة «دون حدود إيجابية»؛ ومن نيتشه منظورها لنسبية أخلاقية ـ تطورية ابستمولوجية متطرفة؛ ومن فوكو خطابتها ضد التنويرية الخاصة «بالقوة/ المعرفة» بوصفها القوة المحركة للعقل والحقيقة. مثل هذا الفكر عرضة لكل الانتقادات المألوفة ـ بما فيها أشكال الدحض الترانسندنتالي ـ المجرب ضد المرتابين المتشددين والنسبانويين عبر العصور.

سي.ن.

J. Sturrock (ed.), *Strucuralism and Since* (Oxford, 1079).

* **ما بعد الحداثوية**. بمعناه الواسع، هذا تعبير «تشابه عائلي» يستخدم في تنويعة من السياقات (المعمار، الرسم، الموسيقا، الشعر، القصص الخيالية، الخ.) يشار به إلى أشياء تبدو مرتبطة، إن كانت مرتبطة، وفق تعددية مرنة من الأساليب ورغبة غامضة بالانتهاء من دعاوى الثقافة الحداثوية العالية. وفق المعايير الفلسفية، تشترك ما بعد الحداثوية في شيء مع نقد القيم التنويرية ومزاعم الصدق التي يطلقها مفكرو قناعات الجماعانية الليبرالية؛ وأيضا مع البراجماتيين المحدثين من أمثال رتشارد روتي الذي رحب بنهاية دور الفلسفة المزعوم بوصفها خطابا مميزا يقول لنا الحقيقة. ثمة نقطة اتصال أخرى مع القصص الخيالية والفنون ما بعد الحداثوية في الانشغال الراهن، من قبل بعض الفلاسفة، بمواضيع «الانعكاسية الذاتية» أو الأحاجي المثارة عبر السماح للغة بأن تكون موضع تدقيقها الخاص بها عبر نوع من التراجع البلاغي المسبب للصداع. بهذا المعنى يمكن اعتبار ما بعد الحداثوية تطورا مشرقا لما يسمى «*بالمنعطف اللغوي» الذي ميز الكثير من الفلسفة المتأخرة.

سي.ن.

*الحداثوية.

Thomas Docherty (ed.), *Postmodernism: A Reader* (Hemel Hempstead, 1993).

* **ما بعد علم الأخلاق**. الدراسة الفلسفية لطبيعة الحكم الأخلاقي. لذا، عوضا عن أن يعنى بمسائل تتعلق بما هو صائب ومخطئ حقيقة (أو خيّر أو شرير)، فإنه معني بدلالة أو أهمية وصف شيء بأنه صواب أو خطأ. على اعتبار أنه يتأتى على نحو مناسب تسمية هذين النوعين من البحث بعلم الأخلاق، قد يستخدم التعبير مابعد علم الأخلاق للإشارة الأكثر دقة للأخير. يشتمل ما بعد الأخلاق على دلالات الحدود الأخلاقية ومسائل من قبيل ما إذا كانت الأحكام الأخلاقية موضوعية أو ذاتية. أيضا فإنه يشتمل على *إشكاليات أخرى في فلسفة الأخلاق.

ر.هـ.

*الأخلاقية، الفلسفة، تاريخ؛ العاطفانية؛ المعيارية؛ الأخلاقية، الواقعية.

* **ما بعد المنطق**. الدراسة الرياضية والفلسفية لمكونات أنساق المنطق. تشتمل الأمثلة على التحليل

المحكم لمفاهيم من قبيل المترتبة المنطقية، *الاستنباط، *الصورة المنطقية، *الاستيفاء، والإشارة. من النتائج النمطية في ما بعد المنطق مبرهنة *التمام التي تثبت أن مفهوم المترتبة النظري ـ النموذجي متضمن في براهين يمكن اشتقاقها في النسق الاستنباطي المعطى.

س.س.

*المنطقية، النظرية.

Stephen Kleen, *Introduction to Mathematics* (Amsterdam, 1952).

*** مادهفا (القرن 13 أي.د.)**. شارح يناصر الثنائية *لفيدانتا، جزء من الكتاب المقدس الموحى به عند الهندوس. يدافع مادهفا عن واقعية العالم الخارجي، بما فيه المكان غير القابل للقسمة، الزمان، الأنفس، الأجسام، وخصوصياتها المتفردة. يحذرنا من أننا لا نستطيع عبادة الله إذا اعتقدنا أننا متماهين معه، ويحتفي بالفروق الخمسة التي ينكرها الأحديون المثاليون، ألا وهي الله (العالم، الله (أنا، أنا (أنت، أنا(المنضدة، المنضدة (الكرسي. لعدة قرون أثارت مثل هذه التعددية ردودا بارعة من قبل الأحديين وردودا مقابلة من قبل أنصار الثنائية. التمييزات عنده حقائق سلبية موضوعية نشهدها مباشرة عبر النفس ولا تدرك عبر الحس الباطني أو الخارجي. يناقش مذهبه الابستمولوجي الخصب مسائل من قبيل «إذا كانت المعرفة تسوغ نفسها، فكيف نميز مزاعمها عن زعم خاطئ بالمعرفة؟». التحرر، الذي لا يكتسب إلا عبر التفاني في عبادة الله المشخص، يفضي إلى مقاربة مباركة لله، دون التساوي معه، رغم أن بعض الآثمين (منكري الثنائية؟) يظلون ملعونين أبد الآبدين.

أي.سي.

*الفلسفة الهندية.

S.S. Raghavachar, *Dvaita Vedanta* (Madras, 1977).

*** مارلو ـ بونتي، ميوريس (1907–61)**. فينومينولوجي فرنسي أسهم مع سارتر في تأسيس الفلسفة الوجودية. عني دوما *بثنائية الذات ـ الموضوع *الديكارتية، التي يمكن أن نجادل بأنها ظلت تهيمن على وجودية ساتر. بالركون إلى مفهوم هوسرل في *القصدية قبل الإسنادية وعرض هيجل للوجود البشري على أنه وجود ـ في ـ العالم، طور بونتي وصفا للعالم باعتباره مجالا للخبرة بجد فيه المرء نفسه. أصبح كوجيتو ديكارت يقر «أنتمي إلى نفسي بينما أنتمي إلى العالم». أي محاولة لتشكيل العالم بوصفه موضوعا للمعرفة تعد دوما ثانوية في علاقتها الطريقة الأساسية في الوصول إلى العالم التي حددها بونتي في الجسد.

جعل *Phenomenology of Perception* (1945) من بونتي فيلسوف الجسد المبرز. الجسد ليس ذاتا ولا موضوعا، بل صيغة غامضة من الوجود تؤثر في كل المعارف. يعول بونتي على الفحص النقدي الذي يقوم به علم النفس وعلم وظائف الأعضاء المعاصران الذين عرضه في كتابه الأول *The Structure of Behaviour* (1942)، كي يدافع عن أولية الإدراك الحسي. إنه يتهم محاولة الفلسفة التقليدية التي تجد في *الإدراك الحسي ضمانا يميزه عن الهلوسة. ما هو معطى في الإدراك غامض. لكن هذا لا يفضي إلى الارتيابية تماما كما أن خبرة التحرر من الوهم لا تفضي إليها. إن اكتشاف المرء أنه ضحية وهم لا يشكل تحديا لإيمان في الإدراك كلية. إن الإدراك السابق لا يتهم إلا باسم إدراك جديد.

يميز بونتي ما يكشف عنه التأمل عما هو معطى في الخبرة اللاتأملية. التأمل المتطرف هو بديل بونتي *للتحليل، الذي تعرض باستمرار لانتقاداته. الفكر التحليلي عنده إنما يجزئ الخبرة إلى مكونات، مثل الإحساسات والنوعيات، ومن ثم فإنه مضطر لاستحداث قوة تعمل على التركيب في محاولة لإعادة بناء عالم الخبرة. رغم هذا، حظيت أعمال بونتي بترحيب في أوساط الفلاسفة التحليليين لم تحظ به عند الفينومينولوجيين.

عبر كتاباته، حاول تقصي التماس البدائي بين الجسد والعالم قبل تأثير التحليل. بقيامه بذلك، كان يقاوم نزعة في الفكر الفلسفي والعلمي المعاصر لتثبيت المعرفة المستقلة التي يتوصل إليها عبر استيفاء شروط تجريبية. في بحثه الأخير «Eye and Mind' (1961)، لجأ إلى الرسم كي يستشهد على مميزات علاقة الجسد بالعالم، وهي شواهد لا تشفي غليل الباحثين عن نتائج محددة. ثمة نتيجة مماثلة تلزم عن دراساته للغة التي قدمت علم اللغة السوسيري إلى الفينومينولوجيا. في المخطوط الذي تخلى عن نشره «*The Prose of the World'* وفي مجموعة الأبحاث Signs (1960)، يجادل ضد مثال اللغة الخوارزمية.

في *The Visible and the Invisible* يطرح مفهوم اللحم البشري في محاولة جديدة لتقصي معنى أن يكون الرائي مقحما فيما يرى. لقد وجد أن مفهومه الأسبق في الجسد ظل مرتبطا بمذهب ميتافيزيقي ثنائي التزم برفضه. لذا فإن اللحم البشري لم يطر ح بديلا للعقل أو العالم، بل بوصفه عنصرا، شأن الماء والهواء. لسوء الحظ أنه

توفي قبل أن يكمل كتابه. لقد عوّل البحاث بقوة على مدوناته لتقويم إلى أي مدى يشكل مذهبه الأنطولوجي في *The Invisible and the Invisible* تخليا عن دراساته الفينومينولوجية السابقة وليس مجرد مواصلة لها.

ر.ل.ب.

M. Langer, *Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception* (Tallahassee, Fla., 1989).

G.B. Madison, *The Phenomenology of Merleau-Ponty* (Athens, Oh., 1981).

*** ماخ، ارنست (1838–1916).** عالم نمساوي رشح عدة مرات لجائزة نوبل. له إسهامات عظيمة في علم البصريات (ظاهرة دوبلر)، الصوتيات (الموجات الصدمية)، الفسيولوجيا (حزم باخ)، وتاريخ فلسفة *العلم. كتب بأسلوب حيوي حاضا على «النقلة الفكرية الجريئة»، ومؤكدا أن الإحساسات والأشياء المادية «لا تقل أساسية عن عناصر الخيمياء»، ومنتقدا علماء زمانه (بمن فيهم المدافعون عن النسبية) لتغاضيهم عن هذا الجانب. باعتبارهم الفيزياء مقياسا للواقع، أعاقوا توحيد الظواهر المادية، البيولوجية، والسيكولوجية. معظم مطالب باخ أصبحت الآن رائجة. (*التطورية، الابستمولوجيا؛ *البنائية؛ *التكاملية)، رغم أن ذلك لم يحدث بالطريقة التي كان لها أن تسعده.

ب.ك.ف.

بيبلوجرافيا، أدبيات، وتقويمات في:

R.S. Cohen and R.J. Seeger (eds.), *Ernst Mach, Physicist and Philosopher* (Dordrecht, 1970), P.K. Feyerabend, Studies in the History of the Philosophy of Science (1984), J.T. Blackmore, *Ernst Mach* (Los Anglos, 1972).

*** مارتن، تشارلز ب. (1924–).** أستاذ الفلسفة في جامعة كالجاري، وأستاذ كرسي سابق في جامعة سدني، والرئيس السابق للجمعية الفلسفية الأسترالية، اشتهر بأعماله في الميتافيزيقا وفلسفة العقل. مستشهدا بلوك بوصفه ملهما، كان أحد الأنصار المبكرين للنظريات السببية في الإدراك الحسي، المعرفة، والذاكرة، وأحد رواد *الواقعية الميتافيزيقية الأسترالية المبرزين. دافع عن مفهوم مادي غير توفيقي في العقل بوصفه نزوعات عصابية مادية مركبة تقوم بمداولة المواد الحسية. «عنية» و«حولية» [نسبة إلى «عن» و«حول»] الأفكار والصور إنما تنشآن عن تحققاتها النزوعية في الجهاز العصبي. بوجه أكثر عمومية، يرى مارتن أن الحالات العينية للخصائص تحتاز دوما على جوانب نزوعية وغير نزوعية، وأن أفضل طريقة لاعتبار الإجراءات السببية لا يكمن في إقرار أنها علاقات بين حوادث متمايزة، بل «تجليات متبادلة لنماذج خصائصية نزوعية على نحو متبادل».

جي.هيل.

*الأسترالية، الفلسفة.

C.B. Martin, 'Protolanguage', *Australian Journal of Philosophy* (1987).

*** مارتيان، جاكو (1882–1973).** أشهر دعاة التوماوية المحدثة في القرن العشرين. أنكر النزعات الدنيوية والعلماوية، فاعتنق حين بلغ من العمر 24 عاما الكاثوليكية الرومانية وأمضى بعد ذلك ما يقرب من ستين عاما يفصّل في نسق فلسفي شامل مؤسس على أعمال توما الأكويني وأتباعه المدرسيين، خصوصا جون سينت توماس (1589–1644). تركزت إسهاماته الأساسية في الابستمولوجيا (1932) (*The Degrees of Knowledge*)، الفلسفة الاجتماعية (*The Person and the Common Good*) (1947)، والاستاطيقا (*Art and Scholasticism*) (1920). مارتيان واقعي مخلص لواقعيته في الميتافيزيقا والابستمولوجيا: فهو يتبنى التعددية الأنطولوجية، زاعما أن ثمة مراتب مختلفة في الوجود غير قابلة للرد، مثال الفيزيقي، السيكولوجي، الاجتماعي، والروحي؛ وعلى نحو مشابه تنوع سبل الدراية بالواقع، ودور الحدس العقلاني المبدع ومن ثم يقوم بربط الميتافيزيقا بالأستاطيقا.

جي.هال.

*المحدثة ـ التوماوية.

R. McInerny, *Art and Prudence: Studies in the Thought of Jacque Maritain* (Notre Dame, Ind., 1988).

*** مارتينيو، جيمس (1805–1900).** قائد الأستراليين في إنجلترا الفيكتورية وهو أخ الناقد الاجتماعي هاريت مارتينيو، درّس في مانشستر نيو كوليج، حيث أصبح في النهاية رئيسها. كان مدافعا عن المذهب الحدسي في الأخلاق، وثمة فصل في كتاب سدجوك *Methods of Ethics* كرس لنقد رؤيته. يشتهر اليوم بدفاعه عن شكل من علم أخلاق *الفضيلة مؤسس على الشخص الفاعل مفاده أن البواعث هي المواضيع الأساسية للتقويم الأخلاقي (الأكثر حظوة بالتوقير، تتلوها العاطفة) وكل الأفعال إنما يتوجب أن تقوّم بشكل ثانوي وفق علاقتها بمثل تلك البواعث. لعل نظريته هي أنقى مثال على النظريات المؤسسة على الأشخاص الفاعلين في تاريخ الفلسفة بأسره.

م.س.

*الفاعل، المنسبة إلى، الأخلاقيات.

J.B. Schneewind, *Sidgwick's Ethics and Victorian Moral*

Philosophy (Oxford, 1977), esp, ch. 7.

*** ماسارك، توماس جاريج (1850–1937).** فيلسوف وعالم اجتماع وسياسي تشيكي أثر في أجيال من مفكري التشيك والسلوفاك. عمل أستاذا في جامعة تشارلز في براغ منذ عام 1882 حتى عام 1935، ورأس تشيكوسلوفاكيا الناشئة منذ عام 1918 حتى عام 1935. عارض الكهنوتية والملكية وضد السامية والبلشفية.

رام تفسير أزمة التشيك والمجتمع الأوربي في نهاية القرن التاسع عشر، التي تميزت بزيادة حالات الانتحار.(*The Suicide*...1881) في *The Principles of Concrete Logic* (1885)، تبنى تصنيف كونت للعلوم، مضيفا إليه المنطق وعلم النفس، كما يفهمهما ج.س. مل. أيضا تناول تاريخ التشيك وكفاح كل إنسان ومجتمع سعيا وراء المثال الإنساني الخاص بالحب المشبوب. كانت هذه الإنسانية الدينية أكثر عاطفية من الإنسانية السياسية والعقلانية التي نادت بها الثورة الفرنسية. في *The Social Question* (1898) رفض الماركسية بوصفها موضوعانية، لاأخلاقية وضعية، وجبرية مادية، رغم أنه يقبل معناها السياسي الزمني والأيديولوجي. في *The Spirit of Russia* (1913)، يقوم بتحليل الثقافة الروسية في القرن التاسع عشر مؤكدا فكر ديستوفسكي.

م.ب.

Jan Patocka, *Three Studies about Masaryk* (Prague, 1991).

*** مارسيل، جبرائيل (1889–1973).** فيلسوف وكاتب مسرحي وناقد أدبي وموسيقي فرنسي اعتنق الكاثوليكية الرومانية عام 1929. طرح حلولا لإشكاليات وجودية (رغم أنه شأن وجوديين آخرين ينكرون لقب «وجودي»).

في *Etre et avoir* (Being and Having, 1935)، يعقد تمييزا بين وجود المرء وحياته. «أنا أكون» تحتاز على أسبقية وجودية نسبة إلى «أنا أعيش» (هذا يعني، تقريبا، أن الوجود شرط ضروري للعيش لكن العكس ليس صحيحا). على هذا يؤسس اعتقاده بأن الحياة «قد منحت لي»، وهي حقيقة لافتة إلى درجة أنها تقترح وجود الله.

على نحو شبيه باستخدام هيدجر لـ «الوجود ـ شطر» العدم»، يلحظ مارسيل بأن وجود المرء «يتهدده الخطر» في كل لحظة ويخلص إلى أن السبيل الوحيدة لفهم «محنة» الحياة أن يؤمن المرء بوجوده «خلف نطاق» حياته، أي البقاء بعد موته.

تواجه ميتافيزيقا مارسيل صعوبة مفادها أنه من حقيقة أنني لست متماهيا عدديا مع الحياة التي أعيشها لا يلزم منطقيا أنني أسبق أو ألحق تلك الحياة. وعلى نحو مشابه، من حقيقة أن الحياة لا معنى لها بدون إله لا يلزم أنه موجود. على ذلك فإن كلا من هذين الاعتراضين عاجز عن إثبات بطلان *الوجودية اللاهوتية التي يقرها.

في 'Existence and Freedom' (1964) انتقد هيدجر وياسبرز وخصوصا سارتر بسبب تبني «السلبية الدوجماطيقية» (*تشاؤميتهم بخصوص الإمكانات البشرية)، وهذه تهمة حاول سارتر نفيها في كلمته القادحة رغم براعتها 'L'Existentialsme est un humanisme' التي ألقاها عام 1946.

س.ب.

K.T. Gallagher, *The Philosophy of Gabriel Marcel*, foreword by Gabriel Marcel (New York, 1962).

G. Marcel, *The Mystery of Being*, tr. Rene Hague (London, 1950-1).

*** مارسليوس (مارسيليو) بادوا (نحو 1280–1342).** منظّر سياسي إيطالي عارض الرؤية السائدة التي تقر أن الملكية الوراثية أفضل أشكال الحكم. بالركون إلى كتاب أرسطو *Politics*، وشيشرون (المدافع عن الحرية الجمهورية)، وخبرته بدول المدن الإيطالية النابضة بالحياة التي تحكمها كأمر واقع المجالس التشريعية، فضّل مارسليوس في الدفاع عن نظرية في السلطة الشعبية، معارضا دانتي، في *Defender of the Peace* (1324). تكمن السلطة التشريعية في أفضل صورها عند عموم المواطنين، الذين قد يفوضون السلطة إلى حكم أرستقراطي أو حتى ملكي، ولكن دون فقدها. من نظم الحكومة الثلاثة التي ناقشها أرسطو، الملكية، الأرستقراطية، ودولة المدينة أو «البوليتيا»، لا يضمن مارسليوس قيام *الحرية السياسية وازدهار العدل والسلام إلا في النظام الأخير. الخطر الأساسي الذي يتهدد السلام هو الحزبية، وأخطر منها مطالب البابوية بالسيادة العليا في المجال الدنيوي. كانت براهين مارليوس معروفة لأشياع الإنسية الإيطاليين المدافعين عن المذهب الجمهوري في القرن الخامس عشر.

ل.ب.

A. Gewirth, *Marsilius of Padua: The Defender of Peace*, 2 vols. (New York, 1957).

Q. Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought* (Cambridge, 1980).

*** ماركس، كارل هنرتش (1818–83).** منظّر اشتراكي متطرف ومنظم للطبقة العاملة، يعتبر فكره

بشكل سائد الملهم الأساسي لكل أشكال الرادكالية الاجتماعية الحديثة. ولد في5 مايو عام 1818 في مدينة تراير الرهنشية. هو ابن محام يهودي ناجح ذي رؤى سياسية محافظة اعتنق المسيحية عام 1824. درس كارل ماركس القانون في جامعة بون عام 1835 وفي جامعة برلين عام 1836، حيث غير مسار دراسته في ذلك العام إلى الفلسفة، تحت تأثير لودفيج فيورباخ، برونو بيور، وحركة الهيجليين الصغار. أكمل الدكتوراه في الفلسفة عام 1841. غير أن ارتقاء فردريك ولهلم إلى العرش عام 1840 عرّض الهيجلين الصغار إلى هجوم الحكومة، ما أفقد ماركس كل فرصه في إنجاز سيرة أكاديمية في الفلسفة. بين عامي 1842 و 1848 حرر منشورات متطرفة في أرض الراين، فرنسا، وبلغاريا. تزوج محبوبة طفولته، جيني فون وستفيلن عام 1843؛ ورغم شظف عيشهما بعد عام 1859، كان زواجهما سعيدا، حيث استمر إلى أن وافتها المنية عام 1881. (حين كان في لندن، أنجبت خادمة أسرة ماركس هيلين ديميوث طفلا غير شرعي؛ خلال هذا القرن حُسب لفترة ما أن ماركس هو أبو ذلك الطفل، لكنه لم يعد هناك كثيرون يصدقون هذا الأمر.)

في عام 1844، حين كان في باريس، تعرّف على حركة الطبقة العاملة ودرس الاقتصاد السياسي على يد زميله أيام كان طالبا في برلن، فردريك إنجلز، الذي بدأ معه تعاونا استمر طيلة حياته. حين كان في بروكسل، شكل برنامج المادية التاريخية، الذي عرضه لأول مرة في *The German Ideology*. عاد من بلغاريا إلى باريس عام 1848 عقب قيام الثورة، ثم إلى أرض الراين حيث عمل خبيرا في الشؤون العامة لصالح حركة العصيان المسلح هناك. في العام نفسه قام صحبة إنجلز بدور حاسم في تأسيس العصبة الشيوعية (التي استمرت حتى عام 1850)؛ (*Communist Manifesto* البيان الشيوعي) لم يكن سوى جزء من نشاط تلك العصبة. بعد أن نجح في الدفاع عن نفسه وعن رفقائه في محكمة كولون ضد تهم التحريض على الثورة، نفي من المناطق البروسية عام 1848. مكث قليلا في باريس، ثم أقام في لندن. كانت سنيه الأولى في إنجلترا مريرة، حيث عانت أسرته من الفقر المدقع؛ توفي ثلاثة من أبنائه الستة بسبب العوز كما ساءت صحته وحدث له انهيار صحي لم يقدر له أن يشفى منه إطلاقا. خلال خمسينيات القرن التاسع عشر كان دخله الوحيد هو ما يحصل عليه من هوراس جريلي صاحب صحيفة *New York Tribune*)جنيه إسترليني عن كل مقال)، حيث عمل مراسلا أوربيا معها. كان يمضي خلال الخمسينيات والستينيات، ما لم يقعده المرض، عشر ساعات يوميا في مكتبة المتحف البريطاني يدرس ويكتب. أول أعماله العلمية في الاقتصاد السياسي *Contribution to a Critique of Political Economy*، الذي صدر عام 1859؛ تشتمل مقدمة هذا العمل على إقرار موجز عن المفهوم المادي للتاريخ عادة ما يعتبر الصياغة المحددة لهذا المذهب. لم يكن هذا سوى استهلال لنظرية ماركس الحاسمة في *الرأسمالية. صدر المجلد الأول من *Capital* عام 1867، غير أن وفاته حالت دون إتمامه مجلدين آخرين، حررهما إنجلز ونشرهما عام 1884 و 1893 على التوالي. أسهم ماركس في تأسيس جمعية العمال عام 1864، وقد قادها في ستة اجتماعات عقدتها خلال تسع سنين. توقّف المؤتمر الأول عام 1876 إنما يرجع إلى عدة عوامل، من أهمها دعم المنظمة لكمون باريس (انظر كتاب ماركس *The Civil War in France*) وقيام ميخائيل باكونين بتدبير مكايد داخلية (أدت إلى طرده عام 1872). في 13 مارس 1883 رحل ماركس بسبب مرض في الجهاز التنفسي عانى منه طويلا، وقد دفن بجانب زوجته في مقبرة هيجيت بلندن.

استبين اهتمام ماركس *بالمادية الفلسفية منذ قيامه بكتابة رسالة الدكتوراه في فلسفة الطبيعة عند ديمقريتس وأبيقور. غير أن تركيز رسالته على فلسفة أبيقور في الوعي الذاتي وأهميتها التاريخية إنما يعرض تنشئه على فلسفة المثالية الألمانية وانشغاله بمحاورها. بوصفه فيلسوفا، رام بشكل واع المزاوجة بين موروث *المثالية الألمانية، خصوصا فلسفة هيجل، والمادية العلمية التي قال بها التنوير الفرنسي المتطرف. لقد كان هذا إلى حد هو نزوع حركة الهيجليين الصغار بوجه عام، غير أن إعجاب ماركس اللافت بالمادية الإنجليزية والفرنسية في مقابل حط الهيجليين الصغار من شأنها يتضح في فقرة شهيرة من كتابه *The Holly Family* (1844).

من الأمور المهمة نسبة إلى فكره المتأخر طريقة مخطوطات باريس الشهيرة التي صدرت عام 1844 في توجيه مجموعة من القضايا إلى العلم «المادي» الخاص بالاقتصاد السياسي، وهي قضايا كان هيجل وأتباعه اعتبروها مسائل تتعلق بالذاتية الدينية. عنيت المثالية الألمانية بإشكاليات النفسية البشرية، طبيعة تحقق الحياة الإنسانية، إحساس الناس بالمعنى، احترام الذات، وتعلقهم بالمحيطين الطبيعي والاجتماعي، وقد وجد أشياعها الثقافة الحديثة مشهدا *لاغتراب الكائنات

البشرية عن أنفسهم، حيواتهم، والآخرين، كما وجدوا فيها وعدا بهزيمة أو التغلب على الاغتراب. غير أن هيجل ارتأى أن مهمة التحقق الذاتي والمصالحة مهمة فلسفية دينية. في تلك المخطوطات، كان ماركس أول من حاول اعتبارها أساسا مسألة الظروف الاجتماعية والاقتصادية التي يعيش فيها الناس، نوع نشاط العمل الذي يمارسون والعلاقات العملية القائمة بينهم. منذ البداية، لم يكن انشغاله بمحنة الطبقة العاملة مجرد انشغال «بحاجاتها المادية» بالمعنى المعتاد، بل كان أساسا انشغالا بالظروف التي يتسنى للبشر فيها تطوير «قدراتهم الإنسانية الأساسية» وبلوغ «نشاط ذاتي حر».

تعنى المخطوطات الباريسة بالكائنات البشرية في المجتمع الحديث، الكائنات البشرية كما يفهمها علم الاقتصاد السياسي، المغتربين عن أنفسهم لأن نشاط حيواتهم يتخذ صورة غريبة لا إنسانية. نشاط الحياة البشري والمحقق للذوات حقيقة هو نشاط التعبير الذاتي الاجتماعي الحر. إنه حر لأنه مقرر ذاتيا من قبل البشر أنفسهم؛ وهو يطور ويعبر عن إنسانيتهم لأنه من طبيعة الكائن الروحي، كما لاحظ هجيل، أن يخلق نفسه عبر جعل نفسه موضوعا في العالم ثم القيام بفهم العالم على اعتبار أنه المعبر المناسب عنه، بوصفه «إقرارا»، «موضعة» و«توكيدا» لطبيعته؛ وهو اجتماعي لأنه من طبيعة الكائنات البشرية أن تنتج مع الآخرين ومن أجلهم، أن تفهم أنفسها في ضوء التقدير المتبادل والعمل المشترك. غير أن العلاقات الاجتماعية التي يصورها الاقتصاد السياسي يعرقل عبرها نشاط حياة الأغلبية، الطبقة العاملة، بشكل متزايد ويصبح نشاطا ماديا لا معنى له، أبعد ما يكون عن تمكينهم من تطوير بشريتهم وممارستها بحيث يجعل منهم كائنات مجردة ذوات آلية عديمة الحياة. إنها لا تختبر نتاج عملها بوصفه تعبيرا أو حتى بوصفه خاصتها بأي معنى. ذلك أن هذا النتاج إنما يخص شخصا ليس عاملا، الرأسمالي، الذي يحتم عليهم بيع نشاطهم له مقابل أجر لا يكفي إلا لجعلهم بقيد الحياة بحيث يقومون بدعم دورة حيواتهم المنافية للعقل بأسرها. فضلا عن ذلك، فإن الاقتصاد السياسي يصور الكائنات البشرية التي ترتهن حيواتها وعلاقاتها الاجتماعية لا بخيارها الجماعي بل بآلية غريبة ليست إنسانية، هي ساحة السوق، التي يفترض أن يكون مجالا للحرية، لكنه في الواقع مجال للعبودية الجماعية لقوى مدمرة ليست إنسانية.

في وقت سابق، اعتبر هيجل الاغتراب في شكل «وعي شقي» (ورع مسيحي مساء فهمه يختبر النفس البشرية بوصفها خاوية لا قيمة لها، ويضع كل ما يحتاز على قيمة في «العالم الآخر» فوق الطبيعي). عنده يكمن علاج الاغتراب في ملاحظة أن الطبيعة المتناهية ليست غياب الروح اللامتناهية بل تعبير عنها. قام فيورباخ بالكشف عن «الإنسية الكامنة في رؤية هيجل فهاجم كل صور الدين (حتى ميتافيزيقا هيجل التأملية) بوصفها أشكالا للاغتراب. الوجود الحق عند الفرد البشري إنما يتعين عنده في التمتع بالطبيعة الحسية والتجانس الحنون مع سائر الكائنات البشرية. لقد أدرك هيجل وفيورباخ كلاهما الاغتراب بوصفه نوعا من الوعي الزائف لا سبيل لشفائه إلا عبر القيام بإدراك أو تأويل صحيح للعالم. يتضمن الوعي المغترب أسى على كون الحياة الإنسانية غير مرضية وعديمة القيمة، كما يتضمن أملا في العزاء في العالم الآخر.يتفق هيجل وفويرباخ على أن وهم الوعي الزائف إنما يكمن في الموقف السلبي صوب الحياة الدنيا؛ الضمانات المريحة التي يقدمها الدين، تشتمل عندهما على الحقيقة، لو أننا عرفنا فحسب تأويلها بطريقة صحيحة. عند ماركس، في المقابل، يصبح الاغتراب قابلا للفهم بمجرد تبني الافتراض العكسي: أن الوعي المغترب يقول الحقيقة في صورتها الفاجعة لا في شكلها المعزي. يعبر الدين عنده عن أسلوب في الحياة يعد في الواقع خاويا، غير متحقق، مهين، يعوزه الوقار. تسيطر الأوهام الدينية علينا لأنها تعرض علينا مظهرا زائفا لمعنى وتحقق أسلوب عيش كان يبدو في غياب هذه الأوهام على حقيقته معوزا للمعنى وعاجزا عن استرداده. عند ماركس البؤس الديني في آن تعبير عن بؤس حقيقي ومحاولة للهرب منه إلى عامل متخيل: إنه «أفيون الشعوب». لا يكمن علاج الاغتراب كما رأى هيجل وفويرباخ في تأويل فلسفي جديد للحياة، بل في شكل جديد من الوجود الدنيوي، مجتمع جديد لا تعوزه الظروف المادية المناسبة لحياة بشرية تحقق نفسها. «لقد اقتصر الفلاسفة على تأويل العالم؛ لكن الأمر المهم إنما يتعين في تغييره».

عند ماركس يجنح التاريخ في نهاية المطاف إلى توجيه بروميثيوسي لجنس البشري شطر تطوير «قواهم الإنسانية الجوهرية»، قدراتهم على الإنتاج. تحت سيطرة الرأسمالية تطورت لأول مرة هذه القوى، وشبكة التعاون البشري المعقدة التي تمارس عبرها، إلى حد جعل بمقدور البشر أنفسهم التحكم العقلاني الجمعي في الشكل الاجتماعي لإنتاجهم. إن تقرير المصير الذاتي الواعي لذاته يشكل المعنى الحقيقي للحرية الإنسانية.

لكن الكائنات البشرية مغتربة تحت وطأة الرأسمالية لأن العلاقات الاجتماعية الرأسمالية، عبر سلب الملكية من أغلبية المنتجين وإخضاع شكل الإنتاج الاجتماعي لآلية السوق، تقوم بإحباط تقرير المصير الذاتي الجماعي هذا. مهمة البروليتاريا التاريخية هي تحقيق الاقتدار على الحرية البشرية الذي مكننا أسلوب الإنتاج الرأسمالي منه، وذلك عبر تقويض المجتمع الطبقي. على هذا النحو، تهب المادية التاريخية الطبقة العاملة فهما واعيا تاما لمهمتها التاريخية، بحيث يتسنى لها خلافا للطبقات الحاكمة السابقة تمكين الجنس البشري من السيطرة على نفسه وعلى مصيره. يوظف الفهم المادي للتاريخ على هذا النحو للربط بين انشغال ماركس بشروط التحقق البشري، مشروعه النظري بوصفه عالم اقتصاد وتاريخ، ونشاطه العملي بوصفه منظما للطبقة العاملة وثوريا.

وفق مفهومه المادي للتاريخ، تتحدد غايات حركة الطبقة حسب مجموعة علاقات الإنتاج التي يتسنى للطبقة تأسيسها والدفاع عنها. هذا يستلزم أنه يتوجب ألا يبدأ الثوريون الواعون تاريخيا بوضع أهداف طوباوية لأنفسهم والبحث من ثم عن وسائل لتحقيقها. الممارسة الثورية مسألة مشاركة في حركة طبقية متطورة أصلا، تتم بالمساعدة في تحديد غاياتها وتحقيق هذه الغايات عبر استخدام أسلحة كامنة في موقف الطبقة التاريخي. فضلا عن ذلك، فإن تحديد تلك الغايات عملية مستمرة؛ لا يجدي إذن التأمل في نظام التوزيع الدقيق الذي سوف تقوم الحركة الثورية بتشكيله عقب انتصارها إبان طورها الطفولي.

اعتقد ماركس أن مجتمع المستقبل سوف يشهد القضاء على الطبقات، الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، وحتى إنتاج السلع (البضائع وخدمات التبادل أو البيع). لقد اعتقد أن المجتمع الشيوعي سوف يتمكن في النهاية من القضاء على الأسباب الاجتماعية المنظومية التي تسبب الاغتراب وعوز التحقق البشري. غير أنه لم يعتبر إطلاقا المجتمع المستقبلي وضعا كاملا ثابتا. على العكس تماما، اعتبر نهاية المجتمع الطبقي البداية الحقيقية للتاريخ البشري، التطور التاريخي للمجتمع البشري الموجه بشكل واع شطر الكائنات البشرية. إنه لم يحاول إطلاقا «إعداد صيغ طهوية لمطاعم المستقبل»، أو الحديث بأي قدر من التفصيل عن علاقات التوزيع في المجتمع الاشتراكي أو الشيوعي المستقبلي. أيضا استخف على النحو نفسه ممن انشغل بتشكيل مبادئ العدالة التوزيعية وشجب الرأسمالية باسمها. لقد اعتبر أن عدالة الإجراءات الاقتصادية إنما تتعين في مطابقتها أو فعاليتها في أساليب الإنتاج السائدة. وفق هذا التعريف للعدالة، استنتج ماركس على نحو متسق (لكنه مفاجئ) أن الاستغلال اللاإنساني الذي تمارسه الرأسمالية ضد العمل ليس مجحفا، ولا ينتهك حقوق العمال؛ ليس هذا دفاعا عن الرأسمالية بل هجوم على توظيف المفاهيم الأخلاقية ضمن الحركة البروليتارية. لقد أقر ماركس أن مهمة الحركة البروليتارية في زمنه إنما تتعين في التعريف الذاتي عبر المنظمة، النشاط، والنقد الذاتي المؤسس على الفهم الذاتي العلمي. لقد ترك لأطوار الحركة اللاحقة مهمة التخطيط لمجتمع المستقبل، فمهمتها التاريخية إنما تتعين في تشكيله.

أي.و.و.

*ضد الشيوعية؛ الماركسية، الفلسفة.

Isiah Berlin, *Karl Marx: His Life and Environment*, 4th edn. (Oxford, 1978).
Hal Draper, *Karl Marx's Theory of Revolution*, 2 vols. (New York, 1977-8).
David McLellan, *The Thought of Karl Marx*, 2nd edn. (London, 1980).
Richard Miller, *Analyzing Marx* (Princeton, NJ, 1984).
Paul Walton and Andrew Gamble, *From Alienation to Surplus Value*, 2nd edn. (Cambridge, 1972).
Allen Wood, *Karl Marx* (London, 1981).

*** الماركسية، الفلسفة.** تبدو فكرة وجود فلسفة ماركسية لأول وهلة فكرة مفارقية. لقد كان ماركس أصلا طالبا للفلسفة لكنه ما لبث أن تحدث عن تقويضها: مجيء المجتمع الاشتراكي سوف يجعل الفلسفة (مثل الدين) شيئا تعوزه الجدوى. على ذلك انتحل ماركس وأتباعه معظم أجزاء فلسفة أرسطو، *مادية *التنوير، والديالكتيك الهيجلي (على أقل تقدير). يتضح بالقدر نفسه أنه يقصد من حديثه عن تقويض الفلسفة أنه بقدر ما تصادر على مبادئ أو جواهر مثلى، فإنها تفقد وظيفتها بمجرد قيام الثورة الاجتماعية التي تجسد تلك الجواهر في واقع اجتماعي ـ اقتصادي. لكنه يكاد لا يتضح إطلاقا أن *ماديته التاريخية تعارض أو تتجاوز الفلسفة بهذا المعنى. لقد شهد القرن ونيف اللذان مرّا منذ رحيله بحثا خصبا قام به أتباعه بغية تأسيس فلسفة ماركسية على نحو خاص. على اعتبار أن الأنظمة السلطوية الشيوعية التي تأسست باسم ماركس لم تشجع المشروع الفلسفي، فإن من غير المرجح أن يؤثر زوالها على مستقبل الفلسفة الماركسية.

رغم أن ماركس نفسه قد حط فيما يبدو من قدر الفلسفة، توجب عقب رحيله وقبل قيام الثورة بوقت

طويل أن يتم التعامل مع «حواشي على أفلاطون» [الفلسفة كما يصفها وايتهد] كما أن العضوية المتنامية في الأحزاب الشيوعية تطلبت قيام «فلسفة» بمعنى نسق مترابط من المبادئ يطرح تفسيرا شموليا للكون. وفق المناخ الثقافي في نهاية القرن التاسع عشر، توجب أن تصاغ هذه الفلسفة في شكل علمي - بل وضعي. رغم أن أعمال ماركس المتأخرة تشي باتخاذه مثل هذه المواقف، فإنها حصلت على يد إنجلز على صيغتها المنظومية وبلغت أوجها في المادية الديالكتيكية التي روجت لها العقيدة الشيوعية.

يزعم إنجلز أن *الديالكتيك الماركسي هو «علم القوانين العامة في الحركة وتطور الطبيعة، في المجتمع البشري، والفكر». بكلمات أكثر تحديدا، أهم تلك القوانين هي قوانين التحول من الكم إلى الكيف، قانون تأويل التعارضات، وقانون سلب السلب. لقد اعتبرها إنجلز فعالة في الطبيعة المعطاة موضوعيا والمفارقة للعقل البشري. هكذا يكون عالم الطبيعة وعالم التاريخ البشري مجالين منفصلين للدراسة - في حين يكمن أحد جوانب الديالكتيك عند ماركس في تأثر البشر مع بيئاتهم، وهذه رؤية استمدها ماركس من هيجل. الراهن أن إنجلز يقر أنه يقتصر على تطبيق ديالكتيك هيجل، وبمعنى ما وجد هيجل في الطبيعة ديالكتيكا لكنه ظل عرضة لتوسط كلي يقوم به الوعي البشري. مفهوم المادة بوصفه نوعا من المادة الأولية (*matria prima*) غريب تماما عن ماركس.

يشكل نشر أعمال ماركس المبكرة، نحو عام 1930 نقطة تحول عند الكثير من المؤولين. لقد كشفت هذا الأعمال، خصوصا *Economic and Philosophical Manuscript*، عن ماركس مختلف جدا عن عالم الاقتصاد الجاف الذي يتحدث عنه كوستسكي وأشياع المادية الديالكتيكية في العقيدة السوفيتية. لقد بدا ماركس فيلسوفا، إنسيا لا يطرح فحسب تصورا مدمرا للاغتراب في المجتمع الرأسمالي بل يطرح مذهبا ثريا ومتنوعا في القدرات كل فرد الكامنة التي تنتظر قيام الشيوعية بتحقيقها. لقد أسهمت في الحماس لماركس المبكر الأعمال الرائدة التي أنجزها جورج لوكاش، الذي أعاد اكتشاف دين ماركس لهيجل ووضع مفاهيم من قبيل الاغتراب والتشيء في قطب رحى تأويله. جسد هذا الموروث في أكثر صوره منظومية عبر أعمال *مدرسة فرانكفورت، حيث رام منظرون «نقديون» من أمثال أدورنو، ماركوزا، هابرماس إعادة البعد الفلسفي إلى الماركسية. عبر احتفاظهم بثقة يحسدون عليها في قدرات العقلانية البشرية، طور أولئك المنظرون سلسلة من المفاهيم رامت تجاوز ماركس في تأويل التغيرات التي حدثت عقب رحيله. لقد تعينت هذه المفاهيم أساسا في إضافة بعد علم النفس الاجتماعي إلى أعمال ماركس، وتوكيد قضية أساسية مفادها أنه إذا أصبح المجتمع على نحو متزايد تحت هيمنة التكنوقراط، فإنه محتم على كل مقاربة امبيريقية صرفة للواقع الاجتماعي أن تنتهي بالدفاع عن تلك الهيمنة.

في مقابل العناصر الإنسية التي يستبان أنها هيجلية والحاضرة في ماركسية مدرسة فرانكفورت، حاولت المدرسة الماركسية التي طورها آلتوسير وأتباعه تطهير الماركسية من مثل هذه العناصر. باستثمار نفوذ علم اللغة البنيوي، علم النفس، والأنثروبولوجيا الراهنة، رام آلتوسير «تبيئة» ماركس بوصفه بنيويا سابقا لعصره. هكذا واصل التقسيم الستاليني لماركس ما قبل الماركسية وماركس العلمي المتأخر - ولكن وفق تراكيب مفهومية معقدة وغريبة عن الصيغ السالفة لهذه الرؤية. على وجه التقريب، تقر *البنيوية أن مفتاح فهم النظام الاجتماعي إنما يتعين في العلاقة البنيوية القائمة بين أجزائه - طريقة تعلق هذه الأجزاء بعضها ببعض عبر المبدأ المنظم في ذلك النظام. بحث آلتوسير عن عقلانية لازمانية تذكرنا بكونت (الذي لم يجد له ماركس وقتا) يتضمن اطراح التاريخ والفلسفة. حين يطبق هذا على ماركس، فإنه يتضمن تقطيع أعماله إلى بنى مفهومية يشكل عام 1845 موضع مفصلتها. أية قراءة لماركس بوصفه إنسيا، هيجليا، أو تاريخانيا، محتم رفضها (على اعتبار أن هذه الأفكار متضمنة بشكل واضح في أعماله المبكرة). ولأنه أصبح من المنافي للعقل على نحو متزايد (خصوصا بعد نشر (*Grundriss*) الزعم بخلو أعماله المتأخرة من أية عناصر إنسية أو هيجلية، كشف عن ماركس «حقيقي» يقوم بتطبيق منهج - لم يحدد بوضوح إطلاقا - تكاد تعارض كلية المفاهيم التي استخدمها بالفعل.

في زمن أحدث، كانت هناك محاولات لإعادة التفكير في جوانب من الماركسية عبر وسيط نظرية التخير العقلاني. عرف هذا النهج، الذي اتضح في أعمال كتاب من قبيل الستر ورهرم، بالماركسية التحليلية. المفهوم المركزي فيه هو *الفردانية المنهجية التي تركن إلى مفاهيم وتقنيات نظرية اللعب وعلم الاقتصاد المعاصر. بمقدور هذا النهج، خصوصا حين يصطحب *بالفلسفة التحليلية، أن يفضي إلى نقاش ذي درجة عالية من الإحكام. بيد أن الإطار المفهومي يتعارض مع الموروث الماركسي إلى حد أنه لم يعد من

المفاجئ أن تكون هذه المدرسة الماركسية التحليلية تشذيبية. يصدق الأمر نفسه على المحاولات الماركسية للتصالح مع ظهور الحركات الاشتراكية الجديدة، سيما تلك المستلهمة من منظور بيئي أو نسوي.

تتعين الحقيقة الأكثر لفتا بخصوص علاقة الماركسية بالفلسفة، في الغرب على الأقل، في كيف كان الماركسيون انتقائيين في موقفهم من الفلسفة. لقد حاولوا عادة الإفصاح عن أفكارهم عبر ما تصادف أن يكون الفلسفة الراهنة المهيمنة. شكل بعث الاهتمام بهيجل بين الحربين، صحبة تأثير فرويد، عاملا حاسما في صياغات مدرسة فرانكفورت؛ أفضت صرعة الوجودية التي سادت بعد الحرب إلى كل أنواع التنويعات اليسارية في الماركسية ذات الوجه الإنساني، التي لم تكن أعمال سارتر المتأخرة سوى مثل بيّن عليها؛ النفوذ اللاحق الذي حظيت به البنيوية في الستينيات والسبعنيات أدت إلى ماركسية آلتوسير وأتباعه الملغزة نظريا؛ في حين يستبان أن ماركسية التخير العقلاني في الآونة الأخيرة محاولة للتصالح مع بعض المفاهيم السائدة في عهد ريجان ـ تاتشر.

التوتر المحتم بين كل المقاربات السالفة إنما يكمن في حقيقة أن كل الفلسفات التي تثيرها تلك المقاربات نتاج مجتمعات برجوازية ـ ذات المجتمعات التي كرست الماركسية لتجاوزها. لم يحتد هذا التوتر إلا عبر جنوح الماركسيين الغربيين نحو أن يكونوا أكثر نظرية وفلسفية في ضوء فرص النشاط الماركسي العملي في النجاح التي طفقت تتضاءل. نزوح الماركسية إلى الجامعات عمل ضرورة على تمزيق وحدة النظرية والتطبيق التي تعد مركزية نسبة إلى منظور ماركس نفسه. عنده، كل فلسفة (مثل كل دين) مآلها أن تكون مثالية ومربكة. على اعتبار أنه يرى أن «الجدل حول واقعية ولاواقعية التفكير المعزول عن التطبيق مسألة مدرسية صرفة»، تاق ماركس إلى مجتمع يكون بمقدوره أن يقوض التقسيم بين العمل الذهني واليدوي ـ الذي رأى أنه علة الغموض الفلسفي. سوف يكون مثل هذا المجتمع مفهوما لأعضائه، لأن العلاقات الاجتماعية فيه سوف تكون شفافة، ولن تتطلب أية تأمل فلسفي.

هكذا تميز تاريخ الفكر الماركسي باتخاذ مواقف متضاربة بخصوص أهمية المشروع الفلسفي، ما حتم لامرئية الفلسفة الماركسية على نحو خاص. لقد كانت الماركسية انتقائية في استعاراتها من الفلسفة «البرجوازية»، ولقد كانت استعاراتها مفيدة بشكل كبير، سيما في مجال النظرية الاجتماعية. الراهن أن الماركسية هنا، وفي أية مواضع أخرى، قد أثبتت أنها في أفضل حالاتها في نقدها للفلسفة لا في تبشيرها ببديل أفضل.

د.مكل.

*الاشتراكية؛ الشيوعية؛ ضد ـ الشيوعية.

P. Anderson, *Considerations on Western Philosophy Marxism* (London, 1976).

R. Bhaskar, *A Realist Theory of Science Brighton,* (1978).

K. Korsch, *Marxism and Philosophy* (London, 1970).

J. Mepham and D.H. Ruben (eds.), *Issues in Marxist Philosophy* (Brighton, 1979).

New Left Review, *Western Marxism: A Critical Reader* (London, 1977).

*** ماركوس، روث (1921–).** اشتهرت بأنها رائدة مبكرة من رواد *منطق المقاميات، المنطق الذي يصورن مفاهيم الإمكان والضرورة الفلسفية. أسهمت ماركوس، واسمها الأصلي روث باركان، في تقصي الأنساق المنطقية المقامية ذات المكممات وتقويم المترتبات الفلسفية الناجمة عن مزج المقامية بالتكميم. ثمة صيغة شهيرة في منطق المقاميات المكمم تحمل اسمها، *صياغة باركان؛ وفق أحد أشكالها تقر أنه إذا اختص كل شيء ضرورة بخاصية ما، فإن كون كل شيء يختص بها حقيقة منطقية. أسهمت أيضا بشكل فاعل في مجالات أخرى في المنطق، خصوصا التأويل الاستعاضي للمكممات، وهو نهج لا يعيّن نطاق المكممات في أشياء عادية بل في رموز لغوية (في لغة صورية مفروضة) تقوم بإنتاج حالات عينية.

جي.ف.م.

R. Marcus, *Modalities: Philosophical Essays* (Oxford, 1993).

*** ماركوزا، هربرت (1898–1979).** واحد من أكثر ماركسي القرن غير السوفيت أصالة وإثارة. حصل على درجة الدكتوراه في الأدب عام 1922 لكنه ما لبث أن افتتن بالفلسفة الهيدجرية بتركيزها على كون المرء قد قذف به إلى عالم الأشياء الذي يعج بالآخرين. غير أن أعمال ماركس المبكرة أقنعته أنه محتم على أية نظرية أصيلة في الفردية أن تعتد بالبنى الاجتماعية ـ الاقتصادية السائدة. التحق *بمدرسة فرانكفورت عام 1933، وأسهم في تطوير النقد الديالكتيكي الذي تميزت به المدرسة: حيث يتم تحليل مفاهيم أساسية واقتفاؤها إلى أصولها المادية، ثم يعاد تشكيلها لتبيان وظائفها السياسية المتبدلة.

غير أن أعماله التي أعقبت الحرب العالمية الثانية هي التي تفصح عن مقترحاته وانتقاداته الاجتماعية التي

تميزه. يوفر علم النفس الفرويدي نظرية في الغرائز البشرية، التي تقمعها الرأسمالية، والتي يمكن أن تؤسس حال تحريرها حياة الحس والدعابة والسلام والجمال. يتطلب هذا التحرر تغييرا شاملا للمجتمع الراهن: سوف توظف التقانة في القضاء على الفقر وجلب الوفرة؛ سوف تكون هناك علاقة مختلفة مع الطبيعة يتحد فيها الفن مع الإنتاج؛ سوف تتغلب الأجناس والأجيال على القيود المصطنعة، وسوف يظهر نوع جديد من الأشخاص يحتازون على حساسية متقدمة.

تفاؤلية ماركوزا بخصوص إنجاز هذه التغييرات الفعلي تبلغ حدها الأدنى في *Dimensional Man* (1964)؛ غير أن تمرد الطلاب في الستينيات جدد آماله (في *Essays on Liberation* (1969) مثلا). أما في *Counterrevolution and Revolt* (1972) فيتخلى عن الدفاع عن العنف الثوري والمواجهة ويحض العمال على إحداث التغيير من داخل النظام. في *The Aesthetic Dimension* (1978) يجادل بأن البروز الحسي للجمال في العمل الفني يحفظ ذكرى السبيل المتحررة في العيش ويتخلص من ثم من النظام الراهن القمعي.

ماركسيته المعدلة تطرح في آن نقدا للمجتمع الرأسمالي المتقدم ومقترحات طوباوية تتعلق بعالم ما بعد رأسمالي.

سي.سي.

*الماركسية، الفلسفة.

Barry Katz, *Herbert Marcuse and the Art of Liberation: An Intellectual Biography* (London, 1982).

Douglas Kellner, *Herbert Marcuse and the Crisis Marxism* (Berkeley, 1984).

* **الماصدقية**. ماصدق الحد على وجه التقريب هو الشيء أو مجموعة الأشياء التي يشير إليها. ماصدق «سقراط» هو سقراط، وماصدق «البشرية» هو مجموعة الكائنات البشرية.

يعد علم الدلالة القياسي خاصة *حساب المحاميل ماصدقيا. إذا حصلنا على نطاق من الأفراد (ن)، يُحدَّد لكل ثابت مفرد عنصرا في (ن)، ولكل محمول عدد حدوده س مجموعة تشكل من عناصر ن التي تشكل ماصدقاته، ولكل جملة قيمة صدقية. ليس ثمة أي تصور آخر للحدود غير المنطقية. الخصائص تحدد عبر مجموعة الأشياء التي تتعين فيها الخاصية المعنية.

تلزم نتائج مثيرة للجدل نسبة للتطبيقات الرياضية غير المنطقية لمثل هذه الأنساق الماصدقية في المنطق. هب «كائن ثنائي القدمين لا ريش له» و«حيوان عاقل» تحتازان على الماصدق نفسه. على افتراض أن الفئات متماهية الماصدق متماهية (مبدأ الماصدقية)، يتوجب على ذينك المحمولين أن يكونا قابلين لاستبدال *سلفافا فيريتاتا [بطريقة لا تؤثر في قيم الصدق]؛ غير أن هناك سياقات، تسمى عادة بالسياقات غير المباشرة أو المعتمة، يخفق فيها الاستبدال.

تسمى اللغات التي تعاني من مثل هذا الإخفاق باللغات *المفهومية. اللغات المقامية توصف بأنها مفهومية، بيد أن هذا الوصف قد يكون مضللا. ثمة تأويلات للأنساق المقامية لا تختلف وفقها هذه الأنساق عن الأنساق القياسية إلا في كون المحاميل تحصل على ماصدقات في عوالم مختلفة. القضايا تظل تُرد إلى ماصدقات.

ر.ب.م.

*الإشارية، العتمة.

R. Barcan Marcus, 'Extensionality', *Mind* (1960).

W.V. Quine, *From a Logical Point of View* (Cambridge, Mass,. 1953).

* **ماكلنتاير، آلسدير (1929–)**. اشتهر بالأعمال التي نشرها منذ عام 1980، رغم أن له إنتاجا مهما قبل ذلك. أعماله معنية أساسا بالأخلاق، خصوصا التغيرات التاريخية التي تشكل الاعتقاد والممارسة الأخلاقيين، كما تشكل التنظير في الأخلاق. بدءا من كتابه المبكر *A Short History of Ethics* (London, 1966)، تجنب العمل اللغوي المغلق الضيق غالبا الذي ميز الفلسفة الأخلاقية الأكاديمية، مفضلا البحث في أهمية الأفكار الأخلاقية (والتغيرات التي تطرأ على المفردات الأخلاقية) قبالة مرجعية أوسع من التأثيرات التاريخية، الثقافية، الاجتماعية، الدينية وغيرها من التأثيرات التي تشكل المجتمع والفرد. لقد منح هذا أعماله مرجعية إشارية واسعة إلى حد ليس معتادا، وجعلها أقرب إلى القراء غير المحترفين المهتمين بفهم مأزقنا الأخلاقي.

ثمة فكرة مركزية في أعماله المتأخرة، كما أوضح ذلك في ثلاثة كتب رئيسية *After Virtue* (London, 1981)، *Whose Justice? Which Rationality?* (London, 1988)، و *Three Rival Versions of Moral Inquiry* (London, 1990, The Gifford Lectures, the University of Edinburgh, 1980)، مفادها أن ما اعتبره الكثير من فلاسفة الأخلاق المعاصرين حقائق خالدة حول حقيقة الخطاب الأخلاقي أو أسس الحكم الأخلاقي ليست كذلك. تمثيل الفرد على اعتبار أنه مختار مهيمن يحدد حسب مشيئته القيم التي يعيش

الخارجة عنا بذاتها» إذ «لا يرجح أن تغادر النفس الجسد لتتنزه في السماوات لتلحظ الشمس والنجوم»؛ حين ندرك الشمس، فإن ما نراه «ليس الشمس بل شيء يرتبط بشكل حميم بأنفسنا، أسميه «فكرة» ». خلال تطويره مذهبه في مواضيع الإدراك المباشرة، يطرح نظرية مميزة في *الأفكار، يوجزها في شعاره «إننا نرى كل الأشياء في الله». أدان لوك نظرية مالبرانش بوصفها «رأيا لن يروج ومن المرجح أن يقضي على نفسه»، لكنها على الأقل توضح بعض الغموض في استخدام ديكارت العام لكلمة «فكرة». يحرص مالبرانش على تميز الظواهر الذهنية التي يسميها «عواطف» (المشاعر والإحساسات) التي هي ذاتية صرفة وتخلو من القصدية (أي لا تشتمل على محتوى تمثيلي) عما يسميه بالأفكار بالمعنى الدقيق، التي هي أشياء مجردة خاصة بالإدراك المعرفي وجودها «في الله» يمكن أن يعد طريقة بيانية لتبليغ استقلاليتها عن صيغة الوعي الذاتية. تختص النظرية الناتجة بكونها تميز بدقة بين مجال علم النفس ومجال المنطق.

ثمة موضوع مهم آخر يتعلق *بالديكارتية، هو شفافية العقل المزعومة ـ افتراض العقل وعيا باطنيا تاما بطبيعته بوصفه «شيئا مفكرا». لقد خلص ديكارت إلى هذه النتيجة عبر نقلة مشكوك في أمرها يقوم فيها بإدراج عدد كبير من العمليات المختلفة (الفهم، الإرادة، التخيل، الإحساس) تحت بند واحد هو «الفكر». يجادل مالبرانش على نحو مقنع بأن مختلف تعديلات الوعي الممكنة غير قابلة لأن تشتق بشكل مميز وواضح من الجوهر المعروف (بالطريقة التي تشتق بها تعديلات المادة من طبيعة الامتداد)؛ فضلا عن ذلك، لا يتأتى للاستبطان سوى الكشف عن وجود نشاط يقوم به الوعي، لا الطبيعة الجوهرية للتفكير نفسه: «نسبة إلى نفس، لست سوى عتمة، وجوهري يبدو شيئا خلف نطاق فهمي» (*Christian Metaphysical Meditations*, 1963).

جي.كوت.

S. Brown (ed.), *Nicolas Malbranche: His Philosophical aCritics and Successors* (Maastricht, 1991).

N. Jolley, *The Light of the Soul* (Oxford, 1991).

C. McCracken, *Malbranch and British Philosophy* (Oxford, 1983).

* **مالكوم، نورمان ادراين (1911–90).** أحد تلاميذ فتجنشتين المميزين والمبلّغ الأساسي لأفكاره إلى الولايات المتحدة الأمريكية، حيث درّس مالكوم لعدة سنوات في كورنل. ركزت أعماله على الابستمولوجيا وفلسفة العقل، وهي لا تتميز فحسب بقوة حججها، بل أيضا بوضوح أسلوبها وبساطته. كتابه *Memory and Mind* هو الأفضل في هذا الموضوع، حيث وجه نقدا عنيفا للامبيريقية الحديثة والنظريات التمثلية العصابية الحديثة في الذاكرة. في *Consciousness and Causality* طور أفكار فتجنشتين في هذا الخصوص، مقوضا نظريات استبطانية وتأملية في الوعي. وُصف عمله *Ludwig Wittgenstein: A Memoir* بحق بأنه «عمل كلاسيكي في أدبيات البيبلوجرافيا»، كما أن آخر كتبه *Nothing is Hidden* دراسة قيمة لانتقادات فتجنشتين المتأخر الفلسفية لأعماله المبكرة.

ب.م.س.هـ.

*الفتجنشتانيون.

G.H. von Wright, 'Norman Malcom', *Philosophical Investigations* (1992).

* **مالين جينيه** " .(malin genie)الشيطان الماكر» الذي افترضه ديكارت في سياق بحثه عن الحقيقة المحصنة كلية من الشك. لقد وجد أنه حتى حقائق الرياضيات ليست محصنة على هذا النحو، فقد تكون هناك روح شريرة تجعله يوافق على قضايا رياضية باطلة حقيقة.

أي.برو.

*دماغ في راقود؛ الارتيابية.

R. Descartes, *Meditations on First Philosophy*, Meditation 1.

* **مانترا** (mantra). حرفيا تعني كلمات بمقدورها أن تنقذنا إذا قمنا بتأملها. ثمة قسم فرعي من الجزء الشعائري من النصوص المقدسة المتواترة شفاهة يدعى فيدا يسمى هو الآخر «مانترا» لأنه يتكون من كلمات مقدسة موحى بها، عادة ما توجه إلى آلهة الطبيعة، وتغنّى أثناء تقديم القرابين. في وقت لاحق، أصبحت الكلمة تشير إلى أي مقطع صوفي أو سلسلة مقاطع صوفية يتوجب تكرارها بصوت عال أو همسا أو ذهنيا، غالبا أثناء عد خرزات سبحة. «اوم» مثال على تلك المقاطع، وهو غالبا ما يشير إلى كلمة الله التي أصبحت العالم. تم تطوير نظريات ميتافيزيقية ودلالية مفصلة لدعم المماهاة المزعومة بين الاسم والمسمى التي تلازمت مع عبادة الصوت.

أي.سي.

*فانداتا؛ الهندية، الفلسفة.

'Mntra', in Nircea Eliade (ed.), *Encyclopedia of Religion*, 1x (London, 1987).

* **مانهايم، كارل (1893–1947).** فيلسوف

مجري(ألماني - بريطاني)، مؤسس المعرفة السوسيولوجية. كان أصلا عضوا في حلقة الأحد في بودبست، التي كان يقودها جورج لوكاش، والتي عارضت *الكانتية، *الوضعية، والرأسمالية الليبرالية الفردانية، وكان يحن إلى العصور الوسطى، ويتبنى رؤى أفلاطونية بشكل قوي في الحياة الروحية والفن. بعد أن هاجر إلى ألمانيا عام 1919 حاول الشروع في تشكيل علم اجتماع نظري يمكن أن يحل بدلا من الفلسفة السياسية. الفكر الاجتماعي يعبر عوضا عن أن يفسر الحياة الإنسانية. ضمنيا، من شأن هذا أن ينزل الفلسفة السياسية إلى مرتبة الإسقاط نصف الواعي للطموحات الاجتماعية. تتعين مهمة النظرية إذن في فهم ما يراه الناس بخصوص المجتمع عوضا عن طرح فروض حول هذا الأمر. غير أن هذا لم يمنع مانهايم من التعبير عن تفضيلاته السياسية الخاصة في صالح ديمقراطية *elatiste*)دولانية - رفاهانية) يقودها مخططون عقلانيون وعلماء.

ج.م.ت.

أعماله الرئيسة هي:

Ideology and Utopia (London, 1929).

Man and Society in an Age of Reconstruction (London, 1940).

* **المانوية.** دين غنوصي حقق رواجا في العهد القديم، أسسه وقام بنشره ماني الفارسي (216–77)، وهو يقر وجود ثنائية حاسمة بين الخير والشر مؤسسة ميتافيزيقيا في قوتين كونتين مستقلتين ومتشاركتين في الأولية، هما النور والظلام. العالم مزيج من الخير والشر حيث تمثل الأرواح النور في حين تمثل المادة الظلام. الأخلاق المانوية غاية في التزهد. قبل تحول أوغسطين إلى المسيحية، كان مشايعا للمانوية.

ب.كيو.ل.

*الغنوصية.

H. Jonas, *The Gnostic Religion* (Boston, 1958).

* **تماهي اللامتمايزات.** لمبدأ *تماهي اللامتمايزات صيغ مختلفة، تتراوح من صيغة تصدق بشكل تلقائي إلى صيغة مهمة ميتافيزيقيا استخدمها ليبنتز. التالي صيغة صادقة بشكل تلقائي: نسبة إلى أي فردين س وص، إذا كان س ، نسبة إلى كل خاصية خ، يحتاز على خ إذا وفقط إذا احتاز عليها ص، فإن س يتماهى مع ص. هب خ خاصية التماهي مع ص. لا ريب أن ص يختص بها. ولكن إذا كان س يختص بكل خاصية يختص بها ص، فسوف يختص بها س أيضا. أما صيغة ليبنتز فتقر: بالنسبة إلى أي فردين س وص، إذا كان بالنسبة لكل خاصية جوهرية ليست علائقية خ، يختص س بـ خ إذا وفقط إذا اختص بها ص، فإن س يتماهى مع ص. وفق هذه الصياغة، إذا كان س وص فردين متمايزين، ليس بالمقدور أن يختلفا فحسب بخصوص الخصائص العارضة العلائقية، بل يتوجب أن يختلفا بخصوص بعض الخصائص الجوهرية غير العلائقية.

بيّن أن المحتوى الدقيق لصياغة ليبنتز في تماهي اللامتمايزات يرتهن بكيفية فهمنا لمفهوم الخاصية الجوهرية اللاعلائقية. بعد ليبنتز، شكل بعض الفلاسفة صيغا لتماهي اللامتمايزات أضعف من هذه الصيغة القوية وأقوى من الصيغة التي بدأنا بها. آخرون زعموا أن لديهم أمثلة مخالفة لمختلف الصيغ متوسطة القوة، كثير منها تجد أصولها في أمثلة كانت على «*النظائر غير المطابقة». اعتبر زوجي قفازين متناظرين تماما، وهب أن الكون بأسره يتكون من القفاز الأيسر في مواجهة القفاز الأيمن. ثمة قفازان متمايزان. ولكن ما الفرق بينهما؟ اعتبار مثل هذه الأمثلة المخالفة أفضى إلى رؤى تتعلق بمفهوم الخاصية الجوهرية اللاعلائقية، فضلا عن طبيعة المكان.

ر.سي.سلي.

*الهوية، معيار.

I. Kant, *Prolegomena to Any Future Metaphysics*, tr. Peter G. Lucas (Manchester, 1953), sec. 13.

G.W. Leibniz, 'On the Principle of Indiscernibles', in *Leibniz: Philosophical Writings*, ed. and tr. G.H.R. Partinson and M. Morris (London, 1973).

* **الماورائية، اللغة.** اللغة التي يتم عبرها إقرار خصائص اللغة موضع الدراسة، اللغة الشيئية. قد تتماهى اللغة الماورائية مع اللغة الشيئية، كما يحدث حين نعبر عن خصائص الإنجليزية النحوية بالإنجليزية، لكنها غالبا ما تتميز عنها. وفق نظرية مؤثرة يقول بها تارسكي، بعض الخصائص السيمانتية التي تختص بها اللغة ل لا يمكن التعبير عنها إلا في لغة ماورائية منفصلة، لا عبر ل نفسها.

أي.جب.

A. Tarski, 'The Semantic Conception of Truth', *Philosophy and Phenomenological Research* (1944).

* **ماينونج (1853–192).** واحد من أكثر الفلاسفة الذين تعرضوا لسوء الفهم والشتم في الأزمنة المعاصرة. وفق رؤية سائدة، كان ميتافيزيقيا مبذرا سعد بتكثير الكينونات بشكل مستمر دون ما حاجة إليها. يصفه جلبرت رايل مثلا بأنه «مكثر الكينونات الأعلى في تاريخ الفلسفة». يزعم أن خطأه المميت إنما تعين في الخلط بين دلالات الألفاظ والأشياء. وفق هذا المنظور

المشوه، تكمن أهميته أساسا في كونه أجبر رسل، فتجنشتين، رايل، والفلاسفة الإنجليز المتأخرين على ملاحظة أن *الدلالات ليست أشياء. بيد أن هذا الفهم لأهمية ماينونج الفلسفية مخطئ تماما.

جاء إلى جامعة فينا في خريف عام 1870 وتخرج في صيف عام 1874 بعد أن تخصص في علم التاريخ. في خريف هذا العام، التحق بكلية القانون في الجامعة نفسها، وما لبث أن اقتنع بترشيد من فرانز برنتانو بدراسة الفلسفة. في سيرته الذاتية، يقر أنه ربما قام بحماية غيورة لاستقلاليته عن شخصية برنتانو الآسرة، وأنه ربما سبّب بعض سوء الفهم بينه وبين أستاذه. «ولكن ما ليس بالمقدور حسمه في الحياة»، فيما يخلص ماينونج، «تتم تسويته في الموت؛ وأمام عين ذاكرتي الداخلية يمثل أمامي ثانية كنزا لن أفقده، أستاذي الذي أعجبت به، شخصية ذات جمال روحي، يستحم في سطوع شمس شبابه وشبابي الذهبي». من عام 1878 حتى عام 1882، عمل أستاذا (يتقاضى مرتبه من الطلاب) في جامعة فينا، ثم عين أستاذا مؤقتا للفلسفة ثم أستاذا عاديا في جامعة جراز. عاش وعمل بقية حياته في هذه المدينة. القصة التالية تشي فيما أعتقد بأسلوب حياته. حين كان يُلح عليه في قضاء إجازة، يقبل في نهاية الأمر مرغما. يحمل حقيبة سفره وينتقل من منزله في جراز إلى فندق يبعد بضعة شوارع عنه، حيث يمكث لمدة أسبوعين، لا ريب أنه يمضيهما في دراسة الفلسفة، قبل أن يقفل راجعا إلى بيته!

فهم فلسفته يتطلب رؤية كيف تطورت خطوة خطوة عبر سنين طويلة من بداية مثالية (بركلية) غاية في التقشف إلى أن أضحت نسقا فلسفيا واقعيا باذخا. في منشوراته المبكرة، *Hume Studien I* (1877) و II (1882)، عني بمشكلتين فلسفيتين تقليديتين تماما، إشكالية *الكليات وإشكالية *العلاقات. في *Hume Studien I* تبنى أنطولوجيا بركلي. هكذا اعتبر الموضوع المفهومي العادي، من قبيل تفاحة بركلي، مركبا من حالات الخواص: حالة لون بعينها، مرتبطة بحالة شكل بعينها، مرتبطة بحالة مذاق بعينها، وهكذا. حالات *الخواص هذه (*الخواص المفردة؛ *الأفراد المجردة) ترتبط بدورها بمكان ولحظة. يتم تفريد المركب وفق مذهب ماينونج عبر هذه الأماكن واللحظات. حالات الخواص نفسها فردية وكلية: إذا اعتبرت، عبر فعل التجريد، بشكل منعزل عن الأماكن واللحظات، فهي كلية؛ وإذا اعتبرت مرتبطة بأماكن ولحظات، فإنها فردية. هذا هو حل ماينونج المبكر لإشكالية الاسمية - الواقعية.

وأخيرا، تتم مماهاة كل مركبات حالات الخواص هذه بطريقة بركلية مع تمثيلات مركبة، أي مع كينونات ذهنية.

تستدعي هذه الرؤية فحصا أدق للعلاقات المتطلبة من قبل أنطولوجيا المركبات. هذا هو موضوع *Hume Studien II*، حيث يناقش العلاقات الثلاث المتضمنة في المركبات. أولا، هناك علاقة المساواة بين الحالات التي تضمن إمكان تجميع حالات الخواص بالطريقة المطلوبة. بينما يتكلم نصير النسبانية عن كون شيئين يشتركان في الخاصية نفسها، يتحدث ماينونج عن حالات خواص مختلفة عدديا لكنها متساوية. ثانيا، هناك علاقة الربط التي توحد بين مختلف الحالات في المركب. وأخيرا، هناك علاقة الكل - الجزء بين الحالات والمركب الذي تنتمي إليه. في مخطط ماينونج للأشياء، تناظر هذه العلاقة الإسناد. يكمن إنجاز *Hume Studien II* العظيم في إقرار ماينونج بوجود علاقات مستقلة عن العقل. هكذا يقطع، على شاكلة فريجه ورسل، مع موروث فلسفي طويل يعتبر العلاقات مجرد مخلوقات أفعال المقارنة الذهنية.

ولكن حتى في *Hume Studien II*، نجد خلطا مثاليا سائدا بين التمثيلات (*الأفكار) وأشيائها. غير أن هذا الخلط لا يبقى طويلا. إنه يلحظ، كما يلحظ طالب آخر من طلاب برنتانو، هو ادمنوند هوسرل، أنه يتوجب التمييز بين *محتوى الفعل الذهني، من جهة، ومقصد أو موضع الفعل، من جهة أخرى. وكما أفضى هذا التمييز بهوسرل إلى اكتشاف *الفينومينولوجيا، فإنه يفتح في النهاية لماينونج مجالا جديدا للبحث الفلسفي، ما يسميه بنظرية الموضوعات.

في عام 1894، صدر كتاب صغير ألفه كاسيمير توارفسكي، وهو تلميذ آخر لبرنتانو، أثر كثيرا في مسار الفلسفة: *On the Content and Object* (The Hague, 1977. يجادل توارفسكي في هذا الكتاب بأن موضوع الفعل الذهني ليس «ملازما» للفعل، بمعنى أنه ليس جزءا منه. لذا فإنه يميز بين الفعل الذهني الفردي، ومحتواه، وموضوعه. الأهم من ذلك أنه يجادل بوجوب التمييز بدقة بين السؤال ما إذا كان الفعل يحتاز على موضوع والسؤال ما إذا كان الموضوع موجود. أيضا ارتأى أنه بالرغم من أن لكل فعل ذهني موضوعا أو قصدا، فإن كثيرا من هذه المواضيع لا وجود لها إطلاقا. تبنى ماينونج تمييز توارفسكي وزعمه بوجود مواضيع كثيرة (لأفعال) لا وجود لها. هكذا قطع مع السجن المثالي: التمثيل، بوصفه فعلا ذهنيا يحتاز على

محتوى، أصبح الآن قابلا لأن يعزل عن الموضوع الذي قصده.

في الوقت نفسه تقريبا، عام 1899، لاحظ ماينونج أيضا أن مذهبه *الأنطولوجي المستتر أكثر خصبا من المذهب الصريح الذي لا يضم سوى حالات جمعت بأماكن ولحظات. إنه يشتمل أيضا على مركبات من حالات الخواص (أو الخواص) والعلاقات. هكذا فتح عينيه على التزاماته الأنطولوجية والتزامات فلاسفة آخرين. مذاك أصبحت أبحاثه الفلسفية أبحاثا أنطولوجية أساسا.

أشهر كتبه يسمى *On Assumptions (Uber Annahmen)*. ظهرت طبعته الأولى عام 1902، في حين ظهرت الثانية الأكثر أهمية عام 1910. لم يكن الموضوع المشار إليه في عنوانه يضمن بالكاد شهرته، ولم يكن اكتشاف نوع آخر من الأفعال الذهنية أكثر الأشياء إثارة في الفلسفة. لكن العنوان مضلل. ما اكتشفه حقيقة، وقام أخير بالاحتفاء به في الطبعة الثانية، هو *مقولة الأوضاع، التي أسماها Objektives. باكتشافه مقولة الأوضاع بوصفها مقاصد الأحكام والافتراضات، قطع ماينونج، كما فعل هوسرل، مع فلسفة برنتانو، التي تقر أنه لا شيء يوجد سوى الأفراد.

بيد أن شهرته، لسوء الحظ، لا تركن إلى اكتشافه الأنطولوجي المؤثر هذا - اعتبر حكم فتجنشتين المتأخر بأن العالم ليس مجموعة الحقائق لا الأشياء - بل إلى رؤيته بخصوص المواضيع القصدية وخواصها.

ككثير من الفلاسفة المتأخرين، ميز ماينونج بين نمطين من *الكينونة. دعونا نسمهما الوجود والتقوم. الأشياء التي تجد موضعا في المكان و/أو الزمان يقال إنها موجودة. الأشياء التي لا تكون في مكان ولا زمان تتقوم. مثال ذلك، الأشياء الفردية توجد، أما علاقة المساواة القائمة بين حالات الخواص فتتقوم. بيّن أن ثمة مواضيع قصدية لا توجد ولا تتقوم، من قبيل الجبل الذهبي الذي قد يفكر فيه شخص ما. هذا يثير السؤال المهم ما إذا كان هذا الموضوع القصدي يحتاز على نوع آخر من الوجود. أهم برهان يتحدث عن هذا النوع الثالث إنما يبدأ من حقيقة تقوّم حقيقة (موضوعية) مفادها أن الجبل الذهبي لا يوجد، وفق مذهب ماينونج. إذا افترض شخص أنه لا سبيل لأن يكون الشيء مكونا لحقيقة ما لم يحتز على نوع من الوجود، سوف يلزم مباشرة وجوب احتياز الجبل الذهبي على نوع من الوجود. خلافا لذلك، يبدو أنه يتوجب على المرء افتراض إمكان أن يكون الشيء مكونا لحقيقة رغم عدم احتيازه على أية كينونة. يناقش ماينونج هذه المسألة بشكل مكثف ويخلص إلى وجوب رفض المبدأ. بالطبع يمكن تنكب المأزق الظاهر عبر طريقة رسل، أي بتبيان أن الجبل الذهبي ليس مكونا في حقيقة أن الجبل الذهبي لا يوجد. لكن ماينونج لا يختار هذا البديل. غير أنه، خلافا لسوء فهم سائد، لا يقر احتياز الجبل الذهبي على نوع من الكينونة.

على ذلك، فإنه يقر فعلا رؤية مشكوك في أمرها كثيرا، مفادها أن الجبل الذهبي، رغم أنه لا يحتاز على كينونة، ذهبي وجبل. باختصار، فإنه يقر احتياز أشياء لا كينونة لها على خواص عادية بعينها. أعتقد أن هذه الرؤية هي التي تميز أكثر من غيرها ميتافيزيقا ماينونج، وهي التي جعلته يزعم أن ثمة مجالا للبحث بأكمله أغفله الفلاسفة، ما يسمى بنظرية المواضيع. الجبل الذهبي مثلا موضوع قصدي للعقل. إذا لم تكن له خواص، وهذا أمر نجنح إلى افتراضه، فإنه يستحيل أن تكون هناك نظرية فيه، ولن تكون هناك حقائق نتوقع الدراية بها. إننا لا نستطيع الدراية بمثل هذه المواضيع القصدية إلا إذا افترضنا، كما فعل ماينونج، أنها تحتاز على خواص.

في مراجعة لأحد أعمال ماينونج /(*Mind*, 1905) يثير رسل اعتراضين ضد زعمه بأن المواضيع غير الموجودة تتقاسم خواصا مشتركة. أولا، لو كانت الموضوعات المستحيلة، مثال المربع الدائري، تحتاز فعلا على الخواص التي يعزوها ماينونج إليها، فإن مثل هذه المواضيع سوف تخرق قانون التناقض. في رده، يسلم ماينونج بهذا، لكنه يشير إلى أنه ليس ثمة من حاول إطلاقا تطبيق هذا القانون على أي شيء سوى الحقيقي والممكن (*Uber die Stellung der Genenstandstheorie im System der Wissenschaften*, Leipzig, 1907). بكلمات أخرى، من البين أنه محتم على الأشياء المتناقضة أن تخترق قانون التناقض وإلا ما كانت هي ما هي عليه. ربما اعتقد رسل أن لهذا الاعتراض بعض القيمة، لأنه كان يرى آنذاك أن المنطق لا يسري فحسب على ما هو موجود، بل يشمل كل شيء.

اعتراض رسل الثاني في الصميم، وماينونج يكرس عدة فقرات للرد عليه. إذا كان المربع الدائري مربعا ودائريا حقيقة، فإنه محتم على المربع الدائري الموجود، عند رسل، أن يوجد. لكن هذا مناف للعقل، فالمربع الدائري لا وجود له. حاول ماينونج تجنب هذا الاعتراض بالتمييز بين الوجود العادي و«التحديد

الوجودي» لوجود . يسلك الأخير مثل الخاصية العادية، فكما أن الجبل الذهبي جبل، فإن الجبل الذهبي الموجود يحتاز على تحديد وجود لكونه موجودا. يلزم عن هذا أن الجبل الذهبي الموجود موجود (is existing)، لكنه لا يوجد .(does not exist) في رسالة بعث بها إلى ماينونج، يرد رسل بأنه لا يعرف كيف للمرء أن يميز بين «is existing' و «to be existing'.

قد يقال إنه بمقدور ماينونج تجنب اعتراض رسل دون الركون إلى هذا التمييز المشكوك في أمره، وذلك بالزعم بأن الوجود ليس خاصة شبيهة بكون الشيء مصنوعا من الذهب أو جبلا. في حين يصدق القول إن الجبل الذهبي ذهبي، والمربع الدائري مربع، فإنه يبطل القول بأن الجبل الذهبي الموجود يوجد، فالوجود ليس خاصية. بطريقة ما، يتخذ ماينونج هذه الخطوة، فهو يقر أنه بينما الجبل الذهبي ذهبي، فإن الجبل الذهبي الموجود لا يوجد. لكنه يضيف عقب ذلك ما يسمى بالتحديد الوجودي للوجود، وهذه إضافة يبدو أنها تعتم المسألة. لماذا يعتقد ماينونج أن ثمة خاصية تناظر الوجود بطريقة ما دون أن تكون وجودا؟ ثمة إجابة تلزم عن قبوله ما يسمى مبدأ الحرية غير المقيدة في الافتراض، الذي يقر أنه بمقدور المرء أن يفكر ليس فقط في مربع دائري، بل حتى في مربع دائري موجود. بيّن أن التفكير في مربع دائري موجود يختلف عن التفكير في مربع دائري. لذا يتوجب على الموضوعين الماثلين أمام العقل أن يكونا مختلفين في هاتين الحالتين. لقد اضطر لطرح التحديد الوجودي كي يميز بين الموضوع القصدي الواحد عن الآخر.

في ضوء هذه الصعوبات، وفي ضوء غيرها، لماذا يصر ماينونج على أن الجبل الذهبي مصنوع من الذهب وأن المربع الدائري مربع ودائري؟ لا ريب أن هذه الرؤية غير معقولة، وهذا أقل ما يمكن قوله عنها. أعتقد أنه ربما ضلله مفهومه في الموضوع الفرد بوصفه مركبا من حالات الخواص (أو الخواص). جلي أنه محتم على الموضوع المركب الذي هو الجبل الذهبي أن يتكون، فضلا عن أشياء أخر، من خاصية كونه ذهبيا. إذا اعتبرنا الاشتمال ضمن مركب إسنادا، يلزم مباشرة أنه محتم على المركب الذي هو الجبل الذهبي أن يكون ذهبيا، كونه يشتمل على خاصية كونه ذهبا. هكذا يخلص المرء إلى الرؤية التي تقر أنه محتم على كل مركب، بصرف النظر عن منزلته الأنطولوجية، أن يحتاز الخواص التي يتكون منها.

ر.ج.

جمعت أعمال ماينونج في *Gesamtausgabe* الذي يتألف من سبع مجلدات .(Graz, 1968-78) بعض منها ترجم إلى الإنجليزية، مثال «Uber Gegensandsthrorie' الذي ترجمه:

I. Levi, 'The Theory of Objects' in R.M. Chisholm (ed.), *Realism and the Background of Phenomenology* (New York, 1960).

Uber Annahmen (j في طبعته الثانية، الذي ترجمه:

J. Heanus, *On Assumptions* (Berkeley, Calif., 1983).

الكتب التالية تتعلق بفلسفة ماينونج:

J.N. Findlay, *Meining's Theory of Objects and Values* (Oxford, 1963).

R. Grossman, *Meinong* (London, 1974).

Richard Routley, *Exploring Meinong's Jungle and Beyond* (Canberra, 1980).

* **المتعة.** ناقش الفلاسفة طبيعة المتعة إما لاهتمامهم *بمذهب اللذة، أو *فلسفة العقل. الأول هو موضع الاهتمام الأساسي حتى منتصف القرن العشرين.

اليونان القديمة. ثمة رؤية رائجة تعتبر المتعة إشباعا لعوز طبيعي؛ مثال إرواء الظمأ. عدلت هذه الرؤية بإضافة وجوب أن يكون الإشباع ملاحظا. آنذاك لوحظ أن بعض المتع لا تتضمن إشباعا، مثل متعة التوقع، أو الاستمتاع بممارسة القدرات. ارتأى أرسطو أن المتعة هي التحقيق الكامل لقدرات الكائن الحسي الطبيعية، حين يعمل على مواضيعه المناسبة. غير أن هذا تصور في المتعة «الحقيقية»، والمتع الأخرى مقاربات من قبل كائنات ليس في ظروف مثالية. في حالة البشر، يرى أرسطو أن من يستمتع بشيء يعي تلك الحقيقة. من شأن هذا أن يجعل من الطبيعي افتراض أن من سيختبر متعة يعتقد أنه يحققها في ظروف مواتية - وهذا صحيح في حالة من يحققها وباطل في حالة غيره. اعتقد الرواقيون، معتبرين المتع المألوفة نموذجا، أن المتعة هي مثل هذا الاعتقاد، وباعتباره باطلا.

بعد ذلك. هيأت هذه الرؤى المشهد للنقاشات التي حدثت حتى عهد ديكارت. جعلت براهين ديكارت الارتيابية الامبيريقيين خصوصا يركزون على معطيات الدماغ الداخلية بوصفها ما نعرفه حقيقة. ولأنه يبدو أن الناس يعرفون ما يتمتعون به، بدا من الطبيعي اعتبار المتعة إحدى هبات العقل الداخلية. بدا هذا نسبة لمتحدثي الإنجليزية الأكثر طبيعية لأنه يعني تصنيف المتع على أنها مشاعر. أصبحت المتعة الآن خبرة شعور من مصدر أو آخر. لذا إما أن كل هذه المشاعر تستشعر

على نحو متشابه، أو أنها تتشارك في مسحة لذية ما، أو أنها تختص بكونها مرغوبة لذاتها، أو مفضلة.

الحديث المبكر. في المرحلة المبكرة لم يكن هناك تمييز دقيق بين الاهتمام بمفهوم المتعة وما هية ما يحدث عندما تحدث المتعة. على ذلك، يبدو أن الأخيرة قد هيمنت. بحلول عهد هيوم أصبحت الأمور أكثر غموضا. في القرن العشرين، انتقل الاهتمام إلى فلسفة العقل، حيث نوقشت مسألة ما ذا إذا كان صفات المتعة صفات حقائق علنية يمكن إدراكها والتعبير عنها بلغة مشتركة. على اعتبار أن الصفات معطاة بلغة علنية مشتركة، عني الفلاسفة بمعاني مختلف تعبيرات المتعة، بافتراض أن معيار تطبيقها سوف تكون في متناول الجميع. على نحو متنوع اعتبر عزو المتعة عزو طريقة في الانغماس في اللذات أو علاقة انغماس في رغبة أو تفضيل المعني.

تعقد النقاش بسبب التميز بين الاستمتاع والمتعة. ثمة إشكاليات ميثودولوجية: كيف نحدد أن التعبير يشير إلى المفهوم نفسه؟ أوأن الاستخدامات المختلفة للتعبير نفسه أمثلة أصيلة للمفهوم؟

لم يحظ أي من تلك الأسئلة بإجابة مجمع عليها. أحدثت أجوبة مختلفة حول طبيعة المتعة تعديلا في مذهب اللذة؛ اختيارات مختلفة لتعبيرات المتعة تطرح حججا على أشكال مختلفة من هذا المذهب. غير أن النجاح لم يحالف أيا منها.

جي.سي.ب.ج.

*الألم؛ لعبة دفع الدبابيس والشعر؛ السعادة؛ الرفاهة.

J.C.B. *Gosling, Pleasure and Desire* (Oxford, 1969).
——, and C.C.W. Taylor, *The Greek on Pleasure* (Oxford, 1982).
Gilbert Ryle, *The Concept of Mind* (London, 1949).

* **المثل الأفلاطونية**. تستخدم كلمة «المثال» لترجمة الكلمة اليونانية التي تقابل لفظة idea، التي تترجم أحيانا بكلمة «فكرة». من وجهة نظر اشتقاقية، تعني الكلمة اليونانية مظهر الشيء، غير أنها تبسط عادة بحيث تعني نوع أو الشيء نمطه. (قارن الكلمة اللاتينية *species*). ما يسمى بنظرية أفلاطون في المثل (أو الأفكار) نظرية تتعلق بالأنواع، أو الأنماط، ومفادها أن النوع يوجد وجود مستقلا عن وجود أشياء من ذلك النوع. يبدو أن أفلاطون قد خلص بداية إلى تلك النظرية عبر اعتبار أنواع من قبيل نوع الشخص الفاضل، ثم بسطها بحيث تسري على أنواع أخرى كثيرة.

د.ب.

*أرسطو، الكهف، قياس نظير؛ الميتافيزيقا، تاريخ؛ الظواهر والبومينا، أفلاطون؛ الأفلاطونية؛ الثالث، برهان الرجل؛ الترانسدالتية.

تقريبا كل كتاب عن أفلاطون يقول شيئا عن نظريته في الصور. ثمة معالجة كلاسيكية في:

W.D. Ross, Plato's Theory of Ideas (Oxford, 1951).

* **التماثلية، العلاقة**. *العلاقة الثنائية تكون تماثلية عندما تقوم في الاتجاهين، أي إذا قامت بين س وص فإنها تقوم بين ص و س. (رمزيا ((x(y (Rxy Ryx)؛ مثال ذلك، العيش مع. العلاقة تكون لاتماثلية إذا كان قيامها بين س وص يستلزم عدم قيامها بين ص وس، مثال نصف كذا. العلاقة غير التماثلية قد تعني «ليست تماثلية» أو «ليست تماثلية ليست لاتماثلية».

سي.أي.ك.

W. Hodges, *Logic* (Harmondsworth, 1977).

* **المثالية الفلسفية**. ليست المثالية الفلسفية مثل المثالية حين تعتبر موقفا يلحظ في الحياة؛ إنها ليست السعي وراء مثال؛ بل هي نظرية ميتافيزيقية في طبيعة الواقع، ولذا فإنها تفترض تمييزا بين *المظاهر والواقع، مشتقا بطريقة مخالفة للفهم المشترك. إنها تقر بوجه عام أن ما هو واقعي يقتصر أو على الأقل يرتبط بمحتويات عقولنا. أحيانا يقال إن نظرية أفلاطون في المثل نوع من المثالية لأن صوره تسمى أيضا أفكارا. لكن تلك الأفكار ليست مجرد محتويات في العقل؛ الراهن أن أفلاطون ينكر صراحة هذا الافتراض في *Parmenides*. يجادل ميلز بيرنيت بأن المثالية بمعناها الدقيق لم تعرف قبل أن يدافع ديكارت عن الأسبقية الابستمولوجية التي يحتازها الاتصال بالعقل. رغم أن ثمة من ارتاب في هذا الحكم، ثمة الكثير الذي يمكن أن يقال بخصوصه. ومهما يكن من أمر، بصرف النظر عما إذا كان هناك ما يشير إلى الاعتقاد في المثالية الفلسفية قبل عهد ديكارت، كانت هناك حاجة لبراهين ديكارت لدعمها بأي أساس. على ذلك، لم يكن ديكارت نفسه مثاليا.

ما الأسباب التي تدعو إذن للاعتقاد بأن الواقع مقصور على عقولنا ـ *الأفكار كما يسميها ديكارت وبعض معاصريه؟ يعمم بركلي، الذي كان أول فيلسوف مثالي بالمعنى الدقيق، براهين لوك بحيث يقر أنه بينما يكون إدراك كيفيات الأشياء، مثل اللون والذوق والحرارة، مرتهنة بالظروف (أي منسبة للسياق الذي يحدث فيه الإدراك، مثال الإضاءة، حالة اللسان، أو درجة حرارة اليد)، ليس بالمقدور أن تكون تلك الكيفيات كيفيات حقيقية تختص بها الأشياء. يجادل

بركلي بأن هذا يسري على كل حالات *الإدراك. على اعتبار أن الإدراك، وفق مذهبه، يتعين في الاحتياز على إحساسات أو أفكار، وعلى اعتبار أنه أن تكون هو أن تكون موضعا للإدراك، (وهذا هو مبدؤه الرئيسي)، الإحساسات والأفكار وحدها هي التي يمكن أن نقر بالمعنى الدقيق واقعيتها. في ختام كتابه *Three Dialogues* يوجز كل ذلك في مبدأ ذي شقين يقول إنه متبنى من قبل الفلاسفة و«العامة» على حد السواء: الأشياء التي تدرك مباشرة هي الأشياء الواقعية، والأشياء المدركة مباشرة عبارة عن أفكار لا توجد إلا في العقل. ثمة أمور كثيرة يمكن الارتياب فيها متضمنة في هذا المبدأ، بما فيها فكرة الإدراك المباشر برمتها والزعم بأن الإدراك المباشر، بصرف النظر عن ماهيته، مقصور على الإحساسات والأفكار.

تظل نظرية الإدراك هذه، ما يسمى بالنظرية التمثيلية في الإدراك، التي تقر أن ما ندركه هو أفضل الأحوال تمثلات للأشياء، جزءا من عدة الفكر الامبيريقي، وهي متضمنة في مذهب هيوم الذي يقر أن المعطى لنا عبارة عن انطباعات، تعد الأفكار بطريقة ما نسخا منها. في القرن الثامن عشر لم يقم سوى ريد بنقد تلك النظرية، إذ اعتقد أنها أفضت بهيوم إلى تبني مذهب منافي للعقل. لكنها بقيت في فكر كانت، الذي ارتأى أن الإدراك لا يوفر لنا سوى تمثلات (*Vorstllungen*)، بصرف النظر عن كون المفاهيم تتوسطها. غير أن كانت ارتأى أن مجرد مثالية بركلية ذاتية لا تكفي للتمكين من التمييز بين ما هو ذاتي وما هو موضوعي بالمعنى الذي تكون وفقه تحليقات الخيال ذاتية. لقد اعتقد كانت، وتبعه في ذلك شوبنهور، أنه يتوجب أن تكون المثالية ترانسندنتالية، التي حاول تعريفها بقوله «يتوجب أن نعتبر المظاهر قاطبة مجرد تمثلات، لا أشياء - في - ذاتها، ومن ثم فإن الزمان والمكان مجرد شكول محسوسة لحدسنا، وليست شروطا للموضوعات بوصفها أشياء - في - ذاتها» (*Critique of Pure Reason*, A 369). الأمر الأساسي أن كانت اعتقد أنه يستطيع التمييز بين المظاهر أو تمثلات الإدراك و*الأشياء - في - ذاتها، وأن شروط أي تمييز آخر ضمن المظاهر بين ما هو موضوعي وما هو مجرد ذاتي يمكن أيضا أن يعقد. الأوجه الزمكانية للموضوعات كما هي معطاة في الخبرة واقعية امبيريقيا عنده، لكنها مثالية ترانسندنتاليا. لقد اعتقد كانت أنه بذا يستطيع تبيان خطل المثالية البركلية.

ميزنا حتى الآن بين صياغتين للمثالية. تطرح ما بعد الكانتية صيغة ثالثة، عرفت بالمثالية المطلقة، بدأها فيخته (رغم أنه أسماها «بالمثالية النقدية») برفض ما قاله كانت عن الأشياء - في - ذاتها، ساعيا وراء التمييز بين الأنا واللاأنا وفق ما تلزمه أنشطة الأنا فحسب. غير أن هيجل ذهب إلى أبعد من ذلك، إذ اعتقد أنه يستطيع أن يثبت أولا تماهي الوعي مع موضوعه، وثانيا تماهي الوعي مع الوعي - الذاتي. لقد أفضى هذا، إذا أمعنا في تبسيط محاجته، إلى فكرة الوعي - الذاتي الكلي، وهذه «فكرة» (*Begriff*) كلية، هي الواقع. هذا هو *المطلق (وهذا مصطلح استحدثه فيخته)، الوحدة غير المشروطة. في حين تقوم المثالية البركلية الذاتية والمثالية الكانتية الترانسندنتالية بتفسير الواقع عبر محتويات العقل الفردي، تنزع المثالية المطلقة إلى تفسيره عبر وعي شخصي جماعي. الراهن أن التمييز فيها بين نفس وأخرى ينزع للتلاشي، بحيث يفضي، كما اتضح عند ف.ه. برادلي في كتابه *Appearance and Reality*، إلى *الأحدية، التي تقر وجود شيء واحد، التمييزات ضمنه هي مجرد مظاهر. بيّن أن هذا مذهب مغال.

تتفق كل صيغ المثالية تلك على أنه لا سبيل للواقع إلا عبر ما يوفره العقل لنا، وعلى أن العقل لا يوفر لنا سوى محتوياته. يفترض أن يلزم الاعتبار الثاني عن الأول، لكن هذا يتطلب الركون إلى اعتبارات أخرى، من قبيل تلك التي يضيفها بركلي حين يزعم ارتهان أحكام الإدراك بالظروف، يبين أن موضوعات الإدراك ترتهن بالعقل. أثر هذا الاتفاق الأخير إنما يتعين في استيعاب الإدراك في *الإحساس. شيء من قبيل الألم يعتبر نموذجا للإحساس، وآنذاك يجادَل بأن الشعور بالحرارة يمكن أن يستوعب في الألم، وأن شكول الإدراك الحسي الأخرى يمكن أن تستوعب في ذلك، ربما لكونها كلها عرضة لظروف جسمية وسياقية أخرى. بطريقة مناسبة، يعرف ريد الإحساس عبر فكرة مفادها أنه لا موضوع له سوى نفسه. إنه لا يعتقد أن هذا يسري على الإدراك، رغم ما يقوله هيوم وفلاسفة امبيريقيون آخرون. لقد ارتأى أن الإدراك يتضمن مفاهيم ومعتقدات، لكنها تتعلق بموضوعات متمايزة عما يحدث في العقل. ولكن بصرف النظر عن مدى صحة هذا الزعم الأخير، بالمقدور تبيان أن صحته إنما تتوقف على مواجهته براهين تحاول استيعاب الإدراك في الإحساس. لقد اعتقد جي.أي. مور أنه يستطيع دحض المثالية بلفت الانتباه إلى التمييز ضمن الخبرة بين الخبرة نفسها وموضوعها. لكن المرء يحتاج إلى أن يثبت أيضا أن الموضوع يمكن أن يكون خارج الذهن.

تثير براهين متأخرة تناصر ما يسمى *بضد - الواقعية صعوبات بخصوص فكرة إمكان وجود صيغ لفهم الواقع تتجاوز التحقق، بحيث تثار إشكاليات حول عزو محتوى لشيء حال عدم وجود سبيل للتحقق مما إذا كان الأمر كذلك. يمكن على النحو نفسه اعتبار المثالية الترنسندنتالية شكلا من أشكال ضد - الواقعية، كون كانت يدافع عن وجود قيود للفهم حين لا يكون بالمقدور استيفاء شروط الحكم الموضوعي. غير أن ضد - الواقعية لا تستلزم المثالية تماما. إن كانت يركن أيضا في مثاليته الترنسندنتالية إلى رؤية تمثيلية في الإدراك تقر أن الأحداس المحسوسة (ما يعطى في الإدراك) التي تدرج تحت مفاهيم الحكم المتعلق بالعالم المختبر تتخذ شكل تمثلات. لقد ورث كانت هذه الرؤية من أسلافه، وقبلها لأنها تبدو واضحة. بيد أنها ليست واضحة (رغم أن شيئا قريبا منها أصبح رائجا الآن، خصوصا عند علماء المعرفة الذين يرون أن أعمال العقل تتعلق بتمثلات ذهنية)، لأنه يفترض أن إثارة أدواتنا الحسية لا ينتج مجرد إحساسات بالمعنى المألوف، بل شيئا يقوم بدور تمثيل ما ينتج المثير، بحيث يكون هذا ما نعيه (أو ما يهتم العقل به)، عوضا عن الموضوع نفسه. في الوقت نفسه، بدون هذه الرؤية المساء تصورها في الإدراك (أو بدون شيء من قبيلها)، لا يتسنى لمثالية أن تخطو خطوة واحدة.

وعلى أي حال، سادت المثالية في تاريخ الفلسفة منذ القرن الثامن عشر. لكنها أضحت أقل رواجا في الآونة الأخيرة، رغم أن النزوع شطر التمثلانية يرجح أن يجذب الأنصار إليها. لذا، فإن أشياع المثالية في بعض صيغها باقون. الواقع أن كثيرا من المبتدئين في الفلسفة يعتبرونها أوضح نظرية فلسفية، رغم أنه لا أحد قبل ديكارت كان بمقدوره أن يذهب هذا المذهب. يجدر أيضا أن نشير إلى أن مثالية دفاع عن الفهم المشترك وأنها تشكل، كما أشرنا، موضع اتفاق الفلاسفة و«العامة». صيغ المثالية المتأخرة أقل «بيانا»، كونها أكثر تركيبا وتعقيدا. يعرف شوبنهور صيغته للمثالية الترنسندنتالية بالقول إن مفادها أنه «لا موضوع بدون ذات»، ويدافع عنها، جزئيا بالركون إلى بركلي وجزئيا بالحجاج، بقوله إننا إذا حاولنا تصور عالم بدون ذات عارفة، محتم علينا أن نلحظ أننا نقع في تناقض. إذ إن ما سوف نتصوره شيء يرتهن حقا بوعي عارف - هو وعينا. ولكن في حين يتضح أنه يستحيل علينا تصور أي شيء دون وجود من يقوم بفعل التصور، ألا وهو نحن، فإن هذا لا يستلزم أننا لا نستطيع تصور مشهدا لا يوجد فيه أي وعي. بكلمات أخرى، إنه لا يستلزم استحالة وجود موضوعات لا يرتهن وجودها بكونها موضوعات لذات. على حد التعبير الذي يمكن أن يقره هيجل، رغم أنه يرى خلاف ذلك، ما هو «في - ذاته» لا يحتاج «لشيء آخر». في النهاية، يتوجب أن نعثر على البرهان الإيجابي الوحيد على المثالية في أي صيغة من صيغها في نظرية الإدراك التمثيلية، وهذه نظرية باطلة.

د.و.هـ.

*لذاته، وفي - ذاته.

G. Berkeley, *Three Dialogues between Hylas and philonous* (1713).
D.W. Hamlyn, *Metaphysics* (Cambridge, 1984), ch. 2.
G. Hegel, *The Phenomenology of Spirit*, tr. A.V. Miller (Oxford, 1967).
I. Kant, *Critique of Pure Reason*, tr. N. Kemp Smith (London, 1929).
Godfrey Vesey (ed.), *Idealism, Past and Present* (Cambridge, 1982).

* **المثالي، الملاحظ، نظرية.** نظرية في التبرير في علم الأخلاق، مفادها أن الأحكام الأخلاقية يمكن أن تبرر عبر الركون إلى ما سوف يقوم به أو يقوله الملاحظ المثالي أو «المشاهد المحايد» في موقف بعينه. طورت هذه النظرية من أصولها عند علماء الأخلاق البريطانيين في القرن الثامن عشر، لكنها تظل تواجه إشكاليات في طرح تصور لا يصادر على المطلوب للملاحظ المثالي.

ر.س.د.

Roderick Firth, 'Ethical Absolutism and the Ideal Observer', *Philosophy and Phenomenological Research* (1952).

* **المثل الأخلاقية.** ميّز بين مستويات المعايير الأخلاقية في النظرية الأخلاقية: المعايير الأخلاقية العادية والمعايير الأخلاقية الاستثنائية. يقتصر المستوى الأول على معايير في الأخلاق السائدة تسري على الجميع - الحد الأدنى من الأخلاقيات. المستوى الثاني هو أخلاقيات الطموح. هنا يتبنى الأفراد معايير أخلاقية لا تسري على الجميع. إن هذه المثل تتجاوز ما نتوقعه بشكل مناسب من الآخرين ومن ثم فإنها مثل طموحة يتبناها أفراد ممتازون. بقدر ما يتوق المرء لغايات أخلاقية تتجاوز الرؤية الأخلاقية المتعارف عليها، بقدر ما يقبل مثلا أخلاقية. من يحقق هذه المثل جدير بالتوقير والإعجاب، ومن يقصر عنها لا يتعرض للوم أو الإدانة من قبل الآخرين.

*التنفل ضرب من المثل الأخلاقية يتعلق أساسا *بالأفعال، عوضا عن الفضائل أو البواعث. جذر معنى

«التنفل» يقر تأدية أو دفع ما يتجاوز الدَين. أولا، المثل التنفلي اختياري - فهو ليس متطلبا ولا محظورا من قبل الأخلاقيات السائدة. ثانيا، إهمال الفعل التنفلي ليس خطأ أخلاقيا وليس مدانا من قبل معايير الأخلاقيات السائدة. ثالثا، تتجاوز المثل والأفعال التنفلية ما هو متوقع أو مطلوب من تلك الأخلاقيات. رابعا، تتم الأفعال التنفلية قصدا لرفاهة الآخرين (رغم أن ليس من الضروري أن يقصد القائم بها أن يسلك وفق مثال). خامسا، الأفعال التنفلية صائبة أخلاقيا وتتم وفق مقاصد خيّرة. (انظر ديفيد هايد، *Supererogation* (1982).)

بالرغم من الشرط الأول، الأفراد الذين يسلكون وفق مثل غالبا ما لا يعتبرون أفعالهم اختيارية أخلاقيا. يصف الكثير من الأبطال والقديسين أفعالهم بلغة الإلزام بل حتى الضرورة: «لقد كان محتما علي القيام بما قمت به»، «لقد كان واجبا علي». القصد من هذه اللغة هو التعبير عن معنى إلزام شخصي. تنكر بعض المذاهب الفلسفية كون هذه اللغة مناسبة حرفيا، حيث تؤولها على اعتبار أنها شكل من التواضع الأخلاقي قصد منه تجنب الإطراء الذي ربما غمر به الشخص. بيد أن ثمة تأويلا أوسع وأكثر تعاطفا يقر أنه قاعدة سلوكية شخصية قد قبلها الشخص بوصفها تكرس ما يتوجب القيام به وفق تعهد أو تكليف المسؤولية الشخصية.

ليست كل المثل صعبة، باهظة، أو خطرة. تشتمل الأمثلة الأقل من حيث المطالب على الكرم في منح العطايا، التطوع للخدمة العامة، الصفح عن أخطاء الآخرين الجسيمة، الحنان المتفاني والغامر، تلبية طلبات الآخرين حين تتجاوز شروط الأخلاقية السائدة. تتجاوز الكثير من الأفعال الجارية الإلزام دون أن تبلغ مستوى المثل العليا.

يرى أرسطو أن مثل الحياة الجديرة بالعيش الخاص بالإنجاز الأخلاقي يعد مركزيا لطبيعة الأخلاق نفسها، وليست مجرد مستوى ثان يتجاوز الأخلاق السائدة. يتوجب على الجميع أن يتوق إلى مستوى متسام بالقدر الذي تسمح به قدراته. البعض أقدر من غيرهم، ولذا فإنهم يستحقون ثناء وعرفانا وإعجابا أكبر. النموذج الأرسطي لا يتوقع الكمال، بل أن يسعى المرء شطره. هكذا تعد المثل مركزية في نموذجه، وليست مجرد حلية لحياة سبق الحض عليها.

ت.ل.ب.

*المطلقية، الأخلاق.

Joel Feinberg, 'Supererogation and Rules', *Ethics* (1961); rer. in Judith and J. Thomson and Gerald Dworkin (eds.), Ethics (New York, 1968).

David Heyd, *Supererogation: Its Status in Ethical Theory* (Cambridge, 1982).

J.O. Urmson, 'Saints and Heroes', in A.I. Melden (ed.) *Essays in Moral Philosophy* (Seattle, 1958).

* **التمثيل.** من التحصيل الحاصل أن نقر أن التمثيل أي شيء يمثل شيئا ما. الألفاظ الجمل والأفكار والصور يمكن أن تعتبر تمثيلات، رغم أن طرقها في التمثيل مختلفة. التمثيل علاقة فلسفية محيرة. اعتبر المثال التالي: يبدو أن «س تمثل ص» تعبر عن علاقة بين شيئين. ولكن في حين أن وجود علاقة بين شيئين يستلزم تلقائيا وجودهما، فإن هذا لا يصدق على علاقة التمثيل: يمكن للصورة أو الجملة أو الفكرة أن تمثل حكم باريس [حول أجمل الآلهة المتنافسة] رغم أنه لا وجود لهذا الحدث. على ذلك من يستطيع أن ينكر أن كل التمثيلات تمثل في الواقع شيئا ما؟

يبدو التمثيل التصويري لأول وهلة الشكل الأكثر مباشرية للتمثيل، بحسبان أن العلاقة بين الصورة وما تمثله تبدو طبيعية وواضحة جدا لنا. لا ريب أن الصورة تمثل الشيء عبر كونها تشبهه. أليس التشابه علاقة طبيعية تماما؟ قد تقترح البساطة البادية للتمثيل التصويري أنها أكثر أشكال التمثيل أساسية. نستطيع أن نطرح الصيغة الكاريكاتورية التالية لهذا الموقف: تمثل الجملة شيئا لأنها ترتبط في عقل مستخدمها بصورة ذهنية تمثل بفضل تشابهها مع الشيء الممثل.

غير أن تفسير التمثيل التصويري عبر التشابه يثير العديد من الإشكاليات. في حين أن التشابه انعكاسي (فكل شيء يشبه نفسه) وتماثلي (أشبه توأمي وهو يشبهني)، فإن التمثيل لا هذا ولا ذاك. حتى التشابه شبه التام بين شيئين لا يضمن التمثيل: نسختي من صحيفة اليوم لا تمثل أيا من ملايين النسخ الأخرى. لقد جعلت مثل هذه الاعتبارات فلاسفة من أمثال نيلسون جودمان ينكرون ارتباط التشابه بالتمثيل على وجه الإطلاق. (غير أن مالكوم بد دافع في الآونة الأخيرة عن نظرية التشابه في التمثيل الصوري).

وبطبيعة الحال، فإن التشابه ليس ضروريا للتمثيل؛ الكلمات مثلا لا تشبه الأشياء التي تمثلها. غير أن نظريتنا الكاريكاتيرية تفسر التمثيل اللغوي عبر ربط الكلمات بصور ذهنية، التي تمثل بفضل التشابه.

المشكلة في هذا هو أنه حتى الصور لا تمثل داخليا. يضرب فتجنشتين مثلا لصورة رجل يصعد الجبل يمكن أن تكون صورة لرجل يتزحلق إلى الخلف. لا شيء في داخل الصورة يحدد أنها صورة من النوع

الأول عوضا عن الثاني. لدينا إذن ثلاثة بدائل: إما أن الصورة تمثل ما تمثل عبر كونها تؤول، وفي هذه الحالة يرتبط التفسير بفكرة التأويل لا التشابه. أو أن بعض الصور قادرة على تأويل نفسها: الصور الذهنية مثلا قد تحدد تأويلها. لكن هذا يعني اعتبار التمثيل أساسيا وغير قابل للتحليل إطلاقا. وأخيرا، نستطيع القول إن الصورة تمثل كل شيء تشبهه ـ لكل صورة عدد لامتناه من «المحتويات» التمثيلية. لكن هذا أيضا يترك فيما يبدو فكرة التمثيل دون تفسير.

حتى من غير هذه الصعوبة، فكرة أن التمثيل مؤسس على التشابه غير قابلة لأن يدافع عنها. ذلك أن كثيرا من الألفاظ («عدد أولي»، «لأن») لا تحتاز على صور ترتبط بها تفسر قدراتها التمثيلية؛ كما أن كثيرا من الفكر ليس متعلق بصورة أو صور ذهنية على أي حال. أيضا فإن الصور عاجزة عن بنى الأفكار أو الجمل؛ كيف يتسنى لتمثيل تصويري صرف أن يمثل فكرة أن «إذا لم تمطر السبت القادم، سوف نذهب إلى البحر»؟

لذا فإنه بصرف النظر عن قدرتنا على تفسير التمثيل التصويري عبر التشابه، فإننا نعجز يقينا عن تفسير كل أشكال التمثيل عبر التمثيل التصويري. تحتاز مختلف أنواع التمثيل على سمات مميزة تحتاج إلى تفسيرات خاصة بها. يتوجب على أي تصور في التمثيل اللغوي مثلا أن يفسر مثلا كيف تتضافر دلالة الألفاظ بطريقة منتظمة في إنتاج دلالات الجمل (*الدلالة). في فلسفة العقل وعلم النفس أصبحت فكرة التمثيل الذهني فكرة مركزية في السنوات الأخيرة، وقد أمل كثيرون تفسير التمثيل اللغوي عبرها. فضلا عن ذلك، تعزز الأمل في إمكان أن يكون التمثيل علاقة طبيعية عبر استخدام فكرة التمثيل الذهني في علم *الإدراك المعرفي وعلم النفس.

ت.سي.

Robert Cummins, *Meaning and Mental Representation* (Cambridge, Mass., 1989).

Nelson Goodman, *Languages of Art* (Indianapolis, 1976).

*** التمثيل في الفن.** *الفن البصري مناسب على نحو خاص لتمثيل الأشياء، وطريقته في ذلك تبدو غير قابلة للرد إلى أشكال أخرى من التمثيل. في الموسيقا مثلا، في المقابل، يبدو التمثيل هامشيا، في حين أن قدرة الأشكال الفنية اللغوية من قبيل الشعر أو الروايات على التمثيل محتم أن تعالج ضمن المسألة الأشمل المعلقة بكيفية احتياز اللغة نفسها على دلالة.

يتوجب علينا تذكر تمييزين مفهوميين. أولا، تشير بعض التمثيلات إلى أشياء فردية، في حين لا تشير تمثيلات إلى أية فرديات. مثال ذلك، يتوجب أن تتعلق اللوحة بشخص حقيقي ما، غير أن صورة أخرى قد تكون صورة امرأة تقرأ كتابا، دون أن تتعلق بامرأة أو كتاب بعينه. ثانيا، ثمة فرق بين أن تكون الصورة رمزا وأن تكون صورة لشيء ما. في الرسم، قد يرمز حمل إلى المسيح، رغم أن تصوره حملا.

التصوير ممارسة مألوفة يستبان صعوبة تحليلها. الفكرة البدهية التي تقر أن سطح الصورة يشبه ما تصوره عادة ما ترفض من قبل الفلاسفة. عوضا عن ذلك فإنهم يحاولون تحديد وضع عقل من يرى سطح الصورة ويفهم ما تصوره. ثمة مذاهب مختلفة تركن إلى أفكار من قبيل «رؤية امرأة في» السطح المرسوم، أو إقناعنا بأن رؤيتا الصورة رؤية امرأة، أو اختبار تشابه بين مظهر الصورة والمظهر ثنائي الأبعاد الذي كان للمرأة أن تعرضه لو أننا رأيناها فعلا. هذا مجال تحد في الفلسفة، مطالب بمفاوضة تعقيدات فلسفة العقل المعاصرة، في حين يظل قائما في تاريخ التمثيل في الفن وأهمية الصور الفعلية عند المتلقي.

سي.جي.

Nelson Goodman, *Languages of Art* (Indianapolis, 1976).

R. Wohllheim, *Art and its Objects*, 2nd edn. (Cambridge, 1980), suppl. Essay v.

*** التمثيلية، النظرية، في الإدراك الحسي.** نظرية تقر أن الواحد منا في الإدراك الحسي العادي يكون واعيا بشكل مباشر، دون وسيط، بتمثيلات ذاتية (*المعطيات الحسية، *المدركات الحسية، *الإحساسات) للعالم الخارجي. معرفتنا بالعالم الموضوعي (المستقل عن العقل) مشتقة إذن من (مؤسسة على) معرفة بحقائق تتعلق بخبرة المرء الذاتية. عادة ما تقابل هذه الرؤية *بالواقعية الساذجة.

نصير النزعة التمثيلية ليس في حاجة إلى (وعادة ما يحجم عن) إقرار أن معرفتنا بالظروف الموضوعية تتم عبر استدلال واع من مقدمات تصف آثار الواقع الخارجي علينا. كي أرى أن ثمة بسكويت في الجرة (وضع موضوعي)، لا أخلص إلى اعتقادي في وجود بسكويت في الجرة عبر استدلال واع من مقدمات تصف خبرتي بالبسكويت. على ذلك، فإن الاعتقاد المتعلق بالبسكويت مؤسس على معرفتي بظرف ذاتي (الإحساسات التي يسببها البسكويت فيّ)، بالطريقة نفسها التي تؤسس وفقها معرفتي بمباراة كرة قدم تجري في مكان بعيد (تبث عبر التلفاز) على معرفة بما يجري

على شاشة جهاز التلفزة القريب مني. بالرغم من عدم وجود استدلال واع، ثمة ارتهان معلومة بأخرى.

عادة ما تركن البراهين إلى النظرية التمثيلية في الإدراك الحسي على الهلوسة والأوهام. رؤية أرنب أبيض (قد) تكون مشابهة من وجهة نظر ذاتية للهلوسة أو الحلم بأرنب أبيض. قد تكون الأسباب مختلفة، لكن الخبرة واحدة. على اعتبار، فيما يجادل، أن المرء يكون واعيا بتمثيل أو صورة ذهنية في حالة الهلوسة والأحلام، من المعقول أن نستنتج أن المرء في حالة الإدراك الحسي يكون واعيا أيضا بشيء ذاتي. الفرق الوحيد بين رؤية أرنب (إدراك حسي صحيح) والهلوسة بأرنب هو علة الإحساس. في الأول يمثل الأثر (الصورة الداخلية لما يعيه المرء مباشرة) السبب - الأرنب الأبيض - بطريقة دقيقة بدرجة أو أخرى. في حالة الهلوسة يساء تمثيل العلة - ربما مخدرات في مجرى الدم.

البراهين التي تركن إلى قابلية معرفة المرء بالعالم الخارجي للخطأ تستخدم أيضا في دعم نظرية تمثيلية في الإدراك الحسي: معرفتنا بالواقع مؤسسة على معرفة (معصومة؟) بمظاهر (التمثيل الداخلي) الواقع. حتى لو صدق هذا بمعنى ما، فإنه لا يدعم النظرية التمثيلية ما يعول على المقدمة المشكوك في أمرها التي تقر أن معرفة المظاهر - بأن شيئا ما يبدو أحمر مثلا - تتطلب وعيا بشيء أحمر. تسمى هذه المقدمة المشكوك في أمرها «بأغلوطة المعطيات الحسية». إذا لم يتم افتراضها، لا تستلزم حقيقة أن معرفتنا بأشياء العالم مؤسسة على مظاهرها أننا نعي أي شيء باستثناء الأشياء الخارجية نفسها.

عادة ما تميز النظريات التمثيلية بين *الكيفيات الأولية والثانوية. يفترض في الأولى أنها مشتركة بين التمثيل الذهني والشيء المادي الممثل. شكل الشيء مثلا يمثل (وأحيانا يساء تمثيله) من قبل شيء الصورة الذهنية البصرية الناتجة عن رؤية ذلك الشيء. في المقابل، فإن الألوان والأصوات كيفيات ثانوية، فهي خصائص للخبرة الحسية لا تشبه القوى الموضوعية في الأشياء التي تسبب اختبارنا لتلك الكيفيات. خضرة العشب في الرائي لا العشب.

ف.د.

J. Lock, *An Essay Concerning Human Understanding* (1690), bks. II, IV.

M. Perkins, *Seeing the World* (Indianapolis, 1983).

* **أمثولة باريتو.** أمثولة باريتو، التي طورها فلفريدو باريتو، هي المعيار الذي يحظى بأكثر قبول للجدوى الاقتصادية. يكون وضع النسق المعطى (مثال توزيع كمية بعينها من السعلع) أمثولة باريتو، ومن ثم مجديا، إذا وفقط إذا لم يكن هناك وضع بديل عملي لذلك النسق (مثال، ليس هناك توزيع عملي للسلع) يكون فيه شخص واحد على الأقل أفضل حالا ولا أحد أسوأ حالا. نسبة إلى هذا المعيار، يكون المرء «أفضل حالا» مع البديل س منه مع البديل ص إذا وفقط إذا كان هذا الشخص يفضل س على ص. من ضمن مناقب هذا المعيار أنه يوفر طريقة لتقويم الأوضاع الاجتماعية البديلة التي لا تتطلب مقارنات نفع بين - شخصية.

د.و.هاز.

Allen Buchanan, *Ethics, Efficiency and the Market* (Totowa, NJ, 1985).

* **المجرية، الفلسفة.** في القرن السابع عشر، كان هناك ديكارتيون مجريون، معظمهم كهان بروتستنت في ترانسلفينيا. في بداية القرن التاسع عشر، استحدث خصوم الإصلاح اليسوعي والكانيتون المجر مفردات نظرية بحيث أسهموا في تدشين ثقافة قومية دون طرح أي ابتكار عظيم. حاولت «الفلسفة التركيبية» في منتصف القرن التاسع عشر دمج كل النزوعات الميتافيزيقية في رؤية مجرية على نحو خاص. عقب ذلك، قامت النظرية الموضوعانية في القيم تحت تأثير هرمان لوتز وإمانويل هرمان فلتش بدور مهم، صحبة الاستاطيقا الهيجلية.

أول إسهام مجري أصيل في الفلسفة هو *fin-de-siecle* ضد النفسانية أو *الأفلاطونية التي مثلها مفكرون من قبيل أكوس بولر (1876–1933)، وهو أحد أتباع بولزانو وبرنتانو الموهوبين، وجورج لوكاش (1885–1971). كان بولر كاثوليكيا حاول التوفيق بين النزوع الأرسطي في *المدرسية الجديدة التي كانت نشطة آنذاك ورؤاه القوية في الصحة. الصحة عنده تجمع بين الحقيقة والوجود. الإقرارات الصادقة والأشياء الموجودة كلاهما صحيح، بحيث يتم تجسير الهوة الفاصلة بين *الحقيقة والقيمة؛ أيضا فإن الصحة إلهية.

أثر لوكاش، أشهر فلاسفة المجر، في جمع من المنظّرين. كانت أعماله قبل الحرب العالمية الأولى *محافظية ورمانسية جدا. لقدر رغب في إثبات أن الحياة النفسية الفردية ليست سوى انحراف: لا يحتاز المنطوق على معنى إلا إذا شارك في موضوعية *الصور التي يتم خلقها ثقافيا. *الثقافة إذن ليست مجرد مجموع الجهود الفردية والجماعية، بل هي أساسا الواقع الذي يتحدث عبر الناس، خصوصا العرافين، المتصوفين، والشعراء. تكمن تراجيديا الحياة في رغبتنا في أن نكون

أنفسنا، في حين أننا ننزل أنفسنا من أعلى درجات الموضوعية (الصور الثقافية)، خصوصا حين نمارس الحب الشهواني. التنازل المحتوم الكامن في كل حياة فردية إنما يحتم التاريخ، الذي يمكن أن تنبثق عبره فردية من الرتبة الثانية بشكل متصاعد في لا شخصية الصورة التي تحتاز على معنى: الحضارة. الصورة إلهية، لكن الحب يبعدنا عنها، بحيث يحكم علينا بالسطحية وعوز المعنى؛ حب «الموضوعي» (الدين) يبدو غير مجد. حلقة الأحد، أول جماعة لوكاشية في الفلسفة المجرية - التي لم يشتهر منها عالميا سوى كارل مانهايم (1893–1947) - تحمست لآرائه، حيث جمعت الأفلاطونية بدستوفسكي وكيركجرد، مبشرة بثورة محافظة ضد *الفردانية و*الرأسمالية الليبرالية.

لعله من المثير أن نلحظ أن أعضاء هذه الجماعة، بدلا من الاشتراكيين غير الملهمين، هم الأيديولوجيين المخلصين لجمهورية المجر السوفيتية عام 1919، حيث قرأ فيلسوف صغير اقتباسات من *The Brothers Karamazov* ليأسر أفئدة ضباط الجناح اليميني.

بين الحربين العالميتين، كانت الفلسفة المجرية جزءا مما يسمى بالثقافة الباروكية الجديدة، التي واصلت الموروث الأفلاطوني صحبة البعد الاشتراكي (التعاوني) المضاف عبر تيار «الكونية» التي نادى بها اوثمار سبان، منظر Standestaat وهي نوع من المجتمع المغلق.

بعد عام 1945، عاد من كانوا ثوريين مخلصين من موسكو في شكل لينيين-ماركسيين دوجماطيقيين حكماء، وأسسوا شبكة عظيمة من المعاهد البحثية، الأقسام الجامعية، المدارس التلقينية، الدوريات، والمواد التي تكون في متناول الجمهور. لأول مرة، أصبحت الأعمال الكلاسيكية (خصوصا، بطبيعة الحال، اسبينوزا وهيجل) متوفرة في طبعات رخيصة الثمن. كل دوجماطيقية تقلقها الهرطقات، والمناظرات الشعائرية والأيديولوجية العلنية ليست سوى تعبير محسوس عن الصدوع التي يعاني منها النظام. إنها تقوم بدور سياسي نادرا ما يرتبط بالفلسفة في الديمقراطيات الليبرالية. تجسد مناظرات لوكاش في 1949، 1956، 1957، وفي نهاية الستينيات ما يسمى بالحركة التعديلية التي ترفض الحتمية المادية الفجة، نظرية الطبقة، والمعتقدات الوضعية في التقدم والعلم، وتربط الموروث الماركسي بأصوله الرومانسية في نظريات الاغتراب والتشيء حيث تشكل أفكار لوكاش نصير الماركسية الصغير حول الاحتياز الموضوعي معنى يشكل عودة رائعة. لقد كان التعديليون، عبر اختلافاتهم المبهمة مع التعاليم الرسمية، أول أنصار *تعددية الأمر الواقع، وعجلت إدانة التعديليين، وتحالفهم مع قوى مناوئة أخرى، من سرعة تفسخ النظام. سبق مطلب الحرية في التفلسف بطريقة مبجلة زمنيا الارتيابية الأيديولوجية، التي قامت بعد ذلك بإحداث تطور ليبرالي. يمكن أن تجد اليوم في المجر أنصارا لهيدجر، راولز، اوكاشوت، وستراوس، وأنصارا للتحليل الماركسي وما بعد الحداثي، تماما كما في أي مكان آخر.

ج.م.ت.

Bela Tanko, *Hungarian Philosophy* (Szeged, 1934).

* **بالمجان، الراكب.** عادة ما يطلق هذا التعبير على من يفيد من خير عام يوفره المجتمع دون أن يسهم فيه - الخير العام هو الذي لا ينقص ولا يحول استهلاكه أو استخدامه من قبل الفرد أو الجماعة دون استهلاكه أو استخدامه من قبل آخرين، مثال البث الإذاعي، وإنارة الشوارع. «إشكالية الراكب بالمجان» هي ما إذا كان المستفيدون على هذا النحو إنما يفيدون بطريقة مجحفة، وإذا كان ذلك كذلك، ما إذا كان من العدل إرغامهم على الإسهام.

جي.هال.

*المساواة؛ الرفاهة؛ الرفاهنية.

A. de Jasay, *Social Contact and Free Ride: A Study of the Public Goods Problem* (Oxford, 1989).

* **مجلات الفلسفة.** المجلة أحدث مؤسسة أساسية للتعليم. الأولى، التي تطورت كلية في اليونان القديمة، هي الأكاديمية، أو معهد البحوث، والمكتبة. الهيمنة الاكليركية للتعليم بوجه عام، والفلسفة بوجه خاص، جعلتهما يدرّسان في مدارس رهبانية، ومنذ القرن الثاني عشر، في الجامعات، على مدى أوسع وأكثر إنتاجية. حدث هذا منذ عصر النهضة حتى منتصف القرن الثامن عشر على يد أفراد على مستوى خاص أو جماعات من المتعلمين فكرت بطريقة فردية عوضا عن أساتذة. أدت الطباعة إلى تعدد أشكال المنشورات فظهرت أشكال متعددة أصغر حجما وأكثر عناية باليومي من الكتب. ظهرت أول مجلات علمية، يوجد بها قليل من الفلسفة، في منتصف القرن السابع عشر: *Journal des savants* منذ عام 1655 و *Acta eruditorum* (تحمس لها اسبينوزا) عام 1682. في ستينيات القرن السابع عشر أسست الجمعية الملكية والأكاديمية الفرنسية للعلوم وما لبثتا أن شرعتا في نشر موادهما.

الأفراد الذين صنع عملهم الحياة الفلسفية النشطة على نحو لم يكن معهودا في القرن السابع عشر اتصل

بعضهم ببعض. وسيلة الاتصال الأساسية بينهم هي المراسلة، ومن أشهرها الاعتراضات على كتاب ديكارت *Meditations* ورده عليها والمراسلات التي تمت بين ليبنتز وصمويل كلارك حول طبيعة المكان. مع علمنة الفلسفة في الجامعات الألمانية والاسكتلندية في القرن الثامن عشر، انبثقت مهنة لفلسفة وفي ألمانيا ظهرت دوريات لم يطل أجلها طويلا.

لكن المجلات الفلسفية بالمعنى الدقيق لم تصبح مهمة إلا عام 1876، حين بدأت كل من *Mind* و *Revue philosophique.* لقد سبقتهما *Archiv fur Geschichte der Philosophie* عام 1868 وقبل ذلك بعام سبقتهما المجلة المهمة Journal of *Speculative Phiosophy* في الولايات المتحدة، التي استمرت ربع قرن ونشرت أعمالا مهمة لبيرس، جيمس، ورويس. كانت *Mind* المطبوعة الفلسفية الأساسية في بريطانيا منذ تأسيسها حتى وقت متأخر نسبيا، خصوصا تحت رئاسة تحرير ج.ف. ستوت (1892–1920) وج.إي.مور (1921–47). لقد كتب ف.ه.برادلي ووليام جيمس بشكل مكثف فيها خلال السنوات المبكرة، في حين كتب رسل ومور بعد عام 1900*Revue philosophique* . التي مازلت تصدر حتى الآن، رامت قصدا الحصول على مساهمات من خارج فرنسا. منذ فترة متأخرة قليلا عن تلك الفترة بقيت المجلة الأمريكية *Monist (1888)* و Ethics (1890)، والفرنسية Revue de *metaphysique et moral* (1893)، والألمانية .*Kant-Studien* (1896).

Proceedings of the Aristotelian Society (1891) هي أهم نتاج العقد الأخير في القرن التاسع عشر، وهي لم تظل باقية فحسب بل احتفظت بأهميتها. إنها أكثر أهمية من اللقاءات والمؤتمرات التي توثق موادها، بل إنها أفضل مقياس للفلسفة البريطانية منذ أن صدرت. أيضا هناك المجلتان الأمريكيتان *Philosophical Review* (1892) و *Journal of Philosophy* اللتان تصدران عن جامعتي كورنل وكولمبيا. منذ الأربعينيات تعاظم قدر تأثير وامتياز المجلتين الأخيرتين بتعاظم هيمنة الفلسفة التي تتحدث الإنجليزية في الولايات المتحدة.

أرّخ ظهور الوضعية المنطقية وإلى حد كبير ظهرت على صفحات *Erkenntnis* بين عام 1930 والأربعينيات، تحت قيادة كارناب ورايكنباخ، قادة حلقة فينا وحليفتها في برلين على التوالي. صحبة شلك وأوتو نيوراث، نشرا بغزارة فيها إلى أن أصيبت في الحرب. في الآونة الأخيرة بعثت من جديد. المجلة الرفيعة، الشبيهة بالمطوية، *Analysis* (1933)عبرت عن أفكار المتعاطفين مع الوضعية من الإنجليز في الثلاثينيات: أسهم أير، وايزمان، رايل، وبوبر فيها خلال العشرين عاما الأولى من تاريخها.

غطت *The Journal of Symbolic Logic* (منذ عام 1923) المنطق بجدية تقنية عالية، في حين تعهدت *Australasian Journal of Philosophy* (منذ عام 1935) بالفلسفة التحليلية خارج بريطانيا وأمريكا، وهي محل إعجاب بسبب روحها القتالية منذ سنيها الأولى بوصفها لسان مؤسسة مدرسة جون اندرسون، كما تعهدت بها *Theora* (منذ عام 1935) من السويد، وفي بولندا قصيرتا الأجل *Studia logica* و *Studia philosophica*، وفي هولندا (منذ عام 11936) *Synthese* التي تحسنت كثيرا في السنوات الأخيرة. من الضرب الأوسع مدى وأقل ضيقا من حيث الولاء المذهبي نذكر المجلة البلغارية *Revue intrnationale de philosophie* (منذ عام 1938)، وهي دولية فعلا كما يقر اسمها، والبريطانية *Philosophy* (منذ عام 1926)، والاسكتلندية *Philosophical Quarterly* (منذ عام 1950). ثمة مجلتان أمريكيتان مختلفتان عن النمط السائد، ولكن ليس كلية، هما *Philosophy and Phenomenological Research* (منذ عام 1940) و *Review of Metaphysics* (منذ عام 1947).

العصر الذهبي للمجلات الفلسفية يمتد من حوالى 1890 حتى 1960. مذاك أصبحت بشكل تدريجي منابر للفلاسفة النشرء، يسترعون الانتباه منها، عوضا عن أن تكون أداة لأفكار شخصيات قيادية مكرسة.

أي.كيو.

*معاجم وموسوعات الفلسفة.

William Gerber, 'Philosophical Journals', in Paul Edwards (ed.), *Encyclopedia of Philosophy* (New York, 1967).

* **الامتحان، مفارقة.** يقول المعلم إنه سوف يجري في أحد أيام الأسبوع القادم امتحانا مفاجئا: صبيحة اليوم المعني، لن يعرف الطلاب أنه سوف يجرى في ذلك اليوم. يستدل الطلاب على أنه لن يكون بمقدور المعلم أن يجري الامتحان في اليوم الأخير من الأسبوع، فبحلول ذلك اليوم سوف يكون بمقدورهم توقعه. أيضا لن يستطيع إجراءه في اليوم السابق لليوم الأخير، إذ على اعتبار أنهم يعرفون وفق الاستدلال السابق أنه لن يجرى في اليوم الأخير، فإنه بحلول اليوم السابق للأخير سوف يتوقعونه في اليوم ما قبل الأخير. وهكذا، نسبة إلى كل يوم ممكن. من ثم، ليس هناك امتحان مفاجىء !

ر.م.س.

*التنبؤ، مفارقة.

Mark Sainsbury, *Paradoxes* (New York, 1988), ch. 8.

*** مجِن، كولن (1950–). في البداية درس علم** النفس في جامعة مانشستر ثم درس الفلسفة في أكسفورد. فاز بجائزة جون لوك في أكسفورد عام 1973، وعمل بالتدريس في جامعة كوليج لندن من عام 1974 حتى عام 1985، حيث أصبح مقوما لدار نشر وايلد في فلسفة العقل في أكسفورد حتى عام 1990، إذ قام آنذاك بالانضمام إلى جامعة روتجرز. كانت أعماله المبكرة معنية خصوصا بفلسفة اللغة، ثم عني بفلسفة العقل والميتافيزيقا. كتب عن الموضوعية والذاتية، في محتوى النزعات القضوية وفي أعمال فتجنشتين المتأخر فضلا عن ما بعد الفلسفة. يتعلق أحدث أعماله بقابلية المشاكل الفلسفية للتحلل، خصوصا إشكالية العقل والجسم. يرى أن أعمق الإشكاليات الفلسفية ـ مثل طبيعة النفس، الدلالة، الإرادة الحرة ـ تحتاز على حلول خارج الحدود العارضة الخاصة بنطاق قدرة البشر المعرفية. كتب أيضا القصص الخيالية.

ن.ب.

Colin McGinn, *The Character of Mind* (Oxford, 1982).
———, *The Space Trap* (London, 1992).
———, *Problems in Philosophy: The Limits of Inquiry* (Oxford, 1993).

*** المادة.** ما المادة؟ ـ ليست العقل (Never mind) [لا تشغل بالك]. ما العقل؟ ـ ليس المادة (No matter) [مهما حدث]. هذه النكتة الفيكتورية إنما تلفت انتباهنا إلى حقيقة أن تمييز المادة عبر مقابلتها بشيء آخر أسهل من تحديد ماهيتها. تبين النكتة أيضا أنه إذا كان *الجوهر هو المقولة الأنطولوجية النهائية، المكون الأساسي في *الكينونة والوجود، فإن المادة ليست المرشح الوحيد لشغل هذا المنصب؛ تقر أنطولوجيا الفهم المشترك وجود جوهرين، المادة وشيء آخر، *العقل، *النفس، أو *الروح، التي تتعين أهم خصائصها في كونها ليست مادية ! هكذا يتضح أن التصورات «التقابلية» في المادة، رغم أنها توضح بطرق ما، تسبب الإحباط.

تنزع التصورات البديلة، التي لا تعرّف المادة عبر مقابلتها بشيء آخر، إلى الاستعاضة بشيء لا يقل إرباكا. هل نفيد من القول إن المادة هي الجوهر الفيزيقي، الشيء الخام الأساسي الذي يتكون من كل شيء فيزيقي؟ غير أننا نجد بعض المساعدة من المقترح (أو النظرية) التي تقر أن المادة هي ما يحافظ عليه خلال أية عملية تغير فيزيقية. بحث الفلاسفة *قبل السقراطيين عما سوف يسمى لاحقا بالمادة إنما نشأ عن تبني مبدأ حفاظ عام: لا شيء يمكن أن يخلق من لا شيء ولا شيء يصبح عدما. لذا فإن ما يوجد بشكل أساسي غير قابل لأن يخلق أو يفنى بل يبقى ويحافظ عليه عبر كل التغيرات التي تطرأ في الطبيعة. أوضح صياغة لهذا التعليم نجدها عند *الذريين، الذين يزعمون أن ما يوجد على نحو أساسي ذرات مادية وفراغ، وكل تغير أو تحول، من قبيل الحركة، الاحتراق، النمو أو تحلل الأشياء الحية، مجرد إعادة ترتيب لذرات في الفراغ. لقد ترك أمر تكريس المادة بوصفها مقولة، عبر مقابلتها مع *المثال، لأرسطو.

للمقابلة بين المادة والعقل أصول يونانية أيضا، لكن ديكارت هو الذي صعد بها إلى مستوى ثنائية ميتافيزيقية ثبت أنها مقنعة للفهم المشترك بالرغم من الصعوبات التي تواجهها (كيف تتفاعل المادة مع العقل؟) لقد ماهى ديكارت بين المادة والامتداد، حيث التزم بمبدأ قديم يقر استحالة المكان الفارغ، لكن منافسيه في القرن السابع عشر قاموا باستعادة الذرية اليونانية، أو «الفلسفة الجسيمية». هكذا نجد عند لوك مثلا فكرة أن المادة تتكون من جسيمات دقيقة، رغم أن هذه الفكرة تتسق بصعوبة مع نظرية بديلة مؤثرة.، تقر أن المادة هي *القوام التحتي الذي يدعم خصائص الأشياء الملاحظة.

ثمة تقابل آخر بين المادة والحياة. المادة ببساطة جوهر خامل، فكيف يتسنى لها إنتاج ظاهرة *الحياة و*الوعي؟ تقر النزعة *الحيوية أنها لا تستطيع القيام بذلك: يتوجب إضافة شيء غير مادي للكائنات العضوية الحية كي توجد، ومضة حيوية، نفس أو روح. غير أن هناك نظريات أخرى في المادة تنكر هذا التقابل وتزعم أن الحياة والوعي خصائص *منبثقة تختص بها المادة، تعرض مستوى مركبا إلى حد كاف من التنظيم. ثمة تنويعة تعرف *بالسيكولوجية الشاملة، مفادها أن المادة نفسها تختص بخصائص الحياة والوعي غير الفيزيقية، فضلا عن خصائصها الفيزيقية العادية.

ما (الذي تكونه) المادة إذن؟ من منظور العلم، إنه المادة لأن ما يحافظ عليه هو الأمر المهم.. ولكن ألم تقم الفيزياء «بسلب مادية المادية»، حيث استعاضت عنها بالطاقة أو بشيء أكثر تجريدا، من قبيل تنويعات *المنحنى الزمكاني؟ صحيح أن مبادئ الحفاظ ـ على الكتلة، الزخم، الطاقة، الخ. ـ عرضة لتطورات العلم،

لكنه يظل بالمقدور اعتبار المادة ما يبقى أثناء التغير، شريطة أن ترتهن الأفكار المتعلقة بهذا الأمر بالنظرية العلمية المتغيرة. لذا فإن المادة تبقى، لكن مفاهيمها تتغير، أحيانا بشكل متطرف، لكن ذلك لا يحدث إلا لأسباب علمية وجيهة.

أي.بيل.

*الأولى، المادة؛ المادية.

Rome Harre (ed.), *The Physical Sciences since Antiquity* (London, 1986).

Ernan McMullin (ed.), *The Concept of Matter in Modern Philosophy* (Notre Dame, Ind., 1978).

Steven Toulmin and June Goodfield, *The Architecture of Matter* (London, 1962).

*** المادي، الاستلزام.** رابط بين الجمل يبدو أن المناطقة يفترضون أحيانا أنه يدعم جملا تتخذ الصياغة «إذا ... ف ..».. الجملة س تستلزم ماديا الجملة الأخرى ص، حال صدق جملة الحساب القضوي الشرطية س (ص، أي إذا وفقط إذا لم تصدق س وتبطل ص. تقر إحدى «مفارقات» الاستلزام المادي قيام هذه العلاقة بين جملتين لا علاقة بينهما من حيث الموضوع: «إذا كانت اكسفورد مدينة، فإن سماء إيطاليا صحو». ثمة «مفارقة» أخرى تقر قيام تلك العلاقة حال بطلان س («إذا كان بمقدور الخنازير أن تطير، فإن..».) أو حال صدق ص («إذا...، فإن أفلاطون فيلسوف»). كل هذه سبل ينأى فيها الاستلزام المادي «إذا .. ف..». عن الاستخدام العادي.

س.و.

*الاستلزام؛ الشرطيات؛ التعلق، منطق.

P.F. Srawson, *Introduction to Logical Theory* (London, 1952), chs. 2 and 3.

*** المادي، التناقض.** شكلت فكرة أن *التناقض لا يوجد فحسب في الفكر بل يوجد أيضا في الواقع المادي شاغلا فلسفيا مميزا ضمن *الماركسية. إنها تشير إلى النشاطات التي تحدث ضمن الكائنات العضوية والمنظومات التي تنتج قوى متعارضة (هكذا «تقوم الرأسمالية بحفر قبرها بيديها»)، وأيضا الزعم، الذي تبناه هيجل، القائل بأن الأوصاف المناسبة للواقع المادي تشتمل ضرورة على تناقض. لذا فإنها ليست ملزمة بأن تفضي إلى مفهوم واقعي في التناقضات بحيث تحتاز على وجود فوق لغوي.

ك.م.

R. Norman and S. Sayers, *Hegel, Marx and Dialectic: A Debate* (Brighton, 1989).

*** المادية.** أساسا الرؤية التي تقر أن كل شيء مصنوع من المادة. ولكن ما *المادة؟ ربما نجد أكثر قبول لها براءة وابتهاجا في بداية المادية عند ديمقريتس ابديرا (شمال اليونان) في القرن الخامس ق.م.، حيث يقر أن العالم يتكون كلية من «ذرات»، هي قطع من أجزاء صغيرة، صلبة على نحو مطلق، لا سبيل للنفاذ إليها، ولا للضغط عليها، غير قابلة للقسمة، وغير متغيرة من «الأشياء»، تحتاز على أشكال وأحجام دون سائر الخصائص وتتحرك بسرعة حول الفراغ، وتشكل العالم الذي نعرف باصطدام بعضها ببعض بحيث ترتد (رغم عدم قابليتها للضغط) أو تتشابك بسبب أشكالها. الذرات والفراغ هي الحقيقية، في حين أن اللون والنكهة والحرارة المحيطة بنا مجرد خصائص ذاتية (انظر الجزء التاسع). لقد بقي هذا النموذج، عبر تنويعات وتعقيدات مختلفة، حتى العصر الحديث، رغم أن مفهوم الصلابة أثار خلافات في عهد يرجع إلى لوك على أقل تقدير. في القرن الفئات ساد الخلط في كل ذلك بسبب معادلة أينشتين الشهيرة E \ mc2 وأيضا بسبب النسبية العامة. الكتل، المفهوم المركب الذي حل بديلا للمادة، قابل للتبادل في بعض الظروف مع *الطاقة، وعلى أي حال فإنها لا تشكل النوع الوحيد من التشوهات التي تطرأ على *المكان الذي يفترض أنها تسبح فيه. تكاد الفوتونات والنيوترونات لا تحتاز على أية كتلة، وكذا شأن المجالات، في حين تندفع الجسيمات في الفراغ، يدمر بعضها بعضا، ثم تعود إلى حال الاندفاع.

على ذلك، لم يؤثر كل ذلك كثيرا على مختلف الرؤى الفلسفية التي يمكن تسميتها «بالمادية»، رغم أن المرء قد يعتقد أنها تبين على الأقل أن المادية مجرد هراء بسيط، بصرف النظر عن كونها بدت يوما بديلا واقعيا. يبدو أن ما حدث أن مختلف المذاهب الفلسفية المادية قد جنحت شطر الاستعاضة عن «المادة» بمفاهيم من قبيل «ما يمكن دراسته عبر مناهج العلم الحديث»، بحيث أصبحت المادية *طبائعية، رغم أننا نبالغ حين نقر تطابقهما. المادية معنية بتكوين الأشياء، في حين أن نطاق الطبائعية، على عنايتها بما يوجد، أوسع بحيث يغطي خصائص فضلا عن مواد، كما أنها معنية بمناهج دراسة الأشياء بطريقة أكثر مباشرية ومركزية.

لم نهتم حتى الآن إلا بالاستثناءات الظاهرة للمادية الساذجة من قبيل الفوتونات والمجالات؛ بيد أن الفهم المشترك قد يعتبر هذه في الجانب المادي من السياج، كونها مرتبطة بما يتضح أنه مادي في نظريات علمية خصبة مكرسة. على أي حال فإنها لا تهم الفهم

المشترك كثيرا. غالبا ما يتخذ الفلاسفة، ربما خارج فلسفة العلم، من انشغالات الحس المشترك نقطة مبدئهم، ولعل هذا يفسر لماذا ظلت المادية في الفلسفة غير متأثرة نسبيا بتلك التعقيدات.

أهم تقابل في هذا المجال، في الفلسفة والفهم المشترك، هو القائم بين المادة والعقل أو الروح أو الوعي، أو محتويات هذه الكينونات (الأفكار الخ.). يقبل الفهم المشترك دوما، ويقبل الفلاسفة غالبا (ما لم يكونوا مثاليين أو فينومينولوجيين) واقعية الجسم بوصفها غير مثيرة للإشكاليات. لكن العقل أو الوعي يوجد أيضا بشكل بيّن في صورة ما، على الأقل في حالتنا. هل يوجد إذن بوصفه كينونة مفارقة؟ إن هذا السؤال يشكل جزءا كبيرا من إشكالية العقل ـ الجسم، ونصير المادية يجيب عنه بالنفي. قد يتشبث بإنكار وجود العقل كلية، بحيث يثير مسألة ترجع إلى بروتوجوراس ابديرا (معاصر ديمقريتس) وديكارت: ما وضع الوهم الذي يقوم به؟ ألا تحتاج حتى الأوهام إلى عقول تحتازها؟ غير أنه من الأرجح أن يركن إلى أحد شكول المادية الإقصائية وأن يقول إن العقول توجد ولكن ليس بوصفها شيئا مفارقا عن المادة. إما أنها تنتمي إلى مقولة مختلفة كما يرى رايل، بحيث يكون الحديث عنها ضرب من الاختصار لحديث عن أنواع من السلوك (*السلوكية)، أو أنها تتماهى ببساطة مع الأدمغة ـ أو بكلمات أكثر فجاجة، أن ما نسميه بالظواهر الذهنية، مثل الآلام والأفكار، تتماهى مع ظواهر تحدث في الدماغ (*نظرية الهوية في العقل): من حيث المبدأ يعلق هذا الحكم بخصوص وجود عقول واقعية تحتاز على تلك الآلام الخ.، ولكن إذا كانت هناك مثل هذه العقول، توجب أن تكون متماهية مع شيء مادي. رغم أن الشيء المادي يتماهى مع العقل أو الألم بقدر ما يحدث العكس، فإن هذه النظرية تعد مادية لأن الأشياء المادية مدمجة في مجموعة كلية من مثل هذه الأشياء، قليل منها فحسب مقحمة مع العقول، في حين أن الأشياء المادية ليست مدمجة (وفق النظرية) على نحو مشابه في مجموعة من الأشياء الذهنية معظمها مستقلة عن المادة.

على ذلك، ثمة خطأ يتوجب تجنبه في هذا الخصوص يرجع إلى أفلاطون على أقل تقدير. في محاورته المبكرة نسبيا *Phaedo* يقابل بين النفس (وفق الترجمة اليونانية العادية لكلمة *puskhe*) والجسم. النفس شيء مفرد (خلافا للنفس الثلاثية التي يقول بها في محاورته المتأخرة بعض الشي *Republic*)، لكنها تعرض كما لو أنها في حالة نزاع مع الجسم، تتجاذبها رغاب الجسم وعواطفه. تعارض هذه الرغاب والعواطف النفس بوصفها كذلك، ويستبان أنها تعد ظواهر جسدية، رغم أنها ليست كذلك، على الأقل وفق نوع الرؤية التي يقرها أفلاطون؛ الأجساد البشرية لا تحتاز على رغاب أكثر من تلك التي تحتازها الطاولات. وبالطبع، صحيح أن نظرية الهوية التي ناقشناها لتونا سوف تعتبر الرغاب متماهية مع وقائع تحدث في الدماغ أو الجهاز العصبي، ولكن فقط بوصف ذلك الاعتبار جزءا من مذهب يعامل كل الرغاب على هكذا نحو؛ لن تقوم بتفريد رغاب بعينها لمثل هذا التعامل لمجرد أن ما تكون الرغاب من أجله أوضاع جسمية، أو أن ما سببها أوضاع من هذا القبيل. في محاورته المتأخرة *Philebus* ينقح أفلاطون رؤيته في هذا الخصوص.

أحيانا يعقد تمييز، كما حدث هذا بطرق مختلفة عند فريجه وبوبر، بين ثلاثة أنواع من الأشياء (ثلاثة «مناطق» أو «عوالم»). يشتمل الأول على أشياء مادية، بما فيها أشياء من قبيل الفوتونات المرتبطة بأشياء مادية مركزيا ويمكن اعتبارها شبه مادية. يشتمل النوع الثاني على أشياء سيكولوجية من قبيل الأفكار، المشاعر، الآلام، الرغاب، بما فيها العقول الواقعية التي تحتاز عليها، إن كان ثمة أشياء من كذا قبيل. إذا كانت هناك أشياء من كذا قبيل، فإن الأفكار الخ. التي تحتازها لن تكون كينونات واقعية مستقلة، بل تعد من سكان المنطقة الثانية. يشتمل النوع الثالث على الأشياء المجردة مثل الأعداد، الخصائص، الفئات، الحقائق (وربما البواطل)، القيم، أو نخبة من هذه، حيث يعد ما انتخب كينونات واقعية، رغم أنها ليست مادية وليست حتى روحية بالمعنى الدقيق. لا ينزع الفلاسفة إلى اعتبار هذه العناصر الثلاثة كما لو أنها تقع على خط مستقيم، أحدها في المنتصف بين الآخَرين، بقدر ما ينزعون إلى اعتبارها واقعة على رؤوس مثلث، بحيث يتسق رفض الواحد مع قبول الآخَرين. ما يقره الماديون على وجه الضبط أن المادة وحدها هي التي توجد، ولكن في العصور الحديثة أصبحوا يوجهون نيرانهم أساسا إلى الذين يعتقدون في المنطقة الثانية، وبعض منهم (مثال آرمسترونج) يقبل على الأقل واقعية معتدلة فيما يتعلق بالمنطقة الثالثة. لكن هذا لم يكن يحدث دائما. لقد عني أفلاطون الذي بدأت به معظم الفلسفة أساسا بإقرار وجود المنطقة الثالثة (الراهن أنه يعتبر بشكل سائد أول من طرحها، كما أن الاعتقاد فيها يسمى غالبا *بالأفلاطونية)، وفي محاورته *Sophist* يقابل بين الماديين وبعض المدافعين عن تلك المنطقة. رغم أنه

كرس محاورة أخرى، *Paedo*، للدفاع عن خلود الروح، إحدى عناصر المنطقة الثانية، فإن يجنح شطر التسليم بوجودها، تاركا مرتبتها المواجهة للمنطقتين الأخريين غير يقينية. على ذلك، رغم كل هذا قد يكون معظم الماديين متطرفين ينكرون كلتا المنطقتين، رغم أنهم يوجهون نيرانهم إلى واحدة منهما.

بدأنا نقاشنا بالتساؤل «ما المادة؟»، واكتشاف أن مفهوم المادة قد بلت أطرافه. ثمة صعوبة أخرى تواجهه، يبدو أنها هي ما أفضت بباركلي إلى صيغته في *المثالية، التي يسميها «اللامادية». يقابل أرسطو بين المادة والصورة، وهو يعتبرها *قوام الصورة ومن ثم فإن المادة في النهاية من أجل الصفات. لقد جعل هذا أرسطو، على الأقل وفق التأويل التقليدي، يخلص إلى مفهوم «المادة الأولى» التي تعد الموضوع النهائي لكل الصفات، ما يعني أنها لا تتصف بأية صفة. أما لوك، وفق التأويل التقليدي أيضا، فقد جعل مفهوم المادة الأولى *جوهر كل الأشياء المؤسس وغير القابل لأن يعرف - غير قابل لأن يعرف لأنه لا يتصف بأية صفة يمكن أن نعرفه بها. الواقع أن موقف لوك عرضة للجدل، لكن بركلي يرفض المفهوم بوصفه منافيا للعقل ومصدرا للارتيابية بسبب الإرباكات التي يفضي إليها. بيّن أنه يتعين على المادي، وعلى كل من يقبل المادة، أن يطرح تصورا في طبيعة المادة ينقذه من تلك الانتقادات القاسية. صعوبة هذه المهمة أمر يستبان من بعث المثالية ثانية في الفلسفة المعاصرة.

حتى الآن اعتبرنا المادية بوصفها مذهبا ميتافيزيقيا. ولكنه غالبا ما يشار بها في الفكر العادي إلى مذهب في القيم. هنا أيضا غالبا ما تقابَل بالمثالية، التي تشير في هذا السياق إلى السعي وراء المثل التي قد تكون سامية ولكن من المرجح أن يستحيل تحقيقها عمليا. في المقابل يسعى المادي وراء غايات ترتبط بالمتعة الجسدية، أو الاحتياز على خيرات مادية، أو بأشياء من قبيل المال، ولكن بوصفه وسيلة لتلك المتع والخيرات. ولكن ما الذي يعد متعة جسدية؟ إذا كانت شيئا يتعلق الجسد، فماذا عن المتع الاستاطيقية الخاصة بالموسيقا والفنون البصرية؟ صحيح أنه سوف يصعب التمتع بهذه الفنون دون آذان وعيون، وهذه لا تستخدم فحسب للحصول على معلومات كما يحدث عندما نقرأ الشعر (أو حتى الفلسفة) أو نسمعه؛ التمتع بقطعة موسيقية لا يعني ببساطة الدراية بما تكونه أصواتها، بل أن تسمعها وهي تحدث أصواتا كتلك التي تحدثها، حتى «بأذن العقل» وحدها. يمكن أيضا أن يتضمن مصطلح «نصير المادية» بعض الخلط بسبب نوع الاعتبارات التي ناقشناها فيما يتعلق بأفلاطون. وعلى أي حال يتوجب ألا نخلط بين تمييزين: التمييز بين المتع المرتبطة بالجسد بطريقة أكثر قربا وتلك التي ترتبط به بطريقة أقل قربا أو لا ترتبط به إطلاقا، والتمييز بين القيم التي تعد بمعنى ما «أدنى» وأقل جدارة بأن يسعى وراءها والقيم «الأسمى». يقترح التقابل بين المادية والمثالية في هذا السياق مثل ذلك الخلط، لكن المتع، أو القيم، الخاصة بنصير المادية، فيما يفترض، ليست ضرورة «أدنى» من القيم السعي وراء الحقد مثلا.

أي.ر.ل.

*الذرية؛ الفيزيقانية؛ الفينومينونولوجية؛ مادية، المركزي، الوضع؛ السلوكية.

G. Amaldi, *The Nature of Matter* (first pub. in Italian, 1961; London, 1966). (علمي)

D.M. Armstrong, *Universals: An Opinionated Introduction* (Boulder, Colo., 1989).

S.E. Toulmin and J. Goodfield, *The Architecture of Matter* (London, 1962). (تاريخي)

* **المادية التاريخية:** انظر التاريخية.

* **المادية الديالكتيكية:** انظر الديالكتيكية، المادية.

* **المدى.** تقوم كثير من الكلمات بمهمة سنتاكتية تتعين في تكوين أو أكثر من نوع بعينه من تعبير من نوع ما، مثال «لكن» التي يمكن أن تكوّن من الجملتين «بل غني» و«جل غني نتن» الجملة «بل غني لكن جل غني نتن». مدى مثل هذه الكلمات هو الناتج المباشر لهذه العملية. مثال ذلك، مدى "fashion" ("أسلوب») في "He kept his house Bristol fashion" ["احتفظ بمنزله المصمم على أسلوب برستول»] هو العبارة « Bristol fashion"، ولكنه في "The Bristol fashion experts were wrong" ["كان خبراء طريقة برستول مخطئين»] هو العبارة "fashion" "experts" ["خبراء أسلوب برستول»]. بعض الغموض البنيوي غموض مدوي، كما في «الزائد عن الحاجة» في «جرب مزيل الشعر الزائد عن الحاجة». من فوائد *اللغات الاصطناعية الخاصة بالمنطق عرض الكثير من حالات الغموض التركيبي في اللغة الإنجليزية، مثلا "Some professors get drunk every night"، على اعتبار أنها تتطلب اتخاذ قرار بخصوص مدى بعض *الثوابت المنطقية [فقد تعني أن بعض الأساتذة يعقرون الخمر كل ليلة، وقد تعني أنه في كل ليلة، بعض الأساتذة يعاقرون الخمر].

سي.أي.ك.

R.M. Sainsbury, *Logical Forms: An Introduction to Philosophical Logic* (Oxford, 1991).

* **المدى، أغاليط.** أغاليط المدى مستوطنة في الفلسفة واللغة الجارية. «إذا أثلجت سوف يفشل المحصول حتما»، تقترح على نحو مضلل أن مدى «حتما» هو تالية الشرط عوضا عن الشرط بأسره. ثمة مثال نمطي نجده في إثباتات وجود الله التي تنتقل من «نسبة إلى كل كائن عارض ثمة وقت لا يوجد فيه»، إلى «ثمة وقت لا يوجد فيه كل كائن عارض». الأدق من هذا «إقرارات الهوية، حين تصدق، تصدق ضرورة؛ لذا، على اعتبار أن إليزابيث ملكة إنجلترا، فإنها ضرورة ملكة إنجلترا». يصدق، على الشخص الذي هو عرضا ملكة إنجلترا، أنه متماه ضرورة مع إليزابيث، لكنه لا يصدق على ذلك الشخص أنه ملكة إنجلترا ضرورة.

جي.جي.م.

*دي ري ودي دكتو؛ المدى.

S. Kripke, "Speaker's Reference and Semantic Reference", in P.A. French, T.E. Uehling Jr., and H.K. Wettstein (eds.), *Contemporary Perspectives in the Philosophy of Language* (Minneapolis, 1979).

* **المدني، العصيان.** سلوك عام غير قانوني يقصد منه الركون إلى إحساس الأغلبية بالعدالة، بغية تغيير القانون دون رفض حكمه. هكذا تعد الأهداف السلمية، وغير الثورية، فضلا عن الاستعداد لقبول العقاب القانوني، الشروط المعرّفة للعصيان المدني. يبدو أن هذا المصطلح قد استحدث من قبل نصير المذهب الطبيعي الأمريكي ديفيد ثورو (1817-62)، بالإشارة إلى رفضه دفع ضرائب للولاية فرضت لتمويل الإلزام بقانون الرقيق الهاربين (الخاص بعبيد الولايات الجنوبية).

كما في حالة ثورو، قد يكون العصيان المدني غير مباشر؛ قد لا يكون القانون الذي يخترق موضع الاحتجاج. بوصف العصيان المدني شكلا من أشكال الاحتجاج الجماعي السلمي، أسهم مهنداس ك. غاندي (1869-1948) في إشهاره باعتباره تكتيتا يستهدف تحرير الهند من الحكم البريطاني. أيضا قام العصيان المدني بدور مهم، رغم أنه أقل ثورية، في حركة الحقوق المدنية التي قامت في الولايات المتحدة في ستينيات القرن العشرين.

قد يكون من المفيد أن نقارن بين العصيان المدني والاحتجاج القانوني (المقاطعة، المرابطة أمام مؤسسة لثني العمال عن التحاق بأعمالهم)، العصيان العنيف غير القانوني (عند البعض، عدم استخدام العنف من شروط العصيان المدني)، الاعتراض وفقا لممليات الضمير، الطاعة السلبية (الاستعداد لقبول العقاب القانوني عوضا عن الامتثال لقانون مجحف، دون قصد تغيير القانون)، واختبار دستورية القانون (التي تتطلب عادة مدعيا يتم كسب موقفه في الاحتجاج عبر خرق شكلي للقانون).

قد يكون العصيان المدني تكتيكا ضارا في أي مجتمع لا يهتم بحكم القانون. في الديمقراطية الدستورية، يعد العصيان المدني مبررا بقدر ما تكون سبل العلاج التي يوفرها القانون قد أثبتت فشلها، بحيث يستهدف الاحتجاج على القانون بوصفه إجحافا أساسيا، ويعد بإمكان معقول من النجاح دون تعريض المجتمع إلى خسائر فادحة. إذا كان القانون الذي يحتج عليه موضع شك دستوري، يتعين أن تأخذ جهة الإدعاء وعقاب المحتجين هذا الأمر في الحسبان.

هـ.أي.ب.

*السياسي، العنف؛ حكم القانون.

H.A. Bedau (ed.). *Civil Disobedience, Threats and Offers: Gandhi and Rawls* (Delhi, 1986).

Peter Singer, *Democracy and Disobedience* (Oxford, 1973).

* **المدنية، الحريات.** حرية التعبير، الصحافة، التجمع، والعبادة («الضمير») تعد من ضمن المميزات والحصانات التي يزعم أنها حريات مدنية. إنها تتبوأ عند الفلاسفة التحرريين المنزلة العليا، وهم يعتبرونها مهمة في ذاتها وبوصفها وسائل، كما ينشدون تمكين الجميع وعلى نحو متساو من الاحتياز عليها. غالبا ما تحمى من عبث الأغلبيات الشعبية عبر تقديسها في الدستور (كما في ميثاق الحقوق في الدستور الأمريكي الصادر عام 1791)؛ لا سبيل للدفاع اليومي المستمر عنها إلا عبر نظام قضائي مستقل. ليست هناك قائمة جامعة مانعة تضم الحقوق المدنية، كما أنه ليس هناك معيار متفق عليه لتميزها عن *الحقوق المدنية أو الإنسانية.

هـ.أي.ب.

*التحررية؛ الحرية السياسية.

Richard L. Perry (ed.), *Sources of Our Liberties* (New York, 1952).

* **مذراة هيوم.** مصطلح يطلق على تمييز هيوم بين العلاقات بين الأفكار وشؤون الواقع. العلاقات بين الأفكار ـ مثل القضية التي تقر أن «ثلاثة في خمسة تساوي نصف الثلاثين» ـ «قابلة لأن تكتشف بمجرد توظيف عمليات الفكر، دون ركون إلى أي شيء يوجد في أي مكان من العالم». شؤون الواقع ـ مثال «سوف

تشرق الشمس غدا» ـ غير قابلة لأن تثبت عبر الفكر وحده، وهي عارضة، بمعنى أنه بالمقدور تخيل نقائضها. يتضمن تمييز هيوم عناصر ثلاثة تمييزات معاصرة بين الضروري و*العارض، *القبلي والبعدي، والتحليلي والتركيبي ـ ويبدو أنه افترض أن هذه التمييزات متطابقة. غير أنه شكك في هذا الافتراض بسبل متعددة: إنه لا يترك مجالا للقضايا التركيبية القبلية، والقبلية العارضة والبعدية الضرورية، وهذه قضايا ضرب كربكي أمثلة عليها.

أيضا، طبق ذلك المصطلح على تمييز هيوم المتعلق بين المحاجة «البرهانية» (كالاستنباط مثلا) والاستدلال «الاحتمالي» (أو السببي). يوظف هيوم هذه المثنوية مرارا كي يوقع العقلانيين في قياس إحراج. إذا كان العقل يخبرنا بأن المستقبل يشبه الماضي، فإن يتوجب وجود حجج برهانية أو احتمالية. لكن المحاجة البرهانية عاجزة عن إثبات انتظام الطبيعة ـ لأن عدم الانتظام يمكن تصوره؛ كما أن المحاجة الاحتمالية عاجزة عن إثباته ـ فالبراهين الاحتمالية نفسها تفترض انتظام الطبيعة، ومن ثم فإننا ندور في دائرة مفرغة حين نوظفها في دعم الانتظام. ثمة أسباب أخرى تجدها في: *«العقل عبدا للعواطف».

يختتم كتاب هيوم *Enquiry Concerning Human Understanding* بتطبيقي دارمي للمذراة أعجب به أنصار الوضعية المنطقية في الثلاثينيات لأنه يقوض الميتافيزيقا الباطلة. «إذا أمسكت بيدك كتابا، في اللاهوت أو الميتافيزيقا المدرسية، مثلا، فلتسأل: هل يتضمن أي استدلال يتعلق بالكمية أو العدد؟ كلا. هل يتضمن أي استدلال تجريبي يتعلق بالحقيقة والوجود؟ كلا. فلتلق به في اللهب، فليس بمقدوره أن يتضمن سوى السفسطة والأوهام».

جي.بر.

*الوضعية المنطقية؛ التحقق، مبدأ.

David Hume, *Enquiry Concerning Human Understanding*, pt. iii, sect. 4, 12.

Antony Flew, *Hume's Philosophy of Belief* (London, 1961), ch. 3.

* **مردوخ، اريس (1919–).** اريس مردوخ DBE، فاقت شهرتها بوصفها رواية شهرتها بوصفها فيلسوفة، درّست في اكسفورد خمسة عشر عاما. في عام 1954 كتبت أول كتاب بالإنجليزية عن جان بول سارتر، ربطت فيه فلسفته المبكرة بمسرحياته وروايته. تخطي الحدود الفاصلة بين الأدب والفلسفة علامة تميز كل أعمالها. من فروع الفلسفة، عنيت بعلم الأخلاق، وهي ترى أن للخيرية وجود حقيقي في العالم، وإن كان مجردا. دافعت بالتفصيل عن هذا المبدأ في كتابها *Metaphysics as a Guide to Morals* (1993). يمكن اعتبارها أفلاطونية محدثة، وقد كتبت بشكل متعاطف عن أفلاطون (مثال *The Fire and the Sun*، 1977). كتبت أيضا عن التربية والدين. عندها، وجود الخيرية الحقيقي هو السبيل الممكن الراهن لفهم فكرة الله.

م.ورن.

*الأفلاطونية؛ الرواية الفلسفية.

* **مزج العمل.** عند جون لوك، إذا عمل المرء في مورد لم يكن ممتلكا وترك ما يكفي للآخرين، فإنه يكتسب حقوق ملكية بصرف النظر عن رضاهم. هكذا «لأن العمل ملكية أكيدة للعامل، لا أحد سواه يمتلك الحق الذي كان مشاعا، أقله إذا ترك ما يكفي وما هو بنفس القدر من الجودة مشاعا للآخرين» (II. V. 27). اعتقاد لوك أن الله أعطى العالم «كي يستخدمه المثابرون والعقلاء (والعمل هو حقهم الشرعي فيه)» (II. V. 34)، يقترح أساسا دينيا لهذه الرؤية. يلحظ أقوى دعاة الملكية الخاصة ضمن المعاصرين، روبرت نوزتش، أن سكب علبة عصير طماطم في البحر قد يعد فقدا عوضا عن أن يكون اكتسابا لحقوق، ومن ثم فإنه لا يؤكد مزج الموارد المملوكة بالموارد غير المملوكة بل ما يزعم من آثار غير ضارة للاستيلاء.

*الملكية.

John Lock, *Two Treatises of Government* (Cambridge, 1988).

* **المزاج.** أوضاع للعقل ذات صبغة عاطفية مؤقتة، لكنها تصبغ استجابات المرء وردود أفعاله بطريقة عامة، تعد أمزجة، كما يحدث عندما يقال عن شخص إنه في مزاج كئيب، حزين، أو مبتهج. التركيز إنما يكون على نمط من السلوك يعكس وضعا راهنا يتخذه العقل، وليس، كما في حال العاطفة، على العواقب المقصودة من السلوك.

يستخدم «المزاج» [الصيغة] أيضا فيما يتعلق باللغة. عادة ما يساء فهمه في هذا السياق، [فالصيغة] بمعناها الدقيق إنما تعد جانبا للجمل الفعلية ـ الدلالية، الأمرية، الفرضية، والتمنوية. بوصفها تجسيدا لمختلف أفعال الكلام الخاصة بالإقرار والتساؤل، يقال إن المنطوقين «إنه [يكون] في الخارج» و«هل هو [يكون] في الخارج؟» يختلفان من حيث القوة. غير أنهما يتفقان من حيث [الصيغة]، فالفعل في الحالين يحصل على الوصف نفسه، «[صيغة] دلالية مضارعة للمفرد

الغائب».

ب.ب.ر.

*العاطفة والشعور.

J. Lyons, *Semantics*, ii (Cambridge, 1977).
G. Ryle, *The Concept of Mind* (London, 1948).

* **المشائيون.** الاسم الذي لقب به بداية الفلاسفة الذين أسهموا في المدرسة التي أسسها أرسطو (اللوقين أو المشائية) ثم الفلاسفة الذين كتبوا حواشي على أعماله وأوّلوها. من أبرز الأولين ثيوفراستس (371–287) وستراتو (حوالى 335–270)، فضلا عن اسباسيوس وارستكوكسنوس؛ ومن الأخيرين ارستكلوس مسينا، اسباسيوس (القرن الثاني بعد الميلاد)، والأهم منهما الكسندر افريديسوس (في بداية القرن الثالث بعد الميلاد). تميز المشاؤون بكونهم علماء بحاث عوضا عن أن يكونوا فلاسفة، وهذا الموقف إنما يعكس تقسيم أرسطو البحث إلى تخصصات مستقلة رغم أنه أكمل الخطوط الأساسية لأسسها الفلسفية وفق زعمه، وإن كان يغفل الخاصية الجدلية والمؤقتة لمؤسسي المشائية الفلسفيين.

جي.ج.د.إي.

ليس ثمة دراسة مرضية للمشائية بالإنجليزية، ولكن نسبة إلى ثيوفراستس، انظر:

W.W. Firtenbaugh *et al*, *Theophrastus of Eeresus*, 2 vols. (Leiden, 1992).

* **المعنى والمشار إليه.** ترجمة متفق عليها لمصطلحي فريجه *Sinn, Bedeutung* اللذين يرجعان إلى مقالته "Uber Sinn und Bedeutung" (1892). المشار إليه في التعبير هو الكينونة التي يقوم مقامها: التعبيرات المشيرة تقوم مقام مواضيع، المحامل تقوم مقام *دوال (بالمعنى الرياضي، حيث يسميها فريجه بالمفاهيم)، والجمل تقوم مقام قيم صدقية. بالجمع بين تعبيرات مشيرة ومحاميل نكّون جملا كاملة، ما تشير إليه عبارة عن دالة لما تشير إليه أجزاؤها. المعاني «أساليب تمثيل» *لما يشار إليه: كلمتا «شيشرون» و«تولّي» تحتازان على المشار إليه نفسه، ولكن لهما معنيان. طرح فريجه المعاني بداية لحل لغز الهوية: إذا كان «ششيشرون» يشير إلى ما يشير إليه «تولّي»، فكيف تحتاز «شيشرون هو تولّي» على معلومات في حين تعوزها «شيشرون هو شيشرون»؟ معاني الأجزاء تتجمع لتكون معاني الجمل، التي يسمها فريجه «بالأفكار».

ت.سي.

*المدلول عليه والفحوى؛ الدلالة.

Gottlob Frege, "On Sense and Meaning", in *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, ed. P.T. Geach and Max Mlack (Oxford, 1980).

* **مكتاجرت، جون مكتاجرت إلز (1866–1925).** فيلسوف مثالي ملحد من كيمبردج يشتهر الآن ببرهانه (الذي نشره في *Mind* عام 1908) على أن *الزمان ليس حقيقيا. يميز بين حدود *«سلاسل أ» من قبيل «حاضر»، «ماض»، «مستقبل»، وحدود «سلاسل ب»، مثال «يسبق»، «يتزامن»، «يلحق». إنه يجادل بداية بأن سلاسل ب تفترض سلاسل أ (مثال أنه إذا كانت س تسبق ص، يتوجب أن يكون هناك زمن تكون فيه س ماضيا وص حاضر)، ثم يجادل بأن سلاسل أ ليست متسقة، إذ محتم على كل حدث أن يحتاز على خصائص أ الثلاث («حاضر»، «ماض»، «مستقبل»)، رغم أنها غير متسقة. إقرار أن الحدث يحتازها في أوقات مختلفة، وهذا هو البديل البينة أمامنا، إنما يفضي بنا إلى متراجعة لامتناهية، إذ سوف نثير السؤال نفسه عن الأوقات المختلفة نفسها. ترابط سلاسل أ المنطقي ما زال يثير جدلا، وكذا شأن الحاجة إليها.

أي.ر.ل.

C.D. Broad, *An Examination of McTaggart's Philosophy*, 2 vols, (Cambridge, 1933, 1983).

* **مكداول، جون (1942–).** فيلسوف في جامعة أكسفورد يدرّس الآن في جامعة بتسبرج. طور مفهوما في العقل، اللغة، والأخلاق استوحى أفكاره الرئيسة من أعمال فتجنشتين المتأخرة. يجادل مكداول بأن معظم فلاسفة العقل المعاصرين ملتزمون بالصورة الديكارتية التي ترى في المنطقة الذاتية شيئا خصوصيا، يمكن عزله أساسا عن علاقاته بالعالم. تفضي هذه الصورة إلى ارتيابية لا سبيل للدفاع عنها في *العالم الخارجي، أو «إلى العتمة الداخلية»: العجز عن تفسير *القصدية الحقيقية. معظم أعماله محاولة لتحرير فلسفة العقل من هذه الصورة؛ بغية تحقيق هذه الغاية، فصّل في نظرية خارجانية متطرفة في العقل، تستلزم وجود أفكار غير قابلة لأن يفكر فيها بسبب غياب المواضيع التي تتعلق بها (الرسلية، الأفكار المفردة؛ *إيفانز).

ت.سي.

*الخارجانية؛ ضد الفردانية.

John McDowell, 'Singular Thought and the Extent of Inner Space', in John McDowell and Philip Pettit (eds.), *Subject, Thought and Context* (Oxford, 1986).

* **المكان.** نسأل جميعا عن أين توجد الأشياء، وعن مدى حجمها، وعن المجال المتاح لها أو فيها. تصنيف هذه التساؤلات إنما يثير مفاهيم الامتداد في بعد أو

أكثر، المسافة، والاتجاه والخلاء؛ ونقاش هذه المفاهيم، فضلا عن مفاهيم أخرى أكثر تركيبا، يمكن أن يعتبر تفلسفا حول المكان.

تصور الفلاسفة اليونانين الذريين الأوائل الفراغ الذي تتحرك عبره ذراتهم على أنه يحتاز على واقعية إيجابية، سموها «الخلاء» أو «ذلك الذي لا يكون». قد يكون قصد من هذه العبارة الأخيرة إثارة الإيليين الذين أملوا في حظر القول «ذلك الذي لا يكون». ثمة كلمة قريبة لمفهومنا في «المكان» نجدها عند أفلاطون. في *Timaeus* يستخدم كلمة "*khora*" لوصف وسط يعترف بغرابته تعرض عبره نسب عددية بسيطة باستخدام أشكال دقيقة متعددة الأضلاع تشكل تأرجحاتها نسيج العالم المدرك. عند القارئ الحديث قد يبدو أنه فهم فكرة المكان المهيمنة على تفكيرنا. غير أن أرسطو يؤوله على أنه يقترح نظرية (رديئة) في المادة، حيث أسقط أرسطو كلمة "*khora*" وناقش المكان عوضا عنها. متأثرا ربما *Parmenides* (138a-b etc.) لأفلاطون، يحلل هذا ليس عبر المسافة والاتجاه بل عبر الاحتواء. في فترة لاحقة استخدم المفكرون اليونانيون "*khora*" لتعني نوعا بعينه من المواضع أو الامتداد *(diastema)* وعنوا أساسا بهذين. استمر إغفال المكان عبر العصور الوسطى. ربما فقد الاهتمام به مع فقد الاعتقاد، الذي عارضته سلطة أرسطو، بأن الرياضيات نموذج كل المعارف ومجلية لب الواقع. إذا كان الواقع يتكون من أشكال هندسية صلبة، أو كما تقترح الفيزياء المعاصرة من حوادث نقطية الشكل مثبّتة عبر إحداثيات زماكنية أربع، فإن المكان تقريبا هو كل ما هنالك.

على أي حال فقد عاد المكان مع الرياضيات في القرن السابع عشر. وصف نيوتن للمكان *(Principia, definition 8, scholium)* بوصفه متصلة سرمدية، لامتناهية، متماثلة الشكل (كالهواء، لكن أقل سمكا)، فتن الفلاسفة كأغنية ساحرة. لقد ارتأى أن العلاقات المكانية مستقلة عن العقل وأن الموضوعات توجد فيها لا كأطراف بل كمناطق فرعية في هذا المتصلة. تساءل معظم الناس بخصوص الزعم الثاني؛ لقد أراد للمكان أن يكون واقعا ماديا لا يؤثر في الأشياء الأخرى ولا يتأثر بها، وهذا يبدو تناقضا في التعبير. أنكر ليبنتز كلا الزعمين الخاصين بالعلاقات المكانية، في حين اقتصر كانت على إنكار الاول. لقد جادل كانت بأننا نتصور الموضوعات بوصفها نتاجا لمخيلة المدرك؛ ما يجعلها غير متماهية هو كونها تشغل قطاعات غير متماهية من المكان؛ المكان متفرد في أنه يستحيل وجود نسقين غير مرتبطين من العلاقات المكانية؛ غير أن فكرتنا عنه ليست فكرة فرد نختبره بل فكرة عن كيفية اختبار الأشياء الأخرى بوصفها أفرادا.

يظل الفلاسفة يجادلون في مزاعم نيوتن وكانت، وقد طوروا أدبيات في خرافة ميتافيزيقية يزور فيها الناس أماكنهم بأعداد غير تقليدية من الأبعاد، أي ينتقلون من نسق مكاني إلى آخر عبر طرق تتحدى القوانين الفيزيائية. غير أنهم درسوا أيضا الاستحقاقات المفاهيمية لعلم الفيزياء الحديث. وفق نظرية *النسبية الخاصة، إذا كانت هناك حدثان متباعدان مكانا، فإن المسافة الزمنية الفاصلة بينهما سوف تختلف باختلاف النقطة المرجعية التي نختار؛ نسبةإلى إطار مرجعي ما قد يكونان متزامنين، ونسبة إلى آخر، تفصل بينهما ساعة. إن هذا الاختلافات في الفاصل الزمني ليست مستقلة عن الاختلافات في الفاصل المكاني. أيضا دئب على افتراض أن الأشياء في المكان تستوفي مبرهنات إقليدس - أنه إذا ارتبطت ثلاثةأشياء عبر خط مستقيم، فإن المثلث المتضن سوف يكون إقيلديا. غير أن النظرية النسبية العامة تجعل هندسة المكان مرتهنة بتوزيع المادة فيها، بحيث ترغمنا على إعادة اعتبار منزلة المبرهنات الإقيلدية.

و.سي.

*المكان - الزمان.

E. Abbott, *Flatland* (Oxford, 1926).
G. Nerlich, *The Shape of Space* (Cambridge, 1976).
Richard Sorabji, *Matter, Space, Motion* (Itaca, NY, 1988).

*** المكان - الزمان.** مجموعة كل الحوادث التي تحدث في *المكان و*الزمان، مثل انفجار ألعاب نارية أو قرقعة شخص لأصابعه. المكان - الزمان رباعي الأبعاد، بمعنى أن كل حدث يمكن أن يموضع عبر أربعة أعداد، ثلاثة لموضعه وواحد لزمن حدوثه. في المكان - الزمان الذي يؤسس الفيزياء النيوتونية، الفصل المكاني والديمومة الزمنية للحوادث مستقلة عن وضع حركة الملاحظ. ولكن في نظرية *النسبية التي يقول بها أينشتين، لا تعد هذه القياسات مطلقة - سوف نحكم بأن طول قضيب صلب أقصر حين يتحرك منه حين يكون ثابتا، وعلى نحو مشابه فإن الساعة المتحركة تتحرك عقاربها بسرعة أبطأ. على ذلك، يظل هناك مقياس مطلق في شكل المساحة المكانية - الزمنيا الفاصلة بين الحوادث، ما جعل عالم الرياضيات مالنوسكي يلحظ: «من الآن وصاعدا المكان بذاته، والزمان بذاته، قد قدر عليهما أن يختفيا في الظلال،

فنوع موحد منهما فحسب سوف يحتفظ وحده بواقع مستقل». المساحة المكانية ـ الزمانية الفاصلة لا تحدد فحسب قدر انكماش القضيب، أو قدر بطء الساعة، بل ما إذا كان زوجان من الحوادث يمكن أن يربطا عليا، أي ما إذا كانت إشارة لا تفوق سرعتها سرعة الضوء يمكن أن ترسل من موضع (مكاني ـ زماني) حدث إلى آخر ـ وهي حقيقة «ثابتة» مستقلة عن وضع حركة المرء.

ر.كلي.

R. Geroch, *General Relativity from A to B* (Chicago, 1978).

*** الإمكان.** الإمكان، *الواقعية، و*الضرورة مقاميات مرتهنة على نحو متبادل. وفق معظم التصورات، ووفق معنى من معاني «يستلزم»، تستلزم الضرورة الواقعية، وتستلزم الواقعية الإمكان، لكن العكس ليس صحيحا.

عادة ما يعني وصف س بأنها ممكنة الزعم أنه نسبة إلى س ملائمة، س ممكنة.

عندما تكون س قضية، يمكن فهمها على النحو التالي:

1. س ممكنة منطقيا؛ نفيها يستلزم تناقضا.

2. س ممكنة ميتافيزيقيا؛ متسقة مع ضرورات ميتافيزيقية. حقائق كانت الضرورية المركبة مثال على هذه الضرورات.

3. س ممكنة ناموسيا؛ تتسق مع القوانين العلمية.

4. س ممكنة معرفية؛ تتسق مع ما هو معروف.

5. س ممكنة زمنيا؛ تتسق مع حقائق تتعلق بالماضي.

6. يمكن لكائن عاقل فهم س.

يعقد تمييز بين مقاميات **de re*** و ***de dicto**، كما يحدث حين توجد مكممات مختلطة وروابط مقامية. اعتبر القضيتين: (1) يمكن أن يحتاز الشيء على الخاصية س، و(2) يوجد شيء يمكن أن يختص بالخاصية س. الأولى تمثل استخداما ***de dicto*** حيث تعزو الإمكان إلى قضية، أما (2) فتعد ***de re*** لأنها تعزو إلى شيء بعينه إمكان الاختصاص بالخاصية س. في هذا الاستخدام لـ ***de re*** ما يلحق الرابط المقامي ليس جملة تامة. يمكن عرض (2) كالتالي: «ثمة أ بعينه يمكن له أن يختص بالخاصية س».

هناك من يرتاب في وضوح هذا التمييز وجدواه. مثال ذلك أن *صياغة باركان تصادق على مكافأة (1) بـ (2). أيضا فإن تحديد ***de re*** في مقابل ***de dicto*** غالبا ما يكون غامضا، كما يحدث في الجمل ذات أسماء الأعلام التي تلحق بالرابط المقامية؛ مثال «يمكن أن **يكون نابليون قد اغتيل**».

ر.ب.م.

G.E. Hughes and M.J. Crewell, *An Introduction to Modal Logic* (London, 1968).

M. Loux (ed.), *The Possible and the Actual* (Ithaca, NY, 1979).

A. Prior, *Time and Modality* (London, 1957).

*** الممكنة، العوالم.** غالبا ما نتحدث عما كان يمكن أن يحدث، عن الممكن. كان يمكن لي أن أكون قيّما على كنيسة ـ رغم أنني لست قيّما، فإن كوني قيّما ممكن. اعتاد الفلاسفة على الحديث عن هذه الإمكانات عبر فكرة عالم ممكن؛ أن أقول إنه كان بالإمكان أن أكون قيّما أن أقول إن هناك عالما ممكنا أكون فيه قيّما. العالم الممكن عالم يختلف بطرق ممكنة عن عالمنا «الواقعي»، مثال العالم الذي لا تكون فيه النمور مخططة، أو العالم الذي يخلو من البشر.

فكرة العالم الممكن بمعنى قريب للمعنى المعاصر إنما تعزى عادة إلى ليبنتز، الذي ذهب إلى أن الله قد اختار هذا العالم من ضمن عدد لامتناه من العوالم الممكنة، كي يكون العالم الواقعي. ولأنه محتم أن يختار الله الأفضل، فإن هذا العالم هو أفضل العوالم الممكنة ـ وهي فكرة سخر منها فولتير في *Candide*.

أصبحت العوالم الممكنة موضع اهتمام فلسفي في هذا القرن بتطور تأويل دلالي *لمنطق المقاميات، على يد سول كربكي وآخرين. يضيف منطق المقاميات رمزين لمفردات المنطق الأساسية: ◇ التي تعني «ممكن» أو أنه «من الممكن أن»، و□ التي تعني «ضروري» أو أنه «من الضروري أن». (ثمة أنساق مختلفة من المنطق المقامي تختلف بخصوص الصيغ المقامية التي تعد *مبادئ.) هكذا نستطيع تشكيل صيغ من قبيل □ (س & ص)، ◇ س، ◇ ص. يتوجب تأويل مثل هذه الصيغ على اعتبار أنها تقر شيئا عما هو صادق ضرورة أو إمكانا. ولكن كيف يتوجب علينا فهم *شروط صدقها؟ العوالم الممكنة تطرح الإجابة. الجملة المقامية □ (س & ص) تصدق إذا وفقط إذا كانت (س & ص) صادقة في كل العوالم الممكنة (*علم الدلالة الصوري). الفكر الأساسية بينة إلى حد كاف. الحقيقة الضرورية، مثال «2+2=4»، حقيقة تصدق في كل عالم ممكن: ليس ثمة وضع ممكن تبطل فيه. الشيء الذي إنما يصدق إمكانا، مثال «أنا قيّم»، يصدق في وضع ممكن. ليست هناك استحالة متضمنة في فكرة وضع

لست فيه قيما.

يقترح هذا طريقة لرد مزاعم مقامية إشكالية إلى مزاعم لا تتضمن أية مفاهيم مقامية. إذا اعتبرنا فكرة «عالم» فكرة أولية، نستطيع فهم الأدوات المقامية «إمكانا» و«ضرورة» على أنها مكممات عوالم: على هذا النحو، تصبح «إمكانا س»، «ثمة عالم تصدق فيه س»، و«ضرورة س» تصبح «في كل العوالم تصدق س». هكذا نتخلص من المقامية.

غير أنه يمكن الاعتراض بأننا لا نستطيع حقيقة اعتبار فكرة عالم أساسية، كونها تتضمن فكرة الإمكان: ذلك أن كلمة «عالم» هنا تفهم ضمنيا على أنها تشير إلى «عالم ممكن». إذا رغبنا في رد المقامية، يتوجب أن يكون لدينا تصور مستقل في ماهية هذه العوالم الممكنة. إذن، ما العوالم الممكنة؟ الإجابة اللافتة هي إجابة ديفيد لويس التي تقر أن العوالم الممكنة الأخرى واقعية: إنها توجد بنفس المعنى الذي يوجد به العالم الواقعي. ما يجعل العوالم مائزة أنها منفصلة زماكنيا. أما ما يجعل العالم الواقعي واقعيا فهو ببساطة حقيقة وجودنا فيه ـ سكان العوالم الأخرى حين يقولون «العالم الواقعي» إنما يشيرون إلى عالمهم. كلمة «واقعي» إذن كلمة إشارية.

يمكن توظيف فكرة العالم الممكن في مجالات فلسفية أخرى. هذان مثالان: قام لويس وروبرت ستالناكر بتحليل فكرة القضية على أنها فئة من العوالم الممكنة. القضية التي تعبر عنها الجملة «الخنازير تطير» هي تلك الفئة من العوالم الممكنة التي تصدق فيها «الخنازير تطير». المثال الثاني، جادل لويس بأننا نفهم فكرة الخاصية، مثال الحمرة، ليس بوصفها كلا، بل بوصفها فئة من الأفراد الممكنين: كل الأفراد، في عالمنا وفي عوالم أخرى، يسري عليهم المحمول «أحمر». إن لويس يجادل على نحو مقنع بأننا لا نستطيع الإفادة من تطبيقات مفهوم العوالم الممكنة ما نقبل العوالم بوصفها واقعية. غير أن هناك مقاومة تواجه قبول هذه الفكرة. آخرون يرون أنه يتوجب علينا تحليل العوالم الممكنة عبر فئة من الجمل، أو على أنها تكوينات من قاطني العالم الواقعي، أو يرون مع كربكي أن العوالم الممكنة مفترضة عوضا عن أن تكون «مكتشفة».

ت.سي.

*موندوس اماجينالي (العوالم المتخيلة).

D.M. Armstrong, *A Combinatorial Theory of Possibilty* (Cambridge, 1989).
David Lewis, *On the Plurality of Worlds* (Oxford, 1986).
Robert Stalnaker, 'Possible Worlds', in Myles Burnyeat and Ted Honderich (eds.), *Philosophy As It Is* (Harmonsworth, 1979).

*** مل، جيمس (1773–1836).** مفكر اسكتلندي جاء إلى لندن، بعد أن تعلم في جامعة أدنبره، وعمل لفترة لا يستهان بها مساعدا ومروجا لبنتام. اشتهر بالتربية الفكرية الشاقة التي عرض لها ابنه الذي حظي بشهرة أكبر من شهرته، جون ستيوارت مل. كتب كتيبات مؤثرة في التربية والحكومة من منظور نفعي، كما كتب في علم النفس الارتباطي المحض، *The Analysis of the Phenomena of the Human Mind* (Mind, 1829) (نشر هذا الكتاب لاحقا صحبة ملاحظات مكثفة كتبها ابنه). أكثر أعماله إثارة للجدل هو الكتيب الصغير *On Government*، الذي هو برهان قبلي محكم على *ديمقراطية الأغلبية: على اعتبار أن كل شخص يعمل على خدمة مصالحه، لا يمكن التعويل إلا على الأغلبية في حماية القدر الأعظم من السعادة للقدر الأعظم من الناس.

ر.هـ.

*النفعية.

Jack Lively and John Rees, *Utilitarian Logic and Politics* (Oxford, 1978).

*** مل، جون ستيوارت (1806–73).** هو ابن جيمس مل. كان أعظم فلاسفة بريطانيا في القرن التاسع عشر، حيث بلغ بموروثي *الامبيريقية و*الليبرالية أوجهما الفيكتوري.

مكّنه كتابه *The System of Logic* الذي صدر في ثلاثينياته عام 1843 من تكريس شهرته بوصفه فيلسوفا. أما كتابه *Principles of Political Economy* الذي صدر عام 1848 فكان تركيبا لعلوم الاقتصاد الكلاسيكية حدد العقيدة الليبرالية لما لا يقل عن ربع قرن. صدر أشهر أعماله في الفلسفة الأخلاقية، *On Liberty* و *Utilitarianism*، في فترة لاحقة ـ في عامي 1859 و 1861. في ستينيات القرن التاسع عشر أصبح لفترة قصيرة عضوا في البرلمان، وخلال سني حياته خاض في قضايا متطرفة عديدة. من ضمنها دعمه المستمر لحقوق المرأة ـ انظر *The Subjection of Women* (1869).

العنصر القيادي في فكر مل هو محاولته التي استمرت طيلة حياته أن يحيك رؤى التنوير والرومانسية. تبنى بثبات ما أسماه «بمدرسة الخبرة والارتباط». إنا ينكر وجود معرفة مستقلة عن الخبرة ويرتأى أن الميول والاعتقادات نتاج قوانين الارتباط السيكولوجية. مذهبا

في الكائنات البشرية *طبائعية ورؤاه الأخلاقية نفعية. غير أنه أعاد تصميم الصرح الليبرالي على أسس النماذج الرومانسية الخاصة بالقرن التاسع عشر. درس الكثير من علم الاجتماع التاريخي الذي كان مهما نسبة لتحرره من الفرنسيين؛ غير أنه يدين للرومانسية الألمانية، عبر أصدقائه أشياع كلوردج، بمبادئه الأخلاقية الأعمق ـ أن الطبيعة البشرية بوصفها موضع الفردانية والاستقلالية قادرة على أن تصبح متحققة عبر ثقافة الجنس البشري بأسره.

تركز الجدل حول إنجازاته دوما حول ما إذا كان التركيب الذي رام، الجمع بين المبادئ التنويرية والمثالية ـ الرومانسية، تركيبا ممكنا. كان كانت جادل بأن الطبائعية *التنويرية أفسدت العقل، وقد وافقه الفلاسفة المثاليون في القرن التاسع عشر على ذلك. الراهن أن كانت ومل يتفقان على جانب مهم من هذه القضية. إنهما يريان أنه إذا لم يكن العقل سوى جزء من الطبيعة، فإن المعرفة القبلية بطبيعة العالم مستحيلة. إما أن المعرفة كلها بعدية، مؤسسة على الخبرة، أو أنه ليست هناك معرفة. أي أساس لإقرار قضية تحتاز على محتوى حقيقي محتم أن يكون امبيريقيا. غير أن الاختلاف بينهما أكثر أهمية: فبينما يرى كانت استحالة تأسيس المعرفة على هذا الأساس، ومن ثم أنكر الطبائعية، اعتقد مل في إمكان ذلك. إن هذه المذهب الامبيريقي المتطرف إنما يشكل مبدأ *System of Logic*.

هنا يعقد مل تمييزا بين القضايا «اللفظية» والقضايا «الحقيقية»، بين الاستدلال «الظاهر فحسب» والاستدلال «الحقيقي». يناظر هذا التمييز، كما يلحظ مل نفسه، التمييز الذي يعقده كانت بين الأحكام التحليلية والأحكام التركيبية. غير أن مل يطبقه بطريقة أكثر دقة مما فعل أسلافه، حيث أكد كثيرا أن الاستدلالات الظاهرية لا تحتاز على محتوى معرفي إطلاقا. إنه يشير إلى أن الرياضيات البحتة، والمنطق نفسه، يشتمل على قضايا حقيقية واستدلالات تحتاز على محتوى معرفي حقيقي. يعد هذا الإقرار الواضح مركزيا نسبة إلى *System of Logic*، وهو أساس الأهمية المستمرة للموروث الامبيريقي. ذلك أنه إذا كان مل محقا أيضا في أن الطبائعية تستلزم أنه ليست هناك قضية حقيقية قبلية، فقد بيّن أن مترتبات الطبائعية متطرفة حقا. المنطق، لا الرياضيات وحدها، سوف يكون امبيريقيا.

استراتيجيته تتخذ شكل الكماشة. إذا كان المنطق لا يحتاز على استدلالات حقيقية، سوف يكون كل الاستدلال الاستنباطي (*petitio principii*مغالطة منطقية) مصادرة على المطلوب ـ لن يتأتى له إنتاج معارف جديدة. لذا يتوجب أن يتضمن المنطق استدلالات حقيقية. الكماشة الأخرى تحليل سيمانتي مباشر للقوانين المنطقية الأساسية. الاستراتيجية نفسها تطبق على الرياضيات. لو كانت مجرد لفظية، سوف يكون الاستدلال الرياضي مغالطة منطقية. غير أن التحليل السيمانتي المفصّل يبين أنها تحتوي فعلا على قضايا حقيقية.

لماذا نعتقد أن هذه القضايا الحقيقية في المنطق والرياضيات قبلية؟ لأننا نجد نقائضها غير قابلة للتصور، أو لأننا اشتققناها، عبر مبادئ نجد بطلانها غير قابل للتصور، من مقدمات نجد نقائضها غير قابلة للتصور. لقد اعتقد مل أنه يستطيع تفسير هذه الحقائق الخاصة بعدم القدرة على التصور، أو غير القابلة للتخيل، من منظور ارتباطي. تفسيراته ليست مقنعة تماما، لكن رؤيته الفلسفية تظل قائمة؛ النقلة من عجزنا عن أن نمثل لأنفسنا نقيض القضية إلى قبولها تحتاج إلى تبرير. فضلا عن ذلك، يتوجب أن يكون التبرير نفسه قبليا إذا رغبنا في أن يثبت أن القضية قبلية. (هكذا كان مل مستعدا مثلا للتسليم بجدارة الحدس الهندسي بالثقة: لكنه يقر أن هذه الجدارة حقيقة امبيريقية، تعرف استقرائيا.)

كل استدلال استقرائي. ما أساس الاستدلال إذن؟ ابستمولوجيا، تاريخيا، وسيكولوجيا، فيما يقر مل، هو الاستقراء التعدادي، التعميم البسيط من الخبرة. إننا نوافق عفويا على هذا الضرب من الاستدلال وعلى اعتباره صحيحا. القضية «الاستقراء التعدادي أسلوب سليم من أساليب الاستدلال» ليست قضية لفظية. لكنها ليست مؤسسة على حدس قبلي أيضا. كل ما يقوله مل أن الناس بوجه عام، والقارئ على وجه خاص، يقر قبولها حال التأمل فيها. هذا هو الأساس الوحيد الذي يركن إليه زعم مل.

إنه لا يحمل محمل الجد إشكالية هيوم الارتيابية في *الاستقراء، بل يعنى في *System of Logic* بالبحث عن سبل لتحسين جدارة الاستقراء بالثقة:

إذا كان الاستقراء عبر التعداد البسيط عملية غير سليمة، لن تكون ثمة عملية لتأسيسه تتصف بأنها سليمة: تماما كما أنه لا سبيل للتعويل على المقراب ما لم نكن نثق في أعيننا. ولكن بالرغم من أنه عملية سليمة، فإنه عرضة للخطأ، وهو عرضة له بدرجات مختلفة: إذا استطعنا إذن أن نستعيض عن أشكال العملية الأكثر عرضة للخطأ بإجراء مؤسس على العملية نفسها في شكل أقل عرضة للخطأ، سوف نكون أنجزنا

تحسينا ملموسا فعالا. هذا على وجه الضبط ما يقوم به الاستقراء العلمي.

لذا فإن سؤال مل ليس ارتيابيا بل داخليا ـ لماذا تعد بعض أشكال الاستقراء أكثر جدارة بالثقة من غيرها؟ يجيب مل بسرد تاريخ طبيعي للاستقراء، يتتبع كيف يسوّغ الاستقراء التعدادي داخليا عبر نجاحه الفعلي في تكريس تواترات، وكيف أنه يفضي في النهاية إلى المزيد من المناهج البحثية.

كانت الأصول استقراءات «عفوية» و«غير علمية» حول ظواهر فردية طبيعة غير مرتبطة. إنها تتراكم، تتمازج، ولا تدحض من قبل المزيد من الخبرة. عبر تراكمها وتداخلها تقوم بتبرير النتيجة الاستقرائية ذات الرتبة الثانية التي تقر أن كل الظواهر تخضع للانتظام، وعلى وجه اكثر خصوصية، أن لكل الظواهر شروطا كافية يمكن اكتشافها. في هذه الصياغة المبهمة الأخيرة، يصبح مبدأ الانتظام الشامل، وفق تحليل مل للسببية، قانون السببية الشاملة. وبدورها، توفر هذه النتيجة (حسب زعم مل) الافتراض المؤسس لأسلوب جديد في الاستدلال حول الطبيعة ـ الاستقراء الاستبعادي.

هنا يدشن افتراض أن نوعا من الظواهر يحتاز على أسباب منتظمة، فضلا عن افتراض (قابل للتنقيح) يتعلق بهوية الأسباب الممكنة، بحثا مقارنيا يحدد فيه السبب الفعلي عبر الاستبعاد. يشكل مل منطق هذا الاستدلال الاستبعادي في «مناهج البحث الامبيريقي». يقوم الاستقراء العلمي المحسّن الناتج بدعم مبدأ السببية الشاملة الذي يتأسس عليه، بحيث يزيد من يقينيته إلى أن تبلغ مستوى جديدا. هذا بدوره يزيد من ثقتنا في مجموع الاستقراءات التعدادية الفردية التي اشتق منها المبدأ. يعد هذا التحليل «للعملية الاستقرائية» أحد أكثر إنجازات مل أناقة.

مل وهيوم إذن من أنصار الطبائعية المتطرفة، ولكن بطرق مختلفة جدا ـ هيوم بفضل ريبته، ومل بفضل تحليله الامبيريقي للاستنباط. النزوعات المعرفية الوحيدة التي يقرها مل بوصفها مشروعة فطريا هي التي تكون شطر الركون إلى الذاكرة وعادة الاستقراء التعدادي. العلم بأسره، عنده، مؤسس على مواد الخبرة والذاكرة عبر تنفيذ منظم لهذه العادة.

هذه هي النزعة الاستقرائية عند مل ـ الرؤية التي تقر أن الاستقراء الاستبعادي هو النهج النهائي الوحيد في الاستدلال الذي يمكّن من حقائق جديدة. هل هو محق في ذلك؟ في عهده أثار هذا السؤال جدلا مهما، وإن كان مشوشا، بينه وبين هويل. يجادل هويل بأن الأساسي نسبة إلى البحث العلمي هو النهج الفرضي، حيث يدافع المرء عن فرض استنادا على حقيقة أنه سوف يفسر حقائق لوحظت. غير أن مل لم يستطع أن يقبل أن حقيقة كون فرض يفسر المعطيات تشكل سببا للاعتقاد في صحته. المبرر الذي يركن إليه مبرر قوي: يمكن باستمرار تفسير المعطيات بأكثر من فرض.

الأمر الذي أغفله، وهذا أحد نقاط ضعف فلسفته، هو القدر الذي يتعين هتكه من نسيج معتقدنا حال تطبيق نزعته الاستقرائية بدقة. مثال ذلك، بينما يعد دفاعه عن الامبيريقية بخصوص المنطق والرياضيات قويا، فإن علم مناهج العلم الذي يقول به يرغمه على إقرار أننا نعرف مبادئ منطقية ورياضية أساسية عبر الاستقراء التعدادي وحده. هذا مناف للعقل حد اليأس؛ قبول النهج الفرض سبيل ممكن لتلافي هذا القصور، وإن ظل مجرد سبيل من عدة سبل.

أيضا تقوم النزعة الاستقرائية بدور أساسي في مذهبه الميتافيزيقي الذي يطرحه في *Examination of Sir William Hamilton's Philosophy* (1865) (نقد مفصّل لهذا الفيلسوف الاسكتلندي الذي حاول الجمع بين مذهبي ريد وكانت.) هنا يناصر مل مذهبا قبل آنذاك، كما يقول، من كل جوانبه (رغم أن الثقة فيه تكاد تكون مفقودة الآن). مفاد هذا المذهب أن معرفتنا ومفهومنا في الأشياء الخارجية نسبة إلى وعينا تكمن أساسا في الأوضاع الواعية التي تثيرها فينا، أو نستطيع أن نتخيل أنها تثيرها فينا.

من شأن هذا أن يترك مسألة وجود أشياء على نحو مستقل عن الوعي مسألة مفتوحة. قد يقر إن هناك أشياء من كذا قبيل، رغم أننا لا نستطيع أن نعرفها عبر الركون إلى فرض آثارها علينا. لكن مل يرفض هذا المذهب ـ تماما كما تلزمه نزعته الاستقرائية. عوضا عن ذلك، فإنه يجادل بأن الأشياء الخارجية لا تساوي سوى «إمكانات حس ثابتة». إنها إمكانات «باقية» بمعنى أنها تتوفر بصرف النظر عن فعل ملاحظتها: إنها تحدث حال توفر ظرف ابتدائي. (فضلا عن «باقية»، يستخدم مل تعبيرات أخرى، من قبيل «مضمونة» و«مكفولة».)

عنده، معرفتنا عن العقل، مثل معرفتنا بالمادة، «نسبية كلية». لكنه يتوقف عن تحليلها إلى سلسلة من المشاعر وإمكانات المشاعر. ذلك أن «تيار الوعي» يشتمل على ذكريات وتوقعات بالإضافة إلى الإحساسات. أن أتذكر أو أتوقع شعورا لا يعني فحسب أن أعتقد بأنه وجد أو سوف يوجد؛ بل يعني أن أعتقد أنني خبرته أو سوف أختبره. لذا إذا اعتبرنا العقل سلسلة

من المشاعر سوف نرغم على استنتاج أنها سلسلة قادرة على أن تعي ذاتها. لقد جعله هذا يلحظ في العقل، أو النفس، واقعا أعظم من مجرد الوجود كإمكان باق، الإمكان الوحيد الذي يسلّم به للمادة. لكنه يخفق في ملاحظة أن المذهب القائل بأن العقل ينحل إلى سلسلة من المشاعر ليس ملزما بأن يماهي أنفسنا حرفيا بسلاسل: إنه يعيد صياغة الحديث عن الأنفس بالحديث عن سلاسل.

باستبعاد عوز اليقين بخصوص ما يتوجب قوله عن النفس، كل ما يوجد في النهاية عند مل هو الخبرة في ترتيب زمني. لكنه يزعم أن هذا يتسق مع واقعية *الفهم المشترك، وهو يستمر في اعتبار العقول أجزاء مناسبة من النظام الطبيعي. تشرع الصعوبات في مواجهة هذا المذهب حين نسأل ما إذا كانت الخبرات المشار إليها في ميتافيزيقا مل هي الخبرات ذاتها المشار إليها من قبل الفهم المشترك - وتفسر عبر شروط ابتدائية مادية. الصعوبات نفسها تواجه أنصار *الفينومينولوجيا المتأخرين، لكن مل لا يتصدى لها إطلاقا.

بدت فلسفة مل للأجيال المتلاحقة من الفلاسفة، الذين حملوا فلسفة كانت محمل الجد، غير متسقة إطلاقا. إنه يخفق في رؤية الحاجة إلى قبلي تركيبي يجعل أية معرفة ممكنة، رغم أنه يطرح تصورا في القضايا والاستدلالات الحقيقية يتفق مع أساسيات كانت. فوق ذلك كله، فإنه بقبوله الفينومينولوجيا إنما يقبل نزعة محتم أن تفضي إلى رؤية ترانسندنتالية في الوعي، لكنه يظل يتشبث بطبائعيته في رؤيته للعقل. ربما تجد طبائعية اليوم سبلا لتنكب هذا الطريق الموصد الأخير، بأن تصبح أكثر طبائعية بخصوص الخبرة من مل. غير أنها تظل ملزمة بالتعامل مع الطريق الموصد الأول.

تظل مقدمات مل في علمي الأخلاق والسياسة مقدمات *إنسية التنوير. تكمن القيم في الرفاهة التي تتحقق ضمن حيوات الأفراد؛ مصالح الكل تطرح زعما مساويا وفق اعتبار الجميع. تبلغ السعادة بالشكل الأكثر فعالية حين يترك المجتمع أفراده يسعون وراء غاياتهم وفق قواعد مؤسسة من أجل الخير العام. سوف يؤسس علم الإنسان سياسات عقلانية للتحسين الاجتماعي.

السبب الذي يجعله يعتبر *السعادة الغاية البشرية النهائية الوحيدة يشبه السبب الذي يجعله يعتقد أن الاستقراء التعدادي هو المبدأ النهائي الوحيد للاستدلال. إنه يركن إلى الاتفاق التأملي، في هذه الحالة بخصوص النزوعات الرغبوية عوضا عن الاستدلالية: «الدليل الوحيد الذي يمكن أن يشهد على مرغوبية أي شيء هو كون البشر يرغبون فيه فعلا. إذا لم يسلّم بأن الغاية التي يقترحها المذهب النفعي لنفسه، في النظرية والتطبيق، غاية، لا شيء يمكن أن يقنع أي شخص بأنها كذلك».

ولكن، ألا نرغب في الأشياء، في النظرية والتطبيق، وفق غايات مغايرة للسعادة، مثال فكرة الواجب؟ رد مل على هذا السؤال قوي وبارع. إنه يسلم بأننا نستطيع أن نرغب ضد ميولنا: «بدلا من أن نريد الشيء لأننا نرغب فيه، غالبا ما نرغب فيه فقط لأننا نريده». إنه يسلم بوجود أفعال ضميرية، لا تنبع من أي رغبة غير محفزة بل من قبول واجب. لكن مفاد فكرته أننا حين نرغب بطريقة غير محفزة في شيء فإننا نرغب فيه وفق فكرة كونه يبعث على السعادة. أيضا فإنه يميز بين الرغبة في الشيء بوصفه «جزءا» من سعادتنا والرغبة فيه بوصفه وسيلة لها. قد تكون الغايات الفاضلة جزءا من السعادة: اعتبر مثلا الفرق بين رجل كريم بفطرته والواهب بسبب ما يملي عليه ضميره. إن الثاني يعطي «وفق إرادة راسخة في أن يقوم بما هو صواب». نفع الآخر يعد عند الثاني، وليس الأول، «جزءا» من سعادته هو.

يمكن *للفضائل أن تصبح جزءا من سعادتنا، وعند مل يتوجب مثاليا أن تكون كذلك. الوضع المثالي هذا ليس وضعا غير واقعي، لأن للفضائل أساسا طبيعيا وبمقدور التربية الأخلاقية أن تؤسس عليها عبر الارتباط. بوجه أكثر عمومية، يستطيع الناس بلوغ فهم أعمق للسعادة عبر التربية والخبرة. يعتقد مل أن بعض أشكال السعادة مفضلة بطبيعتها بوصفها أرقى عند أولئك القادرين على اختبارها بشكل تام، لكن هذه التقويمات تظل تُقر عنده من منظور السعادة لا من خارجه.

لذا فإن مل يعمق مفهوم السعادة الذي يقول به بنتام؛ غير أنه لم يقم إطلاقا بفحص مبدأ النفع نفسه. طرح أسس أعمق للنفعية مهمة قام بها فيلسوف ينتمي إلى جيل مل اللاحق، هنري سدجوك. ولكن حين نعود إلى مفهوم مل في العلاقة بين مبدأ النفع وبنية القواعد السلوكية التي تسير وفقها الحياة الاجتماعية، فإننا نجده في أفضل حالات جدارته بالإعجاب. قدرته على الجمع بين نظرية أخلاقية مجردة والفهم الإنساني الذي يحتازه مفكر سياسي واجتماعي عظيم لا مثيل لها. إن راديكالية بنتام يعوزها الحس التاريخي والاجتماعي. فلسفات القرن الثامن عشر التنويرية، «محاولة خلق مجتمع النموذج - الجديد دون القوى الموحدة التي تربط المجتمع، قابلها مثل هذا النجاح الذي كان المتوقع لها».

يقول مل إن النفعي لا يحتاج ولا يستطيع طلب «أن يكون اختبار السلوك الباعث الوحيد له». من المرجح أن يكون هذا الجانب التاريخي والعيني من *نفعية مل مفتاح تصوره لمؤسسات العدالة والحرية؛ رغم أن تحليله للحقوق يتبنى رؤية بنتام. إنه يرى أن للشخص حق القيام بالشيء إذا كان هناك إلزام على المجتمع بحمايته حال احتيازه على ذلك الشيء. غير أنه يتوجب أن يكون الإلزام نفسه مؤسسا على النفع العام.

حقوق *العدالة إنما تعكس مجموعة من الإلزامات الصارمة على نحو استثنائي على المجتمع. إنها إلزامات بتوفير «أساسيات الرفاهة البشرية» لكل شخص. الدعوة للعدالة هي «الدعوة المستحقة لنا إزاء إخواننا البشر كي يتضافروا في تأمين أساس وجودنا نفسه». ولأن حقوق العدالة تحمي تلك المكاسب التي تمس هذه الأساس، فإن لها أولوية على السعي المباشر وراء النفع العام وعلى السعي الخاص شطر غايات شخصية.

مع *التحرر السياسي نجد مرة أخرى أن ليبرالية مل مؤسسة على قاعدة نفعية. إنه يركن إلى «النفع بالمعنى الأعظم، مؤسسا على المصالح الدائمة للإنسان بوصفه كائنا متطورا». في هذا الجانب، تعارض نزعته الليبرالية ليبرالية الحقوق - الطبيعية الكلاسيكية التي يقول بها لوك. المبدأ الشهير الذي يفسره مل في كتابه On Liberty إنما قصد منه حماية حرية الفرد في السعي وراء أهدافه في المجال الخصوصي: «الغاية الوحيدة التي يمكن ممارسة القوة من أجلها بطريقة مشروعة على أي عضو في الجماعة المتحضرة، ضد إرادته، هي منع وقوع الضرر على الآخرين. خيره الخاص به، أكان ماديا أو أخلاقيا، ليس ضمانا كافيا».

يدافع مل ببراعة عن مبدأ التحرر هذا وفق أساسين: كونه يمكّن الأفراد من ملاحظة إمكاناتهم الفردية بطريقتهم الخاصة، وبتحريره المواهب، الإبداع، والديناميكية، فإنه يضع الشروط المسبقة الضرورية للتطور الأخلاقي والفكر. غير أن أوجه قصور هذا الموروث البنتامي، رغم ما أحدثه عليه من تطوير، تظل تخلف آثارها. لقد كان بمقدور دفاعه أن يكون أقوى لو أنه أضعف (أو تحرر من) أسسه - بالتسليم بتعددية الغايات البشرية غير القابلة للرد، واستعاض عن الوحدة الجماعية بمفهوم الخير العام الشامل.

جي.م.س.

Fred R. Berger, *Happiness, Justice and Freedom: The Moral and Political Philosophy of John Stewart Mill* (London, 1991).

Wendy Donner, *The Liberal Self: John Stewart Mill's Moral and Political Philosophy* (Ithaca, NY, 1991).

Alan Ryan, *J.S. Mill* (London, 1974).

Geoffrey Scarre, *Logic and Reality in the Philosophy of John Stewart Mill* (Dordrecht, 1989).

John Skorupski, *John Stewart Mill* (London, 1989).

C.L. Ten, *Mill on Liberty* (Oxford, 1980).

*** مل، مناهج: انظر نهج الاتفاق؛ نهج الاختلاف؛ المنهج المشترك؛ نهج البواقي؛ نهج التلازم في التغيرات.**

*** ملا الصدر (؟ – 1641).** يعتبر الفيلسوف الفارسي صدر الدين الشيرازي بوجه عام أحد أكثر المفكرين أصالة في العهد اللاحق للفلسفة الإسلامية التقليدية. أكثر إشكالية فلسفية يغلب اقتباسها منه (وهي إحدى 12 إسهاما تعد أصيلة) هي «*الحركة الجوهرية»، المبدأ الموحد الذي يؤسس كل الفلسفة والقادر على وصف الوجود، الزمان، الحركة، والتغير المتعلق بكل الأشياء الفيزيقية، السيكولوجية، وغير المادية. هذه المشكلة، التي تواجه في كل حقل من السيمانتكس إلى الإيمان بالأخرويات، تتكون من: الحركة الجوهرية التي تلحظ ابتداء تلحظ في الواقع الخارجي، وهي لا تتوقف وتغطي كل التمييزات الفيزيقية والأنطولوجية، وينتج عنها «التطور» المستمر لكائنات أعلى، تغير الوجود المادي، بحيث ينتقل على نحو مكثف من مستوى إلى آخر ضمن خلف نطاق الزمان والمكان العاديين، حيث ماهيات الأفراد «المطورة» بأجسام «شكلية» أو «متخيلة» سوف تبقى إلى الأبد.

هـ.ز.

Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mulla Sadra* (Albany, NY, 1975).

*** الملكية.** ما هو مملوك. تعرف الملكية بوجه عام من قبل منظومة من القواعد تحدد للأشخاص حقوقا على الأشياء، حيث تتراوح الأشياء التي يمكن ملكها بين الأشخاص وعملهم وأرضهم، الموارد الطبيعية، وما ينتج بالعمل عن الأرض والموارد الطبيعية. قد تكون قواعد الملكية التي تحدد حقوق الملاك وواجباتهم أخلاقية، قانونية، أو الأثنين. تختلف أشكال الملكية المحددة عن بعضها البعض وفق الحقوق والواجبات التي تهبها القواعد، كيفية اكتساب الحقوق والواجبات، ونوع الأشياء القابلة لأن تملك. هكذا يتوجب على كل قواعد أشكال الملكية المعينة أن تقوم بوظيفتين اساسيتين: إهابة حقوق لأشخاص (طبيعيين أو

اعتبارين)، وفرض آليات لاكتساب، تحويل، وفقد الحقوق.

الملكية الخاصة هي أحد أشكال الملكية المحددة. يرتبط هذا الشكل بفلسفة جون لوك السياسية و*بالرأسمالية، وهو يعطي الملاّك حق استخدام ما يمتلكون بأية طريقة يشاءون طالما احترموا حقوق الآخرين الأخلاقية أو الطبيعية. يحصل الأشخاص في الملكية الخاصة على حقوق على الأشياء غير المملوكة بأن يكونوا أول من يضعون أيديهم عليها أو بالعمل فيها، ويحصلون على حق امتلاك أشياء من الآخرين إما عبر الهدية، أو الوصية أو المقايضة. وضع اليد أو العمل الأول، وفق الملكية الخاصة، يبرر امتلاك والربح من الأرض، الموارد الطبيعية، والأشياء المادية التي ينتجونها مما يمتلكون. ليس بمقدور كل إنسان الحصول على ملكية خاصة للأرض إذا كانت كل الأراضي مملوكة. غير أنه يمكن للأرض أن تشترى أو تؤجر من ملاكها من قبل من يمتلكون مالا كافيا أو بضاعة يقايضونها. في الملكية الخاصة يملك كل شخص نفسه، ما يعني أن له الحق أن يقرر كيف يعمل، وله حق قرار كيف يعمل، وكيف يقايض عمله مقابل سلع أو مال من هو مستعد للدفع.

الملكية الشائعة، شكل خاص ارتبط بكارل ماركس و*الاشتراكية، يهب حقوقا على الأرض ووسائل الإنتاج للعمال أو المجتمع ككل، عوضا عن إهابتها إلى أفراد. لا يحق استعمال الأرض ووسائل الإنتاج، بوصفها ملكية شائعة، من قبل الأفراد. القرارات المتعلقة باستخدامها إنما تتخذ جماعيا من قبل العمال المعنيين، أو، وفق الشكل المحدد لملكية الشائعة، من قبل كل أعضاء المجتمع أو ممثليهم المنتخبين. أي فائض أو أرباح تجنى من الأرض أو الموارد قد يوزع بالتساوي على العمال أو أفراد المجتمع، نسبة إلى عملهم وإسهاماتهم أو وفق احتياجاتهم.

الملكية التعاونية، والملكية العامة، والملكية المشتركة أشكال تجمع عناصر من الشكلين الخاص والشائع. الملكية التعاونية تشبه الملكية الخاصة فيما يتعلق بحقوق الملاّك في استخدام ما يملكون وفق مشيئتهم وحدها؛ لكنها تشبه الملكية الشائعة في أنه قد يكون هناك أشخاص كثيرون يتشاركون في حقوق الملكية.

ثمة أهمية بالغة تكمن في اكتشاف أية أشكال الملكية تعد مبررة أخلاقيا أو سياسيا. في حين غالبا ما تعد الملكية الخاصة الأفضل، كونه يفترض أنها تحث على إنتاج فعال لقدر هائل من الثروة وتحافظ على حرية الملاك، فإنها تنتقد لأنها تكرس التوزيع المجحف للدخل، وتخلق رغابا غير طبيعية للسلع المادية، وتعوز الاهتمام بنوعية البيئة. يفترض أن تخلق الملكية الشائعة بواعث لا تكفي للثروة الاقتصادية، تبدد الجهد، ولا تلبي بشكل مرض حاجيات المستهلكين. غير أنه يعتقد أنها تخلق توزيعا أكثر إنصافا للثروة، وتحكما أفضل بالمجتمع ككل على بيئته واقتصاده.

جي.أو.ج.

*السوق؛ المحافظية؛ براودهون.

James OO. Grunebaum, *Private Ownership* (London, 1987).

Stephen R. Munzer, A Theory of Property (Caambridge, 1990).

Jeremy Waaldron, *The Right to Private Property* (Oxxford, 1988).

*** مندلسون، موسى (1729–86).** فيلسوف يهودي من فلاسفة *التنوير، من أشياع اسبينوزا، أعجب به كما أعجب بميمون، اقتدى به «ناثان الحكيم» (Nathan the Wise) في مسرحية لسنج التي تحمل هذا الاسم. عزز تعليمه العبري بتعلم اللغات الألمانية، اللاتينية، اليونانية، الفرنسية، والإنجليزية الرفيعة، وقد حصل على جائزة مسابقة برلين عام 1764 التي احتفى بها كانت. دفاعه عن اللاأخلاقية (*Phaedon*, 1776) جعله يحظى بشهرة واسعة. في كتابه (1783) *Jerusalem* يعرض فكرة السلطة الروحية بوصفها غير متسقة. ترجمته الألمانية لأسفار العهد القديم الخمسة رسخت التنوير اليهودي .(*Haskalah*) أثرت رؤيته في قدرة البشرية على التطور اللامحدود في كانت كثيرا، فأصبح صديقه طيلة حياته. يعزى إليه فضل التمييز بين الجمال والكمال الميتافيزيقي، حيث جادل بأن الأخير هو الوحدة في التعدد، وأنه لا يعرف إلا من قبل الله؛ أما الأول فهو بديل بشري مؤسس على طرحنا انتظاما مصطنعا في الأشياء التي ندركها بوصفها كليات. طور مهارة فائقة اكتسبها عبر نقاشه مع المجادلين المسيحيين ودفاعه المطول عن ولائه لليهودية، ما جعل صحته تسوء، لكنه ناضل ببطولة ضد المعوقات المدنية التي فرضت على اليهود، خصوصا المطالب المؤذية فيما يتعلق بالتجديف. قام ابنه، المصرفي، بتربية ابنه فيليكس تربية مسيحية، وهو مؤلف «سيمفونية الإصلاح».

ل.إي.ج.

Alexaner Altman, *Moses Mendelson* (Philadelphia, 1973).

* **منشيوس (القرن الرابع ق.م.).** مفكر كونفوشي في الصين ربما اشتهر بمذهب مفاده أن الطبيعة البشرية خيّرة. اسمه بالكامل هو منج كو وقد عرف أيضا باسم منج تزو (المعلم منج)، الذي يكتب باللاتينية .Mencius دافع عن المثال الأخلاقي والسياسي عند كونفوشيوس ضد انتقادات مدارس فكرية منافسة، وقد سجلت تعاليمه في *Meng Tzu*، الذي يجمع أقواله ونقاشاته مع حواريه، أصدقائه، بعض الحكام والخصوم الفلسفيين. عنده، يتقاسم البشر نزوعات أخلاقية مسبقة من قبيل الاهتمام الحنون بالآخرين، الإحساس بالحنو، الحياء، حب الوالدين، واحترام المسنين. المثال الكونفوشي تحقق كامل لهذه النزعات المسبقة، وتهذيب النفس إنما يتضمن تعدها بطريقة تمكن من تطورها التام.

ك.ل.س.

Mencius, tr. D.C. Lau (Harmonsworth, 1970).

* **الموت.** فضلا عن محاولة تنكبه أنى أمكن، يواجه الفيلسوف إشكاليتين تتعلقان بالموت: ما هو؟ ولماذا هو خطب جلل؟ الموت هو نهاية الحياة، أو على الأقل نهاية حياتنا الدنيا، ولكن متى يحدث؟ إذا جعلت شخصا ما غير واع بشكل مستديم، لكن جسده استمر في تأدية وظائفه إلى أن تحين نهايته الطبيعية، فهل قمت بقتله؟ إذا قطع رأسي وأسرع عالم إلى إعلان اكتشافه عن تقنية جديدة تمكن من تركيب الرؤوس ثانية في أجسادها، كما يحدث الآن مع الأيدي، فهل أكون بعثت ثانية، أم أني لم أمت أصلا؟ أيجدر أن أوصي بحفظ جسدي لعدة أجيال، على أمل أن تحدث مثل تلك التطورات (وهذا ما يبدو أن بعض الأمريكيين قد قاموا به فعلا)؟

هل الموت دائما موت الجسد؟ هل سوف نقوم يوما بمقايضة الأجساد كما نقوم الآن بمقايضة القلوب؟ هنا تلوح أسئلة الهوية الشخصية في الأفق. هب أن «الحمل عن بعد» الذي تتحدث عنه قصص الخيال العلمي قد أصبح حقيقة، بحيث إنه إذا رغبت في زيارة المريخ نستطيع بث مسح إشعاعي كامل، جزيء بجزيء، إلى المريخ وشحنه في جسد يركّب بطريقة مناسبة بحيث يحيا حياة بكامل خصائصي الذهنية وذكرياتي ومشاعري، كما لو أنه استيقظ من التخدير. رحلة العودة مماثلة، بحيث تحط بي إما في جسدي القديم، الذي جمّد، أو في جسد جديد. الصعوبة الناجمة عن إمكان أن يقاوم دماغي الأرضي عملية المسح بحيث يستمر يمارس وظائفه العادية على الأرض دون تحلل أو أن يجمّد قد تجعلنا نقول إن «أنا» المريخي ليس سوى نسخة، بمعنى أنني أموت أنى ما اعترى الفناء جسدي الأرضي. لكن هذا يقودنا إلى سؤالنا الثاني: افترض أن عملية المسح لا تقضي على جسدي الأرضي: لماذا يتوجب أن يستمر العقل، كل مشاريعي وذكرياتي وما في حكمها؟ إذا أصبحت مثل هذه الرحلة سائدة، بحيث تكون هناك نسخة واحدة فحسب مني موجودة في أي وقت، سوف يكون بمقدور الحياة العامة أن تستمر كما هي مستمرة الآن. ألن نقبل في نهاية المطاف هذا الوضع، تماما كما قبلنا أن ال «أنا» التي سوف تستيقظ صباح الغد هي ذات ال «أنا» أو لا تقل عن ال «أنا» التي نامت («ماتت») هذا المساء؟ ربما أرغب في بقاء روحي اللامادية. ولكن لماذا يتوجب أن يرتبط ذلك بالجسد؟ لماذا لا تحمل عن بعد؟

لعله لا يتضح ما يعد بقاء. غير أن هناك المزيد من الإشكاليات أيضا. أولا، رأى البعض، خصوصا هيدجر، إشكالية في تصور المرء لموته (يبدو أنه لم ير إشكالية في تصور المرء ولادته)، وقد تساءل عما إذا كان كلمة «الموت» تعني الشيء نفسه حين تستخدم مع أنفسنا ومع الآخرين. ثانيا، لماذا نرغب في البقاء ونخشى الفناء، فكما يقول ابيقور، حين يكون الموت لا أكون، وحين أكون لا يكون الموت، ولذا فإننا لا نتقابل البتة. هل هو خوف لاعقلاني نتج عن التطور - رغم أن *التطور، هنا كما في حالات أخرى، لا يستطيع أن يفسر ظهوره في أصله، وإن استطاع أن يفسر ما يطرأ عليه من تغير؟ أم أن الفناء حرمان حقيقي، بحيث يكون الخوف منه خوفا عقلانيا؟ تقترح محاجة ابيقور أن خشية الموت لاعقلانية لأن الموت شيء ليس بمقدورنا اختباره، ولكن إذا كان الخوف من فقد ما يحتاز على قيمة عقلانيا قد تفشل تلك المحاجة، إذ قد نجادل بأن الخبرات ليست، بل إنها في الواقع ليست الشيء الوحيد الذي يحتاز على قيمة أو يعوزها. (*الحياة، معنى.) ثمة سؤال متعلق يستفسر عن علة قلقنا حول لاوجودنا المستقبلي وعدم قلقنا على لاوجودنا الماضوي. صحيح أن الخوف يتعلق بالمستقبل فحسب، لكنه لا يبدو أننا نأسف على الدهور الفائتة.

ثمة فكرة أخرى أطرحها لمن يخشون الفناء (وأنا واحد منهم): هل فكرة العيش إلى الأبد أقل إرباكا؟

أي.ر.ل.

*الخلود؛ الفنائية؛ التناسخ.

T. Nagel, *Moral Questions* (Cambridge, 1979), esp. ch. 1: 'Annihilation'.
D. Parfit, *Reason and Persons* (London, 1984), pt. 'Teleportation'.
A.O. Rorty (ed.), *The Identity of Persons* (Berkeley, Calif., 1976).
يشتمل على تصور لبارفت وعلى نقاشات لمذهبه.

*** موت-المؤلف، مبدأ.** يتأصل هذا المذهب في تأويل الأدب في الفكر الفرنسي المعاصر، وقد أحدث أثرا كبيرا في فلسفة النقد الأدبي. إنه يزعم أن «النص» مفهوم سابق على «المؤلف»، وهو ينبذ الأخير بوصفه مجرد شيء تم تكوينه. يظهر النص بوصفه «تفاعلا بين العلامات» «تتوالد فيه المعاني»، دون أن يحتاز المعنى الذي أراده المؤلف على أية ميزة. هذه فكرة محررة نسبة لنقاد الأدب، رغم أن كثيرا من الفلاسفة يرتابون في صحتها.

سي.جي.
R. Barthes, 'The Death of the Author', in *Image-Music-Text*, tr. S. Heath (London, 1977).

*** مودس بوننز** (modus tonens). «الأسلوب الإثباتي». في *الحساب القضوي، أي استدلال من «إذا س ف ص، س؛ إذن ص» يعد حالة لمودس تولنز. في *المنطق التقليدي، الاستدلالات التي تكون من قبيل «إذا كان أ هو ب، فإنه ج؛ أ هو ب، ولذا فإنه ج» تعد ضمن حالات مودس بوننز، وهي شأن استدلالات مودس تولنز، لا تعد *قياسات حقيقة. إنها غالبا ما تسمى «قياسات فرضية».

سي.و.

*إقرار البادئة.
J.N. Keynes, *Formal Logic*, 4th edn. (London, 1906), 352.

*** مودس تولنز** (modus tollens). «الأسلوب الإنكاري». في *الحساب القضوي، أي استدلال من «إذا س ف ص، وليس ص؛ إذن ليس س» يعد حالة لمودس تولنز. في *المنطق التقليدي، الاستدلالات التي تكون من قبيل «إذا كان أ هو ب، فإنه ج؛ أ ليس ج، ولذا فإنه ليس ب» تعد ضمن حالات مودس تولنز، وهي شأن استدلالات مودس بوننز، لا تعد *قياسات حقيقة. إنها غالبا ما تسمى «قياسات فرضية».

سي.و.

*إنكار التالية.
J.N. Keynes, Formal Logic, 4th edn. (London, 1906), 352.

*** مور، جورج ادوارد (1837–1958).** كان له تأثير قوي، بل ثوري غالبا بسبب البساطة والمباشرية المتطرفتين، إلى حد الساذجة البادية، اللتين يتسم بهما منهجه في الفلسفة. لم تثره في أيامه المبكرة، وفق ما يقول، بواعث الحيرة المتعلقة «بالعالم أو العلوم» بل الأشياء المربكة التي تقال عن العالم والعلوم من قبل الفلاسفة. لقد وجد أنه في الموروث السائد في عهده عادة ما يسلّم بأن اللغة تعاني على الأرجح من خلل، أن المعتقدات الشائعة من المحتمل أن تكون باطلة أو غير ملائمة على أي حال، وأن مهمة الفلسفة إنما تتعين في تحسس طريقها إلى حقائق أعمق، وإن بدت غريبة، تصاغ وفق حدود أكثر نقاء، وربما تكون جديدة وغير مألوفة. لقد دهش مور فعلا بسبب كل هذا. لما اعتبرت ضرورية؟ إنه يصر في 'A Defence of Common Sense' (1925) على وجود قدر كبير من المعتقدات المشتركة بخصوص «العالم»، قابلة لأن يعبر عنها في قضايا عادية تماما، معانيها واضحة كلية، وصدقها معروف على نحو يقيني - حتى من قبل أولئك الفلاسفة الذي يظهر أنهم ينكرونها. اعتبر مثلا، «توجد كائنات واعية مغايرة لنفسي» - كلنا يعرف ما تعنيه هذا لقضية؛ أو اعتبر «توجد أشياء مادية، من قبيل الأحذية أو المحبرات» - كلنا يعرف أنها قضية صادقة يقينا. ولكن إذا كان ذلك كذلك، فيما يخلص مور، لا بد أن الأمر قد اختلط على الفلاسفة بخصوص طبيعة وربما الغاية من أنشطتهم. لا سبيل لأن يكونوا قد واجهوا صعوبات في المعنى، إذ عادة فيما يرى مور، ليست هناك صعوبات من كذا قبيل؛ كما أنه لا سبيل لأن يكونوا أنكروا أو حتى ارتابوا في صدق تلك القضايا، فعادة ما نعرف - ويعرفون - أنها صادقة. ما الذي يعد إذن إشكاليا على نحو جاد؟ إجابة مور - التي كانت مؤثرة معظم القرن العشرين - تقول إنه تحليل القضايا. لقد أدى هذا، ضمن الفلاسفة الناطقين بالإنجليزية على أي حال، إلى تغيير متطرف في جدول أعمال الفلسفة. إننا نعرف ما تعنيه القضية المعطاة، ونعرف أنها صادقة. السؤال إذن ليس «هل هي صادقة؟» ولا حتى «هل نعرف أنها صادقة؟»، ولكن «ما تحليلها الصحيح؟».

كان مفهوم «*التحليل» نفسه دوما موضع جدل، غير أن أفضل سعي قام به مور وراء التحليل تناول قضايا عادية جدا تتعلق بأشياء مألوفة، مثال «هذه يد». إنه يرى أن تحليل هذه القضايا محتم أن يجلب الحدود المركبة التي يسميها *«المعطيات الحسية» - القضية حقيقة تتعلق بمعطيات حسية يحتازها المرء، والإشكالية إنما تكمن في توضيح العلاقة بين المعطيات الحسية

والشي عبر التحليل. إنه لم يعتقد إطلاقا أنه قام بذلك بطريقة مرضية.

أيضا من الكتب المؤثرة بشكل واسع في علم الأخلاق، كتابه *Principia Ethica* (1903). توكيده هنا استحالة تعريف مفهوم «الخير» وعرضه لما يعرف باسم *«الأغلوطة الطبائعية» اعتبر من قبل الكثيرين خطوات حاسمة في درب فلسفة الأخلاق. على ذلك، فإن هذا العمل يعد من منظور تاريخي أقل تأثيرا وديمومة من إسهاماته في مجالات أخرى. انظر أيضا كتابه *Ethics* (1912).

أمضى مور معظم حياته العملية في كيمبردج، رغم أنه درس لعدة سنوات في أمريكا خلال الحرب العالمية الثانية. عمل محاضرا بالجامعة منذ عام 1911، وأستاذا للفلسفة وعضوا في إدارة كوليج ترنتي من عام 1925 حتى عام 1939. كان محرر الدورية *Mind* من 1921 حتى 1947، كما عين لتولي نظام الاستحقاق عام 1951.

ج.جي.و.

*الحس المشترك.

A. Ambrose and M. Lazerowitz (eds.), *G.E. Moore: Essays in Retrospect* (London, 1970).
Thomas Baldwin, *G.E. Moore* (London, 1990).
G.E. Moore, *Philosophical Studies* (London, 1922).
———, *Some Main Problems of Philosophy* (London, 1953).
P.A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of G.E. Moore* (Chicago, 1942).

* **الموسيقا.** رغم أننا نستطيع العثور على أعمال في الموسيقا منذ عهد أفلاطون وأرسطو، وعلى نقاشات مهمة حول الموسيقا قام بها فلاسفة خارج وسط الموروث التحليلي، من قبيل شوبنهور، نيتشه، سوزان لانجر، وأدورنو، إلا أن الإشكاليات الفلسفية التي نعتبرها تشكل استاطيقا الموسيقا لم تحظ بأول مقارباتها الكلاسيكية إلا على يد الناقد الفيني [نسبة إلى فينا] ارداور هانسلك. هاجم هانسلك الرؤية التي عرفت لاحقا بوصفها صيغة للنظرية التعبيرية في *الفن، أن الجمال في الفن إنما يرتهن بالتمثيل الدقيق لعواطف صاحبه. (النظريات التعبيرية تقر أنه في الفن يتم تبليغ المتلقي وضعا سيكولوجيا فريدا انتاب الفنان عبر عمله.) رغم أن تصوره ليس واضحا دائما، فإنه يعرض في أفضل أحواله درجة عالية من الفطنة التحليلية. في نهاية القرن ا لتاسع عشر، طور الكاتب الإنجليزي ادموند جرني، على نحو مستقل فيما يبدو، نقدا مماثلا في كتاب استطرادي ضخم *The Power of Sound* (1966).

عند كل من ذينك الكاتبين، القول إن الموسيقا تعبر عن وضع بعينه إنما يعني القول إن الموسيقا تعيد إنتاج الحركات الديناميكية المرتبطة بالأوضاع الذهنية المناظرة عوضا عن تكون معبرة بشكل مباشر عن أي وضع داخلي يتخذه المؤلف الموسيقي. كلاهما ينكر فكرة أن الموسيقا لغة العواطف ويؤكد مرونة العلاقة بين الموسيقا والمحامل التي نستخدمها في وصفها.

استمر الفصل بين النظريات التعبيرية والنظريات غير التعبيرية حتى هذا القرن. ربما يكون الناقد والموسيقي ديريك كوك، الذي لم يكن فيلسوفا، نصير التعبيرية المستشهد بأعماله أكثر من غيره من أنصارها. عمليا يعرض كتابه (1959) *Language of Philosophy*، مسردا يناظر مختلف المحامل بتعبيرات موسيقية ومقطوعات ترنيمية. عنده، الموسيقا لغة العواطف بطريقة لا لبس فيها. من جهة أخرى، أنكر إيجور سترافنسكي في كتابه (1947) *The Poetics of Music*، كون الموسيقا تعبر عن أي شيء إطلاقا، رغم أنه تراجع بعض الشيء عن موقفه هذا في وقت لاحق. من ضمن الكتّاب الأكثر أهمية في هذا الخصوص بيتر كيفي، الذي قام في عدة أعمال بتحليل تعبيرية الموسيقا على اعتبار أنها مركبة من عنصري التقليد والكفاف. يوظف كفاف الموسيقا بالطريقة التي توظف بها خصائص الموسيقا الحركية في التصورات الأقدم عهدا.

في العقدين الأخيرين دار جدل طويل حول ماهية العمل الموسيقي. هنا يوجد تمييز حاسم بين أفلاطونيين، من أمثال نيكولس ولترستورف، جيرولد ليفنسون، وبيتر كيفي، يجنحون شطر تحديد العمل عبر نمط صوتي مجرد يسبق تأليفه من قبل أي مؤلف موسيقي، ونيلسون جودمان الذي أثارت نزعته الاسمية الكثير من التعليقات. يعرّف جودمان العمل الموسيقي بأنه مجموعة من الأداءات الممتثلة لمجموعة من النوتات. يواجه الأفلاطونيون صعوبة مفادها أنه بينما توجد الأنماط الموسيقية المجردة بشكل كلي، فإن الموسيقى إنما تؤلف من قبل مؤلف موسيقي في وقت بعينه وتتوقف شخصيتها على زمن تأليفها. ذات المقطع الذي يعبر عند بيتهوفن عن تفاؤلية الرومانسيين المبكرين يكون مربكا وغير واثق حين يقتبسه تيبت. تواجه الاسمية بدورها ليس فقط صعوبة أنه لا يتم تنويت كل ما يتطلبه الأداء، بل أيضا صعوبة أننا نستطع تحديد خصائص الأداء بطريقة مغايرة لتحديد خصائص العمل. هكذا يمكن أن يكون العمل عميقا وتنفيذه عاديا.

ر.أي.س.

*الجمالي، الموقف؛ الشعر؛ الجمال، علم، إشكاليات؛ الجمال، علم، تاريخ.

Malcom Budd, *Music and the Emotions* (London, 1985).
Deryck Cook, *The Language of Music* (Oxford, 1959).
E. Hanslick, *On the Belief in Misic*, tr. and ed. G. Payzant (Indianapolis, 1986).
Peter Kivy, *The Corded Shell: Reflections on Musical Expression* (Princeton, NJ, 1980).
Jerrold Levinson, *Music, Art and Metaphysics* (Ithaca, NY, 1990).

* **موضات الفلسفة**. عبر تاريخ الفلسفة حدثت تغيرات مستمرة في أساليب التفلسف وفيما يفترض في البرهان الفلسفي. كثير من هذا التغيرات لا تتعلق باعتبارات عقلانية، بل تتعلق غالبا بعوامل خارجة عن الفلسفة، وأحيانا تكون مجرد تغير في موضة الفلسفة. مسألة ما إذا كانت *الفلسفة ضحية أكثر من غيرها للصرعات مسألة يصعب حسمها، ولكن أثر الموضة في القرن الراهن على أقل تقدير بيّن لكل من كان فيلسوفا لفترة طويلة. لم يتغير فحسب أسلوب التفلسف، وتغير معه التصور الراهن لمن يعدون أقطاب الفلسفة، بل تغيرت حتى مفاهيم ما يشكل برهانا جيدا. ما كان أمرا بدهيا للخائضين في *الفلسفة التحليلية في أكسفورد الخمسينيات، قد يبدو الآن غريبا تماما.

في القرن الراهن، ربما تكون بعض آثار الموضة قد نشأت عن الترتيبات المؤسساتية لممارسة الفلسفة. في معظم البلدان، تعد الفلسفة الآن دائرة اختصاص الجامعات وحدها، والجامعات تؤدي وظائفها في ظروف تنافسية. قد يتعلق حماس الطلاب الآتين والذاهبين بما هو مجرد سمات شخصية - من يعتبر تجسيدا للفلسفة في عصره. موقف المجلات وتأثيرات من يحدد ما ينشر تعطي انطباعا للمستجدين على الفلسفة بخصوص كيف يتوجب ممارستها.

يمكن للمرء أن يبالغ في منزلة الموضة في الفلسفة، لكنه لا ريب أن التغيرات تعدّ على نحو يمكن الجدل بخصوصه نتيجة لموضة قد تكون درامتية. قد تقاوم شهرة أعظم الفلاسفة مثل هذه التغيرات، ولكن في مجال يفترض أن يسود فيه اعتبار العقلانية، من المحزن أن تحدث الموضة مثل ذلك التأثير. إذا كانت نتاج عناصر مؤسساتية تجلب النفع، فإنها يتوجب على الفلاسفة رغم ذلك أن ينتبهوا إليها.

د.و.هـ.

D.W. Hamlyn, *Being a Philosopher: The History of a Practice* (London, 1993).

* **موكس** (Mochus). يقول روبرت بويل إن «الرجال المتعلمين يعزون ابتكار الفرض الذري.. لموكوس الفينيقي». استند أولئك الرجال أساسا على سكتوس امبريكوس وسترابو اللذين يوردان بطريقة ارتيابية معتقد بوسيدونوس بأن «المذهب القديم الخاص بالذرات إنما يرجع إلى موكس، وهو سيدوني ولد قبل عهود الطروادبين». كدورث، معاصر بويل، يورد دون أن يستهجن مقترحا غريبا مفاده أن «هذا الموكس لم يكن سوى موسى اليهود ذائع الصيت».

جي.جي.م.

*الذرية.

I.G. Kid, *Posidonius: The Commentary* (on L. Edelstein and I.G. Kidd (eds.), *Posidonius: The Fragments)*, 2 vols. (Cambridge, 1988), ii. 2.

* **مولينا، لويس دي (1535–1600)**. عالم لاهوتي يسوعي وفيلسوف، ولد في سوينكا بأسبانيا، درس ودرّس في مختلف جامعات إيبريبيا المبرزة. اشتهر بمذهبه في المعرفة المتوسطة (*scientia media*) التي دافع عنها في *Concordia liber arbitrii cum gratiae donis* (1588). رام هذا المذهب الإبقاء على *الإرادة الحرة دون التخلي عن التعليم المسيحي القائل بفعالية الرحمة الإلهية. عند مولينا، رغم دراية الله المسبقة بما سوف يختاره البشر، لا تلك الدراية ولا رحمة الله تحتم الإرادة البشرية. المعرفة الوسيطة، دراية الله بما سوف يقوم به البشر تحت ظروف بعينها، تمكن الله من أن يرتب لحدوث لأفعال البشرية عبر ترتيب مسبق للظروف المحيطة بالاختيار دون أن يقوم بتحتيم الإرادة البشرية. رحمة الله ملازمة لفعل الإرادة ولا تقوم بتحديدها مسبقا، ما يجعل التمييز التوماوي بين الرحمة الكافية والرحمة الفعالة تمييزا سطحيا.

جي.ج.
إي.م.

Alfred J. Freddoso, *On Divine Foreknowledge: Part IV of the Conordia* (Ithaca, 1988).
مع مقدمة وملاحظات.

* **المولينية، الإشكالية**. إشكالية تتعلق بالربط بين *الإدراكات البصرية واللمسية، وهي واحدة من عدة إشكاليات طرحها وليام مولينيه (من دبلن) في رسائل بعث بها إلى جون لوك. (كان مونلييه مهتما أيضا بالإدراك البصري عن بعد.) هب شخصا أعمى يستطيع أن يميز الأشكال الدائرية عن المكعبات باللمس تمكن فجأة من الإبصار. هل سوف يتمكن من التمييز بين هذه

الأشكال بصريا قبل الربط بين البصر واللمس؟ يجيب لوك (Essay Concerning Human Understanding, II. ix,. 8) وبركلي (Essay Concerning a New Theory of Vision, sects. 121-46) يجيبان بالنفي. يذهب بركلي إلى حد أن البصر واللمس يقومان أصلا بالمعنى الدقيق بإدراك الخاصية نفسها. أما ليبنتز فيجيب في الأجزاء التي يرد على لوك من كتابه *New Essays Concerning Human Understanding* بالإثبات تأسيسا على الخصائص البنيوية المشتركة بين الأشكال اللمسية والبصرية. الملاحظة الدقيقة لمرضى تمكنوا من الإبصار بعمليات جراحية، من قبيل إزالة عتمة العين، لم تعين على حل إشكالية مولينيه.

د.هـ.س.

Michael J. Morgan, *Molyneu's Question* (Cambridge, 1977).

*** المونادات، علم.** نسق فلسفي يرتبط عادة بميتافيزيقا ليبنتز المتأخرة، كما عرض مخططها في *Monadology* (1714).

مفاد المبدأ الأساسي في علم مونادات ليبنتز أن *الجواهر المفردة الأساسية التي تكّون العالم كينونات تشبه الأرواح، المونادات، ليست ممتدة، ومن ثم فإنها كينونات لامادية. يمكن رد كل خصائص المونادات إلى إدراكات وميول فطرية. يتوجب على أية كيونات أخرى نرغب في التسليم بها أن ترد إلى هذا الأساس. هكذا اعتبر ليبنتز الأشياء المادية مظاهر مجموعات من المونادات.

ر.سي.شا.

*** مونتاني، ميشل ايكويم دي (1533–92).** كاتب مقالات ذو أسلوب سلس لم يثق في طموحات الفلسفة المنظومية. تعج أعماله بالتلميحات والنوادر أكثر مما تعج بالبرهنة الصورية، لكنها تتقد بالتبصرات الفلسفية. كتابه *Apology for Raymond Sebond* (1580) بحث مسل واستطرادي، ينغمس في المعرفة التقليدية التي تميز الحركة الإنسية التي كان مثلا مبرزا لها. يفحص الكتاب بعض المبادئ الارتيابية التي قال بها سيكتوس امبيريكوس (الذي ترجمت في عهد مونتاني أعماله إلى اللاتينية)، وهو يقر الحاجة إلى الإيمان والوحي الإلهي للتغلب على أوجه القصور الكامنة في العقل البشري. أيضا فإنه يقترح أن الأفضلية المفترض أن يتصف بها العقل البشري نسبة إلى غرائز الحيوانات الفطرية تعد إلى حد كبير وهما. تمهد أعماله الطريق لمحاولات العقلانيين من أمثال ديكارت تشييد نسق جديد للمعرفة تكون وظائفه مستقلة عن أحكام الحس.

جي.كوت.

*العقلانية.

R.A. Sayce, *The Essays of Motaigne: A Critical Explanation* (London, 1972).

*** مونتي هول، إشكالية.** يقوم مضيف برنامج الألعاب الاستعراضي مونتي هول بإخفاء جائزة خلف إحدى ستائر ثلاث، س، ص، أو ع. حين يطلب منك تخمين مكان الجائزة، تختار س. قبل الكشف عن مكان الجائزة، يفتح مونتي الستارة ص، حيث يتضح أنها ليست هنا، ويعرض عليك بديل التشبث بـ س أو التغيير إلى ع. تستدل على النحو التالي. حين يفتح مونتي هول الستارة ص، يكون *احتمال أن تكون الجائزة خلف س أو ع هو الاحتمال نفسه: 1/2؛ لذا فإن التغيير لا يقدم أي ميزة. ولكن هل هذا صحيح؟ على افتراض أنه لا يفتح ستارة إلا إذا لم تكن الجائزة خلفها، فإن الاحتمال المتعلق هو الاحتمال الشرطي لكون الجائزة خلف س بمعلومية أن مونتي كشف عن أنها ليست خلف ص. تبين مبرهنة بيز أن هذا الاحتمال هو 1/3، ومن ثم فإن احتمال أن تكون الجائزة خلف ع هو 2/3. لذا، يتوجب عليك أن تغير! بالنسبة لغير المنغمسين في نظرية الاحتمال، ثمة طريقة بسيطة لرؤية هذا الأمر. حين يفتح مونتي الستارة، سوف تكسب بالتغير فقط حال كون اختيارك الأصلي خاطئا. على افتراض أن اختيارك الأصلي خاطئ ثلثي الوقت، سوف تكسب بالتغيير ثلثي الوقت، ومن ثم يتوجب عليك أن تقوم بالتغيير.

جي.هيل.

Martin Gardner, 'Probability Paradoxes', *Skeptical Inquirer* (1992).

*** موندس امياجينالي** (mundus imaginalis) (عالم الخيال). استخدم هذا المصطلح من قبل السهروردي لتعريف منطقة «تخومية» تربط القطاعات الحسية والمجردة من متصلة الوجود بأسرها، وهي المكون المميز *للكوزمولوجيا غير الأرسطية في *الفلسفة الإسلامية. إنها تشكّل بوصفها محل الرؤى، النبوءة، والسحر، كما أنها تقوم بتحديد *علم الأخرويات. توصف هذه الأرض العجيبة بسلب مبادئ المنطق الأرسطية وقوانين الفيزياء، وهي تستخدم في تفسير خبرات غير قياسية من قبل «الأحلام الصادقة» و«القدرات المعجزة». حين يبتعد المرء عن مركز القطاع الحسي من المتصلة مقتربا من المنطقة التخومية، تحدث تغيرات نوعية. الأشياء المادية تصبح أشياء تخيلية؛

الوقت يتغير، فلا يعود يقتصر على قياس مكان خطي؛ ولا يعود المكان مقيدا بالهندسة التقليدية.

هـ.ز.

*الممكنة، العوالم.

Fazlur Rahman, 'Dream, Imagination and *'Alam al-Mithal'*, *Islamic Studies* (1964).

* **الميتافيزيقا، إشكاليات.** غالبا ما تتخذ إشكاليات الميتافيزيقا في الفلسفة المعاصرة شكل المأزق ثلاثي البدائل المتعلق بجانب كبير ومهم من حياتنا أو من السياق، وهي مأزق مفرداتها: الوهم، الظاهر المكرس، والواقع الأساسي. في العقود الأخيرة تطرح هذه الإشكاليات في أغلب الأحيان قبالة مرجعية *طبائعية عامة وفي الغالب قبالة *واقعية علمية. يمكن اعتبار الإشكاليات نفسها طلبا لتفسيرات ممكنة: كيف تكون القيم والقواعد السلوكية ممكنة في العالم؟ كيف تكون الظواهر الذهنية ممكنة في عالم مادة في حركة؟ كيف تكون حرية الفعل ممكنة في عالم القانون الطبيعي؟ كيف يمكن أن تكون هناك كائنات مجردة في عالم الحوادث والفرديات الأخرى؟ في كل حالة، يطرح المأزق ثلاثي البدائل المزعج نفسه.

نسبة إلى كل تلك المجالات أو الأبعاد ـ مثال القيم، الذهني، الحرية، المجرد ـ ثمة رؤية تقر أنها وهم كبير، أنه لا يوجد حقيقة أي شيء في ذلك المجال أو البعد. غير أن ثمة آخرون يرون أن هناك أشياء تقطن المنطقة المعنية، بواقعية لا تقل أساسية عن أساسية أي جسيم أو مجال نصادر عليه في فيزيائنا. ثمة طائفة ثالثة تقر رؤية سلمية مفادها وجود كينونات أو ظواهر واقعية إلى حد كاف في المنطقة المستهدفة، لا واحد منها أساسي، بل كلها مستمدة من كينونات أو ظواهر أكثر أساسية. كلها فيما يقال تشبه الأجسام العادية ـ الطاولات، كميات من المياه، القطط، الكلاب، الخ. ـ في كونها واقعية إلى حد كاف، لكنها مشتقة من وجود وتنظيم كينونات أكثر أساسية؛ من خلايا أو جزيئات، الخ.

مثال ذلك، قد يقال إن القيم والمجال المعياري وهم محض. عند خصم الإدراكية المعرفية، لا تمثل المفاهيم المعيارية والقيمية أية مكونات أو جوانب من الواقع مستقلة عن العقل أو اللغة. أهميتها وظيفية صرفة: فهي تشبه أسلوب الأمر أو علامة التعجب. نتوهم حين نفترض أن جودة تفاحة كثيرة العصارة وحلوة ترتبط بها بقدر ما ترتبط بها حمرتها أو شكلها الدائري. آخرون يرون أن جودة التفاحة خاصية لا تقل موضوعية عن دائريتها أو حتى حمرتها: إنها لا تقل موضوعية ولا واقعية أو أساسية. ثمة بديل سلمي ثالث يقر أن جودة التفاحة وصحة قضمها واقعية وموضوعية إلى حد كاف، لكنها «مؤسسة بطريقة مكرسة» على خصائص أكثر أساسية: على نزوع التفاحة إلى تسبيب أو الإسهام في تسبيب موازنة كافية بين المتعة والألم (خصوصا حين تقارن بالبدائل المتاحة للشخص المعني في الوقت المعني). لهذا البديل الثالث صيغتان: صيغة تضيف أن الظواهر القيمية والمعيارية المعنية ليست مؤسسة بطريقة جيدة (*bene fundata*) فحسب، بل يمكن أيضا أن تردّ بالتعريف أو التحليل إلى الواقعيات المؤسسة المسؤولة عنها؛ أما الصيغة الثانية فإنها تظل محايدة في هذا الخصوص، مقتصرة على إقرار أن الظواهر المعنية تحدث بالفعل في الواقعيات المؤسسة، بصرف النظر عما إذا كانت قابلة لأن ترد إليها أو قابلة لأن تُعرّف أو تحلل عبرها.

هناك مسائل مشابهة تثار بخصوص *العقول والذهني. دعونا نفترض أن الواقع مكون من فرديات (أكانت جواهر أو حوادث) بالخصائص التي تميزها والعلاقات القائمة بينها. ما تشتمل عليه هذه الفرديات والخصائص والعلاقات مسألة طال النقاش حولها عبر تاريخ الفلسفة الغربي.

يعتبر المثاليون الواقع روحيا أو ذهنيا في أساسه. عندهم، الفرديات الأساسية موضوعات فكر أو خبرة، أنفس أو أرواح أو مونادات، وعالم المادة ليس سوى ظاهر دائم لعقولنا. إذا قلنا بوجود كرات ثلجية، فإننا محقون في أفضل الأحوال بمعنى أنه في ظروف بعينها تعرض عقولنا بطريقة منظومية لاختبار توليفات من البياض، الدائرية، والبرودة. أساس وجود مثل هذه المواضيع المفترضة إنما يكمن في محتويات عقولنا. عند المثالي، الأجسام المادية أشبه ما تكون بصور حلم خصب ودائم. نحن أساسا عقول، مواضيع فكر ووعي. لقد كان ليبنتز وبركلي مثاليين بهذا المعنى.

يعتبر الماديون والفيزيقانيون الأشياء أو الحوادث المادية أو الفيزيقية أكثر أساسية من العقول أو الأنوات أو أساليبها في التفكير والخبرة. وفق ذلك فإنهم يقومون برد العقل إلى المادة عوضا عن العكس. عند المادي ليست هناك مواضيع أساسية للوعي، لا أنفس ولا أرواح. لدينا عقول لأننا ببساطة نفكر، نحس، نشعر، الخ.، ونحن نقوم بكل ذلك بوصفنا حيوانات عاقلة تحتاز على أدمغة وأجهزة عصبية تقوم بوظائفها. لقد كان هوبز ماديا، كما كان معظم مجايليه من الفلاسفة الذين

كتبوا ضمن الموروث التحليلي. الفيزيقانية النموذج ـ عينية (أو *الأحدية الشذوية) التي يقول بها دونالد ديفدسون تعد أيضا نوعا من فيزيقانية الفرديات، فهي تقبل الحوادث بوصفها فرديات أساسية وتعتبر هذه فيزيقية دون استثناء.

وأخيرا، يقبل الثنائي الأنفس والأجسام بوصفها كينونات أساسية. لا العقل ولا المادية يقبل لأن يرد إلى الآخر وليست هناك إشكالية تثار بخصوص رد أي منهما إلى الآخر. الإشكالية تكمن عنده في فهم كيفية حدوث التفاعل بينهما. ديكارت كان ثنائيا.

ناقشنا حتى الآن البدائل الميتافيزيقية في طبيعة الفرديات الأساسية. ثمة بدائل مشابهة في طبيعة *الخصائص أو الأوضاع. هكذا قد يكون المرء من أنصار فينومينولوجيا الخصائص، يرى أن الأوضاع الأساسية ذهنية، مثلا الخبرة الحسية، بحيث تكون سائر الأوضاع «قابلة للرد» إليها أو على الأقل تعد ثانوية نسبة إليها.

من جهة أخرى، يرى نصير فيزيقانية الأوضاع أو الخصائص أن الخصائص الفيزيقية وحدها التي تعد أساسية؛ من ثم فإن أي وضع مكون من فرد يختص بخاصية، أو مكون من عدد من الفرديات المتعلقة بعضها بعلاقة بعينها، لا يكون وضعا أساسيا إلا كانت كل الفرديات فيزيقية والخصائص والعلاقات فيزيقية أيضا. نظرية هوية النمط ـ النمط بديل متاح لمثل هؤلاء الفيزيقانيين، فهي تقر أن الهوية ضرورية كما يرى أشياع السلوكية المنطقية والوظيفية. عوضا عن ذلك، قد يؤثر نصير تلك النظرية «هوية عارضة»، كما هو الشأن في مذهب التحديد ـ الوظيفي الذي يقول به ديفيد لويس.

وأخيرا، يقبل أنصار ثنائية الخصائص كون الخصائص الفيزيقية قابلة لأن ترد إلى الذهني، كما يقبلون أن الخصائص الذهنية قابلة لأن ترد إلى الفيزيقي. في الآونة الأخيرة، عملت مناظرات حول النوعيات، حول وجود جوانب نوعية وخبراتية غير قابلة للرد في خبرة المرء، على فصل أشياع الذهنية ذوي التعاليم الإيجابية (مثال ند بلك وجير فودر صاحبي برهان «غياب النوعية» وتوماس نيجل بركونه إلى الذاتانية) عن الفيزيقانيين، خصوصا الوظيفيين، ذوي التعاليم السلبية (مثل ديفيد أرمسترونج ودانيل دمت، اللذين حاولا رد الوعي بوجه عام إلى نزوعات قضوية). آخرون (مثال سدني شوماخر) حاولوا التوفيق بين *الوظيفية وقبول النوعيات، غير أن قبول النوعيات هو الأمر المهم نسبة إلى مقصدنا هنا، إذا افترض مثل هذه الجوانب النوعية من الخبرة بوصفها نوع أساسي من الخصائص الذهنية غير قابل للرد إلى الفيزيقي ولا يعرض له.

بخصوص *حرية الفعل أو الإرادة، نواجه مجموعة البدائل نفسها. قد يقر المرء أن الحرية وهم محض، فنحن طبيعيا كائنات مقحمة في شبكة القانون الفيزيقي من المهد إلى اللحد. وقد يقر أن الحرية حقيقة أساسية من حقائق الحياة؛ بحيث ينكر أن تكون الحياة البشرية مقحمة كلية في تلك الشبكة. ثمة بديل أكثر سلمية، يقر أننا نتمتع بالفعل بالحرية، لكنها حرية تتساوق في النهاية مع هيمنة القانون الطبيعي على كل تفاصيل الحياة البشرية. ثمة دعم مهم يعزز هذه الرؤية، مغاير تماما لعدم معقولية أية ميتافيزيقا تحاول فرض قيود قبلية على ما يمكن للعلم إنجازه في فهم السلوك البشري. اعتبر المصادرة على فعل قدري [بضم القاف] ليس منتجا من أية ظروف ابتدائية وفق القانون الفيزيقي. هذا ما يقبله المعتقِد القدري في الحرية الأساسية. ولكن كيف يعين هذا في ضمان نوع الحرية المرغوب فيه، النوع الذي يدعم عزو المسؤولية للفاعل وتعيين التثمين أو اللوم أو المكافأة أو العقاب؟ يظل المعسكر التوفيقي ـ أو التساوقي ـ مطالبا بدين كبير: يتوجب على أشياعه تفسير كيف يمكن التوفيق بين مثل هذه الحرية مع حقيقة أن، على افتراض *الحتمية، كل التفاصيل المادية في حياة المرء محددة قبل ميلاده. يتوجب عليهم، في مواجهة تلك الحقيقة المؤثرة، عقد تمييز حاسم ضمن أفعال المرء، بين تلك التي تعد بمعنى مناسب غير «ملزمة»، ونستطيع أن نكون مسؤولين عنها، وتلك التي تكون ملزمة على ذلك النحو، وتعفي الفاعل من مسؤوليتها.

استمِدت الرؤى الميتافيزيقية من قيود من ابستمولوجية. هكذا قد يتأثر المرء بالفرق بين وعيه الخاص، الذي يستطيع أن يتصل به بطرق استبطانية، والعالم الآخر المفترض من الحقائق الفيزيقية. كيف يتسنى للمرء أن يعرف بخصوص الواقع الآخر وفق ما يعرفه بشكل مباشر عن وعيه؟ إنه لا يستطيع أن يشتق أنه يتجاوز وعيه من الوضع الذي يكون عليه ضمن وعيه: الأوهام، الهلوسات، الأحلام، السناريوهات الارتيابية من قبيل دماغ في راقود والشيطان الديكارتي الماكر إنما تثبت تلك الاستحالة بوضوح كاف (*الشيطان الماكر). هكذا يبدو أن المرء يستطيع في أفضل الأحوال أن يتلمس سبيله إلى العالم الخارجي عبر شكل من أشكال الاستدلال الاستقرائي. لكن هذا بدا مستحيلا عند البعض إذا كان العالم الآخر مشكلا

من قبل ظواهر تختلف كلية من حيث نظامها وليست في متناول خبرة المرء. إذ كيف يتأتى لمثل هذا الشخص فهم مثل هذه «الظواهر»؟ فضلا عن ذلك، إذا تسنى للمرء فهمها، فكيف يعرف عنها؟ يفترض أنه سوف يكرس ارتباطات استقرائية يمكن منها أن يعمم وأن يجادل وفق خصائص خبرته بخصوص ما يوجد في الخارج. مثل هذه الاعتبارات المستمدة من الحاجة إلى ابستمولوجيا جعلت فلاسفة الموروث الامبيريقي يتبنون شكلا من شكول *الفيونومولوجيا المثالية، الرؤية التي تقر أن الواقع بأسره مكون من قبل الخبرة، في شكل انطباعات وأفكار (وعند البعض، مواضيع هذه الخبرة).

جادل العقلانيون بدورهم وفق افتراضات تتعلق بالمعرفة والفهم وخلصوا إلى نتائج ميتافيزيقية ذات نطاق واسع. عندهم يتوجب أن يكون الواقع بأسره قابلا للفهم. يتعين أن يكون بإمكان عقل مقتدر إلى حد كاف ومحتاز على قدر كاف من المعلومات أن يحصل على فهم كامل للعالم. هنا تقوم الافتراضات بدور مهم: (1) الكون مجموع الحقائق؛ (2) أن تفهم حقيقة أن تفهم علة كونها حقيقة، ولماذا حدثت؛ (3) إذا استعصى فهم الحقيقة بذاتها، وإذا لم تكن تفسر نفسها، فإن تفسير حدوثها يتطلب تفسيرا لها، تفسيرا لماذا حدثت؛ (4) الفهم الكامل للعالم فهم لكل الحقائق؛ (5) س ليست تفسيرا للحقيقة ق (أو لماذا حدثت ق) إلا إذا كانت س مجموعة من الافتراضات الصادقة (حقائق) التي تستلزم معا بطريقة منطقية ق عبر مبدأ انتظام قانوني.

بالتعريف سوف تكون *القوانين الأساسية غير مفسرة، إذا لا وجود لقوانين أشمل منها تفسرها. لكن هذا لن يشكل عائقا لأي فهم كامل إلا إذا كانت القوانين المعنية تتطلب تفسيرا كي ما تفهم. هل يمكن، بمعنى ما، أن تكون هناك قوانين أو حقائق تفسر ذاتها؟ اعتبر الحقيقة (ق) التي تقر أنه لا شيء يختلف عن نفسه. ما الذي يمكن أن يفسرها؟ ليس من السهل التفكير في أي شيء آخر يفسر شيئا بهذه الأساسية. حتى إذا اتضح أنه لا شيء خارجي يمكن أن يطرح مثل هذا التفسير، فهل يبين هذا عوزنا لفهم ق؟ ألا نفهم ق بطريقة لا تقل عن فهمنا أي شيء آخر، حتى في غياب تفسير خارجي؟ إذا كان ذلك كذلك، فإن ق حقيقة أساسية لا يتطلب فهمها أي تفسير (خارجي). بيّن أن الخاصيتين الأساسيتين في ق هما ضرورتها، أي حقيقة أن الأشياء ليس بمقدورها أن تكون خلافا لما تقره ق، وبيان أن الأشياء ليس بمقدورها أن تكون خلافا لما تقره ق. مثل هذه الحقيقة تفهم تماما بذاتها دون حاجة إلى أي تفسر خارجي.

ز(ب أن النظام الطبيعي يتكون من جسيمات مادية في مختلف التشكيلات، تتحرك ويعاد تشكيلها وفق القانون الطبيعي. حتى لو افترضنا أنه لم تكن للسلسلة بداية من حيث الزمان، لماذا تكون هناك مثل هذه السلسلة في حين كان بالإمكان يكون سواها أو حتى فراغ لا يتغير عوضا عنها؟ لن يكفي كي نجيب هنا طرح سلسلة لامتناهية من التفسيرات الخاصة بتشكيلات فردية ضمن السلسلة عبر الركون في كل حالة إلى تشكيلات أسبق في السلسلة نفسها، بحيث نتوقع أن نكون أجبنا السؤال المشروع عن علة وجود سلسلة أصلا.

إن ليبنتز يفهم المأزق الذي يواجهنا بهذه الطريقة تقريبا ويعتبرها طريقته. فيما يلي مخطط موجز لحله: (1) أفضل عالم ممكن هو ضرورة الأفضل؛ (2) *الله، كونه ضرورة كلي العلم، يعتبره الأفضل؛ (3) الله، كونه ضرورة خيّرا خيرية متناهية يشاء ذلك العالم؛ (4) على اعتبار أن الله كلي العلم، فإن ذلك العالم يصبح موجودا وهو من ثم عالمنا.

إذا كان العالم (أو الكون) مجموع الحقائق، وإذا كان العالم ع يختلف عن العالم ع» في أية تفاصيل مهما كانت صغيرة، يتوجب أن يكون ع و ع» عالمين مختلفين. لذا إذا كان عالمنا ينوجد وفق تصور ليبنتز ضرورة، فإن كل تفاصيله، مهما كانت صغيرة، تنوجد بدورها. لم يكن بإمكان حبة رمل أن تكون مختلفة من حيث خصائصها أو مكانها. لكن هذه النتيجة لا تميز خصوصا مقترح ليبنتز في كيفية إمكان الحصول على فهم كامل للكون. فكما سبق أن رأينا، نضيف افتراضات وقوانين كي نفسر بشكل تام وجود وخاصية النظام الطبيعي للحوادث (مثال المادة في حال الحركة منذ الأزل إلى الأبد)، ويتوجب أن تكون الافتراضات والقوانين الناتجة حقائق ضرورية إذا لم نرغب في بسط الإشكالية إلى سلسلة أخرى من العوارض على المسار الأفقي. هبنا جمعنا كل الافتراضات في افتراض ضخم ف وكل القوانين في قانون واحد ق. إذا كان لهذه الـ ف وق الضروريتين أن يقوما بتفسير وجود النظام الطبيعي وخاصيته (نسبة على الأقل لكائن لامتناه يستطيع أن يفهم أصلا)، يتوجب وفق تصورنا للتفسير أن تستلزم ف وق معا وجود النظام الطبيعي وكونه يختص بالضبط بما يختص به. لكن ما يلزم على هذا النحو عن الضروري محتم أن يكون ضروريا. لذا إذا كنا نحتاز على مثل هذا التفسير، يتوجب أن يوجد النظام الطبيعي

وأن يختص ضرورة بما يختص. لكن هذه النتيجة لا تركن إلى أي شيء خاص يميز تفسير ليبنتز بالذات، بل تركن إلى ذات طبيعة ما يتوجب أن يكون عليه التفسير الكامل. ما يصبح معقولا عبر استدلالنا أن إمكان حصول أي كائن على تفسير كامل، حتى إذا كان كائنا يستطيع الحصول على كل المعلومات ولا حدود لقدراته الاستدلالية، يستلزم وجو ب أن يكون العالم ضروريا في كل تفاصيله. (كبديل لتصور ليبنتز، قارن تصور اسبينوزا المختلف كثيرا وإن ظل مذهبا عقلانيا يقول بالضرورة.)

مرة أخرى نرى كيف أن الالتزامات الابستمولوجية تقود فلاسفة مبرزين إلى رؤى ميتافيزيقية حول جوانب واسعة وأساسية من الواقع. وبالطبع، يستطيع المرء إنكار الالتزام، بحيث ينكر وجود أي شيء أعمق من النظام الطبيعي الخاص بحوادث عارضة. ولكن، مالم يكن ثمة خطأ في استدلالنا، فإن هذا الموقف سوف يلزم المرء برؤية تقر وجود عتمة محتمة في العقل، منافاة للعقل لا مناص منها مبيتة في الكون، شيء لا يتسنى حتى لكلي العلم ذي العقل اللامتناهي إستبعاده كلية. تسهم هذه النتيجة في حركة فكرية كبيرة تشكل بديلا للعقلانية والامبيريقية الواسعتين سالفتي الذكر، حركة تتوجت في أعمال من قبيل *Nausea* لجان بول سارتر، المهجوس بعارضية العالم، حيث يشتق مترتباتها الوجودية بخصوص الحياة والمجتمع البشريين.

في قرننا، رفضت الفلسفة اللغوية الميتافيزيقا بوصفها بحثا زائفا مفاده لغوي أو يتوجب أن يكون لغويا. لقد اتخذ هذا شكل *النسبوية اللغوية التي تقر أنه: حين نقول «ثمة ثلاثة أشياء هنا، وليس ثمانية» فإننا نقول حقيقة «التالي قابل لأن يقر في لغتنا ل: «ثمة ثلاثة أشياء هنا، وليس ثمانية» ». يتسق هذا مثلا مع عمل كارناب *Logical Syntax of Language* حيث يدافع كارناب عن المبادئ التالية: (1) حين تتعلق الفلسفة بالإدراك المعرفي، فإنها مجرد سنتاكس منطقي للغة العلمية. (2) ولكن قد تكون هناك لغات بديلة يتوجب علينا التخير بينها وفق معيار الملائمة. (3) اللغة محددة كلية من قبل قواعدها التشكيلية والتحويلية. في الكتاب نفسه، يميز كارناب بين (س1) الجمل الشيئية، مثال «خمسة عدد أولي»، «كانت بالبيلون مدينة كبيرة»؛ (س2) الجمل الشيئية ـ الزائفة، مثال «الخمسة ليست شيئا بل عددا» و» تم تناول بالبليون في محاضرة أمس»؛ (س3) الجمل السنتاكتية، مثال « «خمسة» ليست كلمة شيئية بل كلمة عددية»، « «بالبليون» وردت في محاضرة الأمس». يدافع كارناب عن مبدأ مفاده أنه رغم أن جمل س2 تبدو على نحو مضلل شبيهة بجمل س1، فإنها في الواقع جمل س3 تحت قناع «الأسلوب المادي». يوافق كواين على إمكان قيام «صعود دلالي» كما يحدث حين نغير من الحديث عن الأميال إلى الحديث عن «الميل»، لكنه يعتقد أن هذا النوع من الصعود الدلالي متوفر دائما بشكل تلقائي، ليس فقط في الفلسفة بل في العلم بوجه عام وحتى خارج نطاق العلم. هكذا نستطيع إعادة صياغة «ثمة ومبات [حيوان أسترالي يشبه الدب] في تاسمانيا» بحيث تكون «ومبات» تصدق على بعض المخلوقات في تاسمانيا. يضمن كواين أن الصعود الدلالي يجنح لأن يكون مفيدا على نحو خاص في الفلسفة. لكنه يفسر ذلك على النحو التالي :(*Word and Object*, 272)

استراتيجية الصعود الدلالي هي أنها تأخذ النقاش إلى منطقة يكون فيها الطرفان أكثر اتفاقا بخصوص المواضيع (أي الكلمات) والحدود الأساسية المتعلقة بها. الكلمات، في كتاباتهم، خلافا للنقاط، الأميال، الفئات، والبقية، مواضيع محسوسة من الحجم الشائع في السوق، حيث يتسنى لرجال يحتازون على مخططات مفهومية مختلفة تحقيق الاتصال كأفضل ما يكون لهم... . لا ريب أنها استراتيجية مفيدة في الفلسفة.

غير أن استخدام هذه الاستراتيجية يقتصر كما يتضح على خطابات تتعلق بكينونات مبهمة ذات وضع مشكوك في أمره. لا مكسب مهم يمكن توقعه من الصعود الدلالي حين يكون الموضوع جردا للسوق نفسه. الطاولات والكراسي، حالات الصداع والمعتقدات، وحتى التفاح الجيد ليست أكثر عرضة للجدل من الكلمات: الراهن أن بعض هذه على أقل تقدير تبدو أقل عرضة للجدل بكثير. ليست هناك نسبية مفهومية أو لغوية عامة، لا تجنب للخطاب الميتافيزيقي، يمكن أن يحصل بطريقة معقولة على دعم من استراتيجية الصعود الدلالي التي يقترحها كواين. فضلا عن ذلك، تثار مسائل الاتساق فيما يتعلق بالنسبانية اللغوية. حين نقول شيئا من قبيل «التالي يمكن إقراره في لغتنا ل:...» ، هل نستطيع أن نرضى بتأويل حرفي لا يتطلب صعودا وتنسيبا؟ إذا لم نستطع، فأين يتوقف الصعود؟هل نقول حقيقة «التالي يمكن إقراره في لغتنا ل: «التالي يمكن إقراره في لغتنا ل:...» .. لكن هذه متراجعة لامتناهية. ولكن إذا كنا نستطيع أن نوقف المتراجعة عبر إشارة مابعد لغوية إلى جملنا الخاصة بـ ل

(وإلى أنفسنا)، فلماذا لا نستطيع إيقافها بالإشارة إلى حالات الصداع والتفاح الجيد، وإلى الطاولات والكراسي وسلع أخرى جافة متوسطة الحجم؟ ثمة سبل أخرى في مهاجمة الميتافيزيقا بوصفها مجرد إشكاليات زائفة حظيت أيضا بالشهرة والأتباع في العقود الأخيرة، لكن هذا المنعطف اللغوي إنما يوظف مثالا، وكما يستبان من هذا المثال فإن الميتافيزيقا لم تدمر ولم تخرس من قبل مثل هذا الهجوم.

ركز المقال على الحقائق العامة التالية بخصوص الإشكاليات الميتافيزيقية: (1) كثير منها يتخذ شكل المأزق ثلاثي البدائل ضمن الوهم، الظاهر المكرس، والواقع الأساسي، وقد أثير في العقود المتأخرة قبالة مرجعية الطبائعية؛ (2) أحيانا تركن حلولها التي تقوم بينها علاقات متبادلة - أي المواقف الميتافيزيقية العامة - إلى افتراضات ابستمولوجية تتعلق بما يمكن فهمه أو معرفته، وسبل كونها كذلك؛ و(3) في الفلسفة المعاصرة شوهت سمعة الإشكاليات الميتافيزقية على يد الفلاسفة الوضعيين واللغويين بوصفها إشكاليات زائفة أو مسائل لغوية تتقنع بقناع العمق. لقد قمت بنقاش إشكاليات ميتافيزيقية مفردة أساسا بوصفها أمثلة، وثمة كثير غيرها لم أذكره، مثال الإشكاليات المتعلقة *بالمكان والزمان، *الجوهر والصفات، *الحوادث والأوضاع، *الكليات والفرديات، و*التغير والهوية عبر الزمان. يمكن العثور على هذه الإشكاليات الميتافيزيقية وغيرها في هذا الدليل تحت مداخل محددة.

إي.س.

*السببية؛ الوصفية، الميتافيزيقا؛ المثالية؛ المادية؛ معارضة الميتافيزيقا؛ الزائفة - الفلسفة؛ التنقيحية، الميتافيزيقا.

R.M. Chisholm, *On Metaphysics* (Minneapolis, 1989).
M. Dummett, *The Logical Basis of Metaphysics* (Cambridge, Mass., 1991).
T. Honderich, *A Theory of Determinism: The Mind, Neuroscience, and Life-Hopes* (Oxford, 1988).
J. Kim, *Supervenience and Mind* (Cambridge, 1993).
S. Kripki, *Naming and Necessity* (Cambridge, Mass., 1980).
D. Lewis, *Philosophical Papers*, i and ii (Oxford, 1983).
T. Nagel, *The View from Nowhere* (Oxford, 1986).
R. *Nozick, Philosophical Explanations*, (Cambridge, Mass., 1981).
H. Putnam, *Reason, Truth, and History* (Cambridge, 1981).
W.V. Quine, *Word and Object* (Cambridge, Mass., 1960).
N. Rescher, *A System of Pragmatic Idealism*, i-iii (Princeton, NJ, 1992-3).

* **الميتافيزيقا، تاريخ.** الميتافيزيقا هي الجزء الأكثر تجريدا، وعند البعض الجزء الدعيّ، في الفلسفة، فهو يتعلق بأوجه الواقع النهائي، ما يوجد حقيقة وما يميزه ويجعله ممكنا. على ذلك، فإن طبيعة هذا الموضوع المحددة تشكل موضع جدل مستمر، بل وكذا شأن شرعيته وجدواه.

منذ بدايتها مع الفلاسفة الذين سبقوا سقراط، كانت الفلسفة ميتافيزيقية في طابعها، رغم أنها طرحت أساسا عبر خطاب جعلها تبدو أكثر شبها بالفيزياء، كما يستبان من زعم طاليس أن كل شيء مخلوق من الماء. اهتم الفلاسفة السابقون على سقراط الذين جاءوا لاحقا بمحاولات أخرى لفهم الطبيعة وإمكان حدوث التغير فيها، رغم أن بارمنيدس يجادل (لأول مرة عبر برهان صوري، وإن اتخذ صبغة شعرية) باستحالة عمليات الانبثاق إلى الوجود أو الفناء، ما حتم على أسلافه الرد عليه، رغم أنهم لم يفهموا براهينه تماما. بمجيء أفلاطون، بنظريته القائلة بأن الواقعيات الحقيقية هي المثل (أو الأفكار)، نماذج مجردة أو باراديمات، ليست الأشياء الحسية إلا نسخا مشوهة منها، أصبح التمييز بين الميتافيزيقا والفيزياء واضحا، فتلك الواقعيات كانت متميزة تماما عن العالم الذي يشكل موضع اهتمام الفيزياء. ولأن المثل كلية من حيث طبيعتها، طرحت نظريته لأول مرة براهين ميتافيزيقية تتعلق بوضع *الكليات، وهذا أمر استمر منذ ذلك الحين إلى يومنا هذا.

غير أن مصطلح «الميتافيزيقا» إنما ظهر بوصفه عنوانا لبعض أعمال أرسطو في قائمة بنسخها أعدها انرونيكوس رودز في النصف الثاني من القرن الأول ق.م. (رغم أنه قد يرجع إلى تصنيف مكتبي أسبق عهدا). إنه يعني ببساطة الأعمال التي ترد عقب أعمال الفيزياء في تلك القائمة. لكن تلك الأعمال، التي عنيت بالكينونة، بوصفها كذلك وفي ضوء *مقولات أخرى، خصوصا *الجوهر، تشتمل على نقاشات تتعلق بمسائل يتضح أنها تتواصل مع نظريات ميتافيزيقية لاحقة. من ثم فإنه لنا أن نعتبر كتاب أرسطو Metaphysics، رغم أنه وصل إلينا في صورة ليست مرتبة، أول بحث منظومي في الميتافيزيقا، فهو لا يشتمل فحسب على نقاشات لفكرة الكينونة بل يضم أيضا انتقادات لرؤى سابقة في الخصوص، خصوصا نظرية أفلاطون في المثل. لقد رفضت هذه المثل كلية. بالتوكيد أن أرسطو اعتقد في الكليات، لكنها أوجه للعالم نفسه، الذي خلق من

أشياء تحتاز على *جواهر، تنتمي إلى نسق تم تنظيمه وفق الأجناس والأنواع. يناظر مفهوم الأنواع مفهوم *الصورة وفق تفسير أرسطو، لكن الأشياء المادية تحتاز فضلا عن الصور على *مادة أيضا. ضمن الكينونات التي اعتقد أرسطو أنها قابلة لأن تصنف عبر نسق من المقولات، الأشياء التي تنتمي إلى مقولة الجوهر هي الأجدر بذلك اللقب، والأقرب لأن تحتاز على صورة محضة. الله، الذي طبيعته صورة محضة عند أرسطو، هو أسمى أنواع الجوهر، ومن ثم أرقى أنواع الكينونات، ولذا فإن أفضل رؤية لما يكونه الشيء إنما تكون في الله، الذي يشتمل على الهدف أو الغاية التي تسعى إليها سائر الأشياء، والذي هو، كونه «المحرك الأول»، *العلة النهائية لحركات الأجسام السماوية.

اعتبرت الفلسفة بعد الأرسطية العالم منظما وفق مبادئ مختلفة، رغم أن تأثير أرسطو كان قويا. لقد ذهب أبيقور إلى أن كل شيء، حتى نحن، مكون من ذرات تتحرك في الفراغ، ويتوجب تفسيره وفق هذا. في المقابل، ارتأى الرواقيون أن المادة تشكل متصلة، لكنها تخضع لمبادئ عقلانية «رشيمية» ترجع إلى pneuma (النفَس أو الروح) التي تهب الحياة لكل شيء. لقد شهدت الأفلاطونية عدة تقلبات، وفي نهاية عهد الفلسفة اليونانية اتخذت صبغة روحية بعض الشيء، عبر الأفلاطونية المحدثة تحت قيادة أفلوطين، التي تقر أن المثل منظمة وفق مبدأ توحيدي، «الواحد». في الطرف الآخر من هذا نجد عالم المادة، المسؤول بسبب سلبيته عن الشر. الغاية الروحية هي التوحد «بالواحد»، لكنها غاية يتوجب بلوغها عبر الفلسفة، لا بأية عمليات دينية. غير أن الأفكار الأفلاطونية المحدثة أثرت كثيرا في الفكر الديني، بما فيه فكر أوغسطين. مشايع أفلوطين الأساسي، فورفريوس، كتب، فضلا عن أشياء أخرى، عن مذهب أرسطو في المقولات، قائلا إن الوضع الأنطولوجي الخاص بالأنواع والأجناس ليس بيّنا، وفي تعليق بوثيوس على ذلك، قام بنقل إشكالية وضع الكليات إلى الفكر الوسيط المتأخر، حيث شغلت المفكرين في ذلك العهد.

ثمة جدل لا يستهان به بين المدارس الفكرية في بداية العصور الوسطى حول الكليات، بين الواقعيين (مثال وليام تاشمبو)، الاسميين (مثال روزلين كومبين)، والتصوريين (ربما كان أبيلارد منهم، رغم أن موقفه في الخصوص ليس وضاحا تماما)، الذين ارتأوا على التوالي بأن ما هو عام إنما يوجد في الطبيعة، في الألفاظ فقط، أو الأفكار وحدها. مع إعادة اكتشاف أرسطو في القرن الثالث عشر، بعد فترة من الجهل بفلسفته في الغرب، أصبحت الواقعية فيما يتعلق بالكليات الرؤية السائدة، إلى أن بعثت الاسمية ثانية، خصوصا على يد وليام أوكام، في القرن الرابع عشر. على ذلك، ثمة ارتباط بين مسائل الكليات والمسائل اللاهوتية، سيما مذهب التثليث. مواضع عناية الفلاسفة الوسيطيين الأخرى ذات توجه لاهوتي مماثل ـ خصوصا وجود الله وطبيعة النفس. في القرن الحادي عشر حظي آنسلم بسمعة حميدة أو سيئة بسبب ما يسمى برهانه *الأنطولوجي على وجود الله، حيث أقر أن وجود الله إنما يلزم عن حقيقة أن الله هو ذلك الذي لا نستطيع تصور من هو أعظم منه. في القرن الرابع عشر اتخذ توما الأكويني العظيم رؤية أرسطية في مسألة براهين وجود الله، حيث عول أساسا على اعتبارات (تدين بالكثير لأرسطو) تتعلق بالطبيعة المفترضة للعالم التي تشير إلى الحاجة إلى افتراض وجود إله. أيضا تبنى الأكويني، مع بعض التعديلات، رؤية أرسطية في طبيعة النفس بوصفها صورة الجسد، مثيرا أسئلة صعبة حول كيفية التوفيق بين هذه الرؤية مع الاعتقاد في خلود النفس.

بعد عصر النهضة، الذي شهد إحياء الأفلاطونية، غالبا في أشكال روحية مغايرة، دشن ديكارت تغييرا في مقاربة الفلسفة، رغم بقاء الانشغال المسبق بمفاهيم مدرسية من قبيل الجوهر. كان توجه ديكارت الفلسفي ابستمولوجي الطابع، بل إنه يمكن القول إن مذهبه الميتافيزيقي كان مؤسسا على اعتبارات ابستمولوجية. ذلك أن المبدأ الذي اشتهر به ـ الثنائية المتطرفة بين العقل والجسم بوصفهما جوهرين مختلفين ـ مؤسس على زعم مفاده أن سبلنا في الاتصال بعقولنا أسهل من سبلنا في الاتصال بأجسادنا (ومن ثم فإن لدينا فكرة أكثر وضوحا وتميز عن العقول من فكرتنا عن الأجسام). أيضا كان سلفاه العقليان اسبينوزا وليبنتز معنيين بإشكالية *العقل ـ الجسم. لقد أقر اسبينوزا وجوب اعتبار العقل والجسم جانبين لجوهر واحد، الله أو الطبيعة، وأن ما نكونه وما يحدث لنا محتم كلية لأننا تعديلات في ذلك الجوهر. على ذلك، ذهب اسبينوزا إلى أنه ثمة معنى للحديث عن الحرية يكمن في قبول الحتمية الذي يستلزمها. في المقابل اعتقد ليبنتز في وجود عدد لامتناه من الجواهر، بسيطة لكنها قادرة على عكس عدد لامتناه من وجهات النظر. لقد أقر أن هذه الجواهر محتم أن تكون *مونادات، بسيطة، مثل الأنا في أنفسنا. اعتبر ليبنتز المونادات خاضعة لموناد مهيمن

هو الله، وأن كل ما يحدث للجوهر ضروري له، لكن الله خلق عالم الجواهر وفق مبدأ *السبب الكافي الذي جعل عالمه أفضل عالم ممكن. رغم الضرورية السبينوزية الذي يبدو أن هذا المذهب يستلزمها فيما يتعلق بالبشر، اعتقد ليبنتز في وجود شكل من الحرية، رغم أنه لم ينجح في إقناع الآخرين به.

قد نعتقد أن الامبيريقيين البريطانيين، لوك وبركلي وهيوم، ذوو اتجاهات ابستمولوجية بسبب امبيريقيتهم. هذا يصدق سطحيا على لوك، الذي حاول في Essay تحديد حدود الفهم البشري وبنيته، لكنه معني بالجوهر، رغم أنه عني به بطريقة تدين بالكثير لبويل وعلماء الفيزياء المجايلين له. أيضا طرح نظرية في *الأشخاص والهوية الشخصية، أثارت في الآونة المتأخرة اهتماما لا يستهان به، وفي نظريته في الأفكار المجردة، يطرح ثانية نظرية تصورية في الكليات. كان بركلي أكثر نزوعا شطر الاسمية، وقد هاجم تلك النظرية لأنه اعتقد أنها تسمح بمذهب في الجوهر المادي كان يعارضه أيضا. بدلا عن هذا المذهب، يطرح بركلي رؤية مفادها «أن تكون هو أن تكون موضوعا للإدراك»، بحيث أن الأشياء الوحيدة التي توجد حقيقة هي الأفكار (التي تشتمل علينا وعلى الله على وجه الخصوص). هكذا تعد نظرية بركلي أول حالة *للمثالية بالمعنى الكامل. من بين الامبيريقيين البريطانيين، كان هيوم الأقل ميتافيزيقية، لكن مذهبه في الانطباعات والافكار يشكل بطريقة ما استمرارا لفكر بركلي، وهو يسلم في موضع ما بأن انطباعاته هي التي تستحق لقب الجواهر. لذا، فإن هيوم، أنطولوجيا، يعتبر الواقع مكونا أساسا من انطباعات وأفكار تناظرها، وقد أفصح عن نوع الارتيابية بخصوص الأجسام المادية والنفس. في الحالين، لدينا حزم من الانطباعات والأفكار تختص بثبات وترابط بعينهما، وهذه الخصائص هي التي تجعلنا نعتقد، دون أن تبرر اعتقادنا، في الأجسام والنفس. غير أنه يتوجب علينا القول إن هيوم قد اعتبر موقفه من النفس، وفق أسباب وجيهة إلى حد ما، مقلقا على نحو خاص.

كانت هو الذي يشكل تتويجا لكل هذا، كونه يعارض ما يسميه بالميتافيزيقا التأملية التي أورثها لنا العقلانيون، غير أنه عني شأن الامبيريقيين بحدود الفهم البشري ولكن بطريقة سوف تسمح بأكثر مما سمحوا به. يقبل كانت نوعا من *المثالية، يسميها المثالية «الترانسندنتالية»، حيث يقر أن الزمان والمكان مجرد شكول للخبرة ولا تسري على ما يسميه *«الأشياء - في - ذاتها»، الواقع غير القابل لأن يعرف الذي اعتقد في وجوب افتراض أنه مؤسس وبطريقة ما المسؤول عن الخبرة. لكن مثاليته لم تكن مجرد مثالية ذاتية، كما كانت مثالية بركلي، فهو يرى أن *الفهم يقوم بتوظيف بعض المبادئ في الحكم مشتقة من *المقولات أو المفاهيم الصورية التي يوفرها، بحيث يتأتى تمييز أشكال الحكم الموضوعي عن أشكال الحكم الذاتية. وعلى وجه الخصوص، ارتأى كانت أنه يمكن اعتبار الخبرة الموضوعية متضمنة للسببية ومبادئ الارتباط الضروري رغم ريبة هيوم فيها. يمكن اعتبار كل هذا الضرب من ميتافيزيقا الخبرة بديلا للميتافيزيقا التقليدية، التي عدّها كانت متعلقة بالله، الحرية، الخلود، بحيث تعتبر محاولة لاستخدام العقل خلف نطاق التخوم التي تحده بطريقة مناسبة. إن جزءا من *Critique of Pure Reason* يشتمل على محاولة لتبيان أن هذه الاستخدامات السيئة للعقل إنما تفضي إلى تناقضات وما شابهها.

مذهب كانت فيما هو ضروري في الفهم البشري وحدود العقل، بالمقارنة، يمثل خطا فاصلا نسبة إلى الميتافيزيقا، غير أن الفلاسفة ما لبثوا أن حاولوا تجنب نتيجته بمختلف الطرق. لقد اعترض فيخته على فكرة الأشياء - في - ذاتها بأسرها، بأن جادل بأن نشاط الأنا أو النفس يطرح لاأنا معارضة لها، بحيث إن اللاأنا لا يوجد إلا نسبة إلى النفس، في حين أنها تشكل شيئا ضروريا، مطلقا ما. مثاليته إذن أول حالة لما يسمى *المثالية المطلقة. من جهة أخرى، ذهب شوبنهور إلى أنه يستطيع طرح أسباب وجيهة للاعتقاد في وجود شي - في - ذاته واحد لا شريك له وأن هذا الشيء هو الإرادة. كلاهما قبل شكلا من المثالية. التطور الأكثر تطرفا في هذا الخصوص هو فلسفة هيجل، الذي رأى أن العقل يستطيع بالتوكيد القيام بما اعتقد كانت أنه مستحيل، الإفضاء إلى التوحيد بين النفس والموضوع. لقد طور هذا النوع من المثالية عبر نسق من المقولات المطورة، تتوج فيما أسماه هيجل بالمفهوم المطلق «الذي تعرف فيه الروح المطلق نفسها بوصفها كذلك». إن نسق هيجل الميتافيزيقي يعد سامقا وموسوعيا من حيث طبيعته، إذ إنه يزعم إدراج كل الظواهر تحت نطاقه. لقد اعتبر إما رائعا أو منفرا من قبل مختلف الشراح.

وبالطبع كانت لهذا النسق ردود أفعال. اعترضت *الوجودية، التي بدأها كيركجورد، بأن الوجود يسبق الماهية، وأن فكر هيجل أغفل الفردانية كلية. لقد كان هذا اعتراضا على فكرة أنه لا سبيل لاعتبار الواقع بوصفه كذلك إلا عبر نسق شامل. باستخدام مفاهيم

هيجلية، في البداية على أقل تقدير، حاول ماركس قلب النسق رأسا على عقب بالإصرار على الأساس المادي والاجتماعي لكل الفكر ومن ثم للواقع. في نهاية القرن التاسع عشر، لم يكن للفكر الهيجلي أثر كبير في إنجلترا، خصوصا عند ف.ه. برادلي، رغم أنه اعترض على الجوانب الأكثر منظومية في فكر هيجل. لقد كان لهذه النزعة *الأحدية (الاعتقاد بأن الواقع واحد) رد فعل تعين في *الذرية المنطقية التي قال بها رسل وربما فتجنشتين المبكر، التي تقر أن الواقع يتضمن تعددية *المعطيات الحسية، التي تكون، مثل مونادات ليبنتز، بسائط مطلقة. في وقت لاحق، عملت النظرية ضد الميتافيزيقية التي قال بها أشياع الوضعية المنطقية، من قبيل أير الذي جادل وفق مبدأ مفاده أن معنى الإقرار إنما يوجد في نهج التحقق منها، بأن الإقرارات الميتافيزيقية هراء، على جعل الميتافيزيقا نشاطا عفا عليه الزمن، في حين ارتأت الكثير من الرؤى السائدة أنها تظل باقية.

غير أنها استمرت، كما أن ما يسمى «بالميتافيزيقا الوصفية» التي قال بها ستراوسن، والتي تعقد التمييزات الأنطولوجية بين الأفراد أو مواضيع التحديد نسبة إلى سياق المتكلم ـ المستمع، تشكل عودة إلى كانت بطريقة ما، ولكن دون مثالية. في أماكن أخرى من أوربا كان هناك مثلا اهتمام هيدجر ضد العلمي بطبيعة الوجود وبـ *Dasen* أو الحضور في العالم. إن هذا الحضور من النوع الذي لا يشغل سوى الأفراد البشر، وقد وجد فيه هيدجر علاقة حميمة بالزمان، وفق رؤية في الزمان ترى أنه يتعلق أساسا بأفكار الماضي والحاضر والمستقبل وليس فقط العلاقات الزمنية بين الحوادث. شكلت هذه المفاهيم البديلة في الزمان مسألة مركزية في الميتافيزيقا الأنجلوسكسونية منذ أن جادل مكتاجرت، الفيلسوف الهيجلي الذي كان يدرّس في كيمبردج، في بداية القرن بأنه محتم على الزمان أن يتعلق بالماضي والحاضر والمستقبل (أو «بالتزمن» على حد تعبيره أحيانا)، وأنه بسبب كون كل حدث هو كل هذه الثلاثة بحيث يحتاز على صفات غير متسقة، فإن الزمان ليس حقيقيا. في رده على الاعتراض بأن الحوادث تختص بتلك الصفات في أزمنة مختلفة، يقر ماكتاجرت بأن هذا لا ينجح إلا في إنتاج متراجعة لامتناهية. اختلفت النتائج التي اشتقت من هذه المزاعم باختلاف الفلاسفة، بما فيها فرض أنه محتم على الزمان ألا يتعلق إطلاقا «بالتزمن». يمكن بالقدر نفسه أن نجادل بأن النتيجة الصحيحة أن الرؤية «التزمنية» لازبة نسبة إلى تصور في الواقع وأن محاولة الاستغناء عنها في تحديد الواقع هو مكمن الإشكال. لدى هيدجر أسبابه الخاصة في توكيد مفهوم «تزمني» للزمان، كونه معنيا بإيضاح ما يستلزمه الحضور في العالم، بالمعنى الذي يريد ـ خصوصا كونه محتما عليه أن ينتهي بالموت، حين ينتهي الزمان نسبة إلينا.

في مناطق أخرى، خصوصا الولايات المتحدة وأستراليا، نجم عن التوكيد على العلم ميتافيزيقا علمية خاصة، لا تعترف إلا بالتحديدات العلمية للواقع. لا تقتصر مثل هذه الرؤى على إنكار نوع المفاهيم «التزمنية» سالفة الذكر، بل تقلل من شأن الرؤى التي قد تكون متضمنة في الفردية ومن ثم في أي واقع يشتمل على أنفس. لامناص من أن تكون مثل هذه الميتافيزيقا مادية، ولكن ليس بالضرورة على الطريقة الماركسية. إنها تفترض ببساطة أن كل ما يوجد في النهاية مجرد حوادث مادة في حركة وما يبدو لأول وهلة خلاف ذلك متماه مع شكل منه. على ذلك، رغم أن هناك نزوعا عاما شطر رفض *الثنائية الديكارتية بوصفها عائقا كبيرا في طريق تطوير الفلسفة بطريقة ناجحة، فإن الضغط المستمد من قبل ما أفضى إلى الثنائية أصلا ـ منظور المتكلم ـ يبقى وثمة فلاسفة يؤكدونه، مثال توماس نيجل. وهكذا فإنها تظل مستمرة.

د.و.هـ.

*الوصفية، الميتافيزيقا؛ المادية؛ معارضة الميتافيزيقا؛ الميتافيزيقا التنقيحية.

D.W. Hamlyn, *Metaphysics* (Cambridge, 1984).

———, *The Penguin History of Ewstern Philosophy* (London, 1987).

Jonathan Lear, *Aristotle: The Desire to Understand* (Cambridge, 1988).

T.L.S. Sprigge, *Theories of Existence* (Harmondsworth, 1984).

Ralph C.S. Walker, *Kant* (London, 1978).

Margart D. Wilson, *Descartes* (London, 1978).

*** الميتافيزيقا، معارضة.** جاءت معارضة الميتافيزيقا من داخل الفلسفة وخارجها. لقد كانت *الوضعية المنطقية، رغم أن زمانها قد ولّى، معادية على وجه الخصوص لما اعتبره أشياعها مزاعم ميتافيزيقية خلوا من المعنى، كونها غير قابلة لأن يتحقق منها. تأسست الاعتراضات على استحالة توفير معايير مقبولة *للتحققية. غير أن تبجيل أولئك الأشياع العلم الامبيريقي ظل ملمحا لكثير من الفلسفة التحليلية الأنجلوسكسونية، بحيث خلقت مناخا فكريا معاديا للميتافيزيقا التأملية. ثمة ما يناظر هذه الروح العدائية في أعمال الكثير من العلماء، الذين بدا أنهم يعتقدون أن

أية مسائل مشروعة تبنيت الميتافيزيقا في الماضي أصبحت تنتمي حصريا إلى منطقة العلم الطبيعي ـ مسائل من قبيل طبيعة *المكان و*الزمان، وإشكالية العقل ـ الجسم. غالبا ما يغفل مثل هؤلاء الكتاب مبتهجين الافتراضات الميتافيزيقية غير النقدية السائدة في أعمالهم والسذاجة الفلسفية التي تتسم بها كثير من براهينهم. المفارق أن تبجيل كثير من الفلاسفة أحدث النظريات العلمية لا يجد ما يناظره في أوساط العلماء المروجين، الذين لا يخفون ازدراءهم للفلسفة بوجه عام والميتافيزيقا على وجه الخصوص.

ثمة عدائية أحدث للميتافيزيقا نجدها عند ما بعد الحداثيين والتفكيكيين، الذين يرغبون في إعلان وفاة الفلسفة ـ الميتافيزيقا خصوصا. الميتافيزيقا عنهم زيغ مؤقت في العقل الغربي، وليست سعيا وراء مسائل مستديمة يمكن نشدان أجوبة خالدة عنها بطريقة مشروعة. وبالطبع فإن نقاد الميتافيزيقا هؤلاء، في تقويضهم لأي مفهوم موضوعي للحقيقة في صالح نسبية ثقافية رائجة في الوقت الراهن، لا يتفقون على قضايا مشتركة مع النقاد العلميين، الذين يقر افتراضهم المخالف أن العلم يوفر الطريق الملكي صوب الحقيقة الموضوعية وفي نهاية المطاف إلى «نظرية كل شيء». بأعداء ينقسمون على هذا النحو على أنفسهم، قد تطمئن الميتافيزقا نفسها بفكرة أنه يستحيل على هذا العدد الكبير من الناس أن يكونوا مخطئين. إن ذات حقيقة هذا الاختلاف السائد حول الأساسيات إنما تكرس الحاجة إلى بحث ميتافيزيقي نقدي وتأملي، لا يتم بطريقة دوجماطيقية بل وفق روح كانتية.

رغم كل ذلك العداء، فإن الميتافيزيقا و*الانطولوجيا يحظيان الآن بعلمية إحياء متواضعة في أوساط الفلاسفة المحترفين، الذين لم يعودوا يجدون غضاضة في نقاش قضايا من قبيل طبيعة الجوهر وفي طرح نظريات واقعية في *الكليات. غير أن كثيرا من هذه الأعمال تتسم بطابع تقني عال، يشتمل على تطبيقات معقدة *لمنطق المقاميات، ومن ثم فإنه يصعب عليها تبليغ نتائجها إلى العامة. هناك إذن خطر رفضها بوصفها إحياء للمدرسية لا يتعلق بمشاغل جارية. سوف يكون هذا أمرا مؤسفا، ولذا فإنه ليس من واجب الميتافيزيقايين بل من صالحهم أن يجعلوا أعمالهم أسهل على التناول، وفق منظور يستهدف مجابهة العقائد النسبانية والعلماوية في زماننا.

ربما يكمن أخطر تهديد فكري للميتافيزيقا وفق مفهومها التقليدي في الحركة شطر *الطبائعية في الفلسفة المعاصرة، التي تركن إلى دفاع و.ف. كواين عن «الابستمولوجيا الطبائعية». وفق اعتبار نظرية المعرفة فرعا من علم النفس الامبيريقي والالتزام برفض التمييز التقليدي بين الحقيقة *القبلية والبعدية، يتعرض الزعم باحتياز الميتافيزيقا لموضوع ونهج خاصين لبعض الضغط. ولكن، تماما كما أنه يتأتى اتهام أعداء الميتافيزيقا العلماويين والنسبانيين الفجين بتمرير عقيدة ميتافيزيقية بعينها تحت إزار هجوم شامل على المتيافيزيقا، يمكن توجيه هذه التهمة لنقادها الطبائعيين. إن المقولات المعيارية الخاصة بالعقل والحقيقة تتجاوز الرد الطبائعي ويستحيل إثبات عدم وجودها دون الوقوع في تناقض براجماتي.

إي.جي.ل.

H. Kornblith (ed.), *Naturalizing Epistemology* (Cambridge, Mass., 1985).

R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Oxford, 1980).

S. Stich, *The Fragmentation of Reason* (Cambridge, Mass., 1990).

*** ميد، جورج هربرت (1863–1931).** فيلسوف أمريكي من فلاسفة *البراجماتية الاجتماعية ورائد في علم الاجتماع درّس في جامعة شيكاغو بوصفه عضوا بارزا في مدرسة شيكاغو. تنشأ «النفس» عنده «عبر عملية الخبرة والنشاط الاجتماعيتين». من الأشياء المهمة لهذه العملية دور اللغة بوصفها شكل التخاطب الانعكاسي. «إن نفس المرء إنما تنشأ في الخبرة عبر مخطابته نفسه في دور شخص آخر». الاجتماعي في البشر المعمم بوصفه أساسيا لكل الطبيعة هو «الجماعية»، «القدرة على أن تكون عدة أشياء في وقت واحد». ينتمي «الشيء المنبثق إلى منظومات مختلفة عبر مروره من القديم إلى الجديد بسبب علاقته المنظومية ببنى أخرى، وهو يختص بالخصائص الذي يختص بها بسبب عضويته في تلك المنظومات المختلفة». العقول البشرية القادرة على تشغل منظومات أخرى فضلا عن منظومتها، فيما يقول ميد، «إنما تتوج تلك الجماعية التي نجدها في أرجاء الكون».

ب.هـ.هـ.

David L. Miller, *George Herbert Mead: Self, Language and the World* (Austin, Tex., 1973).

*** مير (او ميجور)، جون (1467–1550).** قائد فرقة من المناطقة الفلاسفة كثير منهم اسكتلنديون، نشطوا في باريس واستكتلندا في العقود التي سبقت عهد الإصلاح. تعلم في باريس، حيث أصبح أستاذا في اللاهوت، ثم رأس جامعة جلاسكو. في سنوات عمره الأخيرة، حين

كان يترأس كلية سينت سالفاتور، سينت آندروز، قام بتدريس اللاهوت لجون نوكس. كتب العديد من الرسائل في المنطق الصوري، حيث عرض نسقا مفصلا ينتسب مباشرة إلى وليام أوكام. الكثير مما قاله عن *الافتراض و*التكميم، خصوصا عن الجمل التي تشتمل على عدة مكممات، يستحق الدراسة.

أي.برو.

A. Broadie, *The Circle of John Mair: Logic and Logicians in Pre-Reformation Scotland* (Oxford, 1985).

*** ميرسون، اميل (1859–1933).** ولد في لوبلن، وحصل على الجنسية الفرنسية، وعمل في وكالات يهودية بعد أن اشتغل لفترة كيميائيا صناعيا. كتب في فلسفة العلم والابستمولوجيا العامة، وعني خصوصا بطبيعة الفكر كما يتمثل في نتاجاته الفعالة.

كان مناوئا للوضعية، حيث جادل مثلا في *Identity and Reality* (1908) بأن المعرفة العلمية تحاول ألا تقتصر على القوانين الوصفية والتنبئية بحيث تحاول فهم طبيعة الواقع الكامن خلف الظاهر. إن العقل البشري إنما ينشد الدائم خلف التغير الظاهري، الهوية ضمن التنوع كما يتضح في قوانين البقاء، من قبيل قانون العطالة وقانون حفظ الطاقة. غير أن هذه الهوية التي فهمها العقل البشري (أو لعله يقوم بتشكيلها) عاجزة عن أن تشتمل مجموع الواقع، إذ إن ثمة تغيرا أيضا.

أي.جي.ل.

*الوضعية؛ التفكير.

Emile Meyrson, *Identity and Reality*, tr. Kate Loewenberg (London, 1930).

*** الميغاريون (القرن الرابع ق.م.).** سخر الميغاريون من استدلال قياس المماثلة («إذا كان يستدل من الشبيه على الشبيه، يتوجب على المرء أن يعتبر الأشياء نفسها، عوضا عن أشباهها؛ إذا كان يستدل من غير الشبيه على غير الشبيه، فلا جدوى من المقارنة بينهما»)، كما سخروا من المقاميات («الواقعي وحده هو الممكن؛ مثال ذلك أن الذي لا يبني لا يستطيع أن يبني»)، والإسناد («إذا حملنا الجري على الحصان، سوف يختلف الموضوع عن المحمول. ولأنهما يختلفان، لا يصح القول بأن الحصان يجري»)؛ «ما أشير إليه ليس قرنبيطا؛ لأن القرنبيط موجود منذ عصور طويلة، ولذا فإنه ليس قرنبيطا»). كيف يتسنى إذن للحكمة، الله، والعقل، فيما يتساءل الميغاريون، أن يكونوا خيّرا؟ ببساطة: إنهم شيء واحد تعددت أسماؤه».

في العهود القديمة، كان لقب «الميغارية» يطلق على مدرسة واحدة أسسها إقليدس ميغارا في اليونان. كثير من المحدثين يطلقون هذا الاسم خطأ على آخرين أيضا.

ن.سي.د.

Gabriele Giannantoni (ed.), *Socratis et Socraticorum Reliquiae* (Naples, 1990), i, 357-483 (Elenchos, vol. XVIII*)

*** ميكيافيللي، نيكولي (1469–1525).** رجل دولة ومنظّر سياسي إيطالي غيّر مسار الفكر السياسي. في حين عني المنظرون السياسيون التقليديون بتقويم الدولة أخلاقيا وفق تحقيقها وظيفة تكريس الخير العام والحفاظ على العدل، كان ميكيافيللي أكثر اهتماما بإجراء بحث امبيريقي في أنجع سبل قيام الدولة في توظيف *قوتها في الحفاظ على القانون والنظام (علم السياسة). أيضا يبدو أن زعمه الشهير بأن الغاية تبرر الوسيلة يدافع عن استخدام وسائل لا أخلاقية لاكتساب القوة السياسية والحفاظ عليها. غير أن ما يعينه فيما يبدو من هذا هو أنه محتم على الحاكم القيام بأشياء تعد بذاتها أفعال مشينة، لكنها تعد في سياقها صائبة كونها ضرورية لتنكب أضرار جسيمة.

ر.د.م.

*الغايات والوسائل؛ القدرة، الأيادي.

N. Machiavelli, *The Discourses* (1513).

———, *The Prince* (1513).

*** الميل.** نزوع احتمالي لشيء أو لشخص للسلوك بطريقة ما - مثلا ميل ذرة الراديوم شطر تناقص عدد الذارت المشعة في فترة محددة وفق درجة احتمالية بعينها. يرتبط الميل بالسلوك أكثر من ارتباطه بالنزوع، لأن ميل الشيء قد يعارض بميل أشياء أخرى.

إي.جي.ل.

*القدرة؛ القوة؛ الكمونية.

R. Tuomela (ed.), *Dispositions* (Dordrecht, 1978).

*** ميلور، د.هـ (1938–).** ميتافيزيقي وفيلسوف علم بريطاني عرف بأعماله في المصادفة والاحتمال، الخواص النوعية وقوانين الطبيعة، إشكالية الاستقراء، وفلسفة *الزمان.

ينكر ميلور المذهب الديناميكي في الزمان الذي يعتبر الصيرورة الزمنية ظاهرة حقيقية موضوعيا. إنه ينكر وجود حقائق متزمنة (أي حقائق تتضمن الماضوية أو المستقبلية)، لكنه يسلم بأن المعتقدات المتزمنة غير قابلة لأن تتحول إلى معتقدات لازمنية وبأنها لازبة للعقل العملي والفعل. عنده، الحقائق غير المتزمنة هي

التي تجعل المعتقدات التمتزمنة صادقة، وما يمكّن من هذا الإمكان إنما يتعين أساسا في الخاصية الإشارية التي تختص بها بعض التعابير من قبيل «الآن» و«أمس». يصدّق ميلور على برهان ماكتاجارت أن اللغة المتزمنة، حين تفسر بطريقة واقعية صرفة، تفضي إلى تناقض. خلافا لعادة أشياع الرؤية غير المتزمنة في الزمان، يرفض ميلور مذهب الأجزاء الزمنية، الذي يقر أن الأشياء المستمرة تتكون من أطوار أو شرائح زمنية متصلة زمكانيا ومرتبطة سببيا. يقوم ميلور ببسط نهجه في اللغة الإشارية على تعابير ضمير المتكلم الأول، مثل «أنا»، وذلك في إطار تشكيله نظرية ميتافيزيقية شاملة طبائعية ومرشدة علميا لكنها مرتابة من العقائد الفيزيقانية والردية.

نهج ميلور في تناول مسائل الاعتقاد والفعل، الاحتمال والاستقراء، السببية والقانون الطبيعي، يطرح بشكل ملحوظ في إطار موروث كيمبردج الخاص بـ ف.ب. رامزي ورتشارد بريث ويت، الذي عمل على تكريسه. في محاضرته الاستهلالية التي ألقاها في كيمبردج، «The Warrant of Induction' (1988)»، يطرح رؤية جديدة لحل مشكلة قديمة عبر وضعها في سياق نهج خارجاني في المعرفة والاعتقاد المسوغ. إن هذا، فضلا عن دفاعه عن النزوعات والمصادفة الموضوعية عبر *الجنوح، يميزه بوصفه واقعيا فيزيقيا قادرا تماما على مواجهة التيارات الذاتانية والنسبانية التي تبناها فلاسفة علم مبرزون.

إي.جي.ل.

D.H. Mellor, *Real Time* (Cambridge, 1981).
———, *Matters of Metaphysics* (Cambridge, 1991).

*** ميليسيوس (ازدهر حوالى 440 ق.م.).** ميتافيزيقي الجماعة الإيلية (نجح أيضا بوصفه آمرا بحريا). في حين يبدو أن خطة بحثه الفلسفي الأساسية تركن إلى فلسفة برمنيدس، فإنه يختلف معه بطرق مهمة. إنه يقوم بحرية بتطبيق محاميل مكانية وزمانية على واقعه، مقترحا أنه أقرب إلى عالم الخبرة العادية. غير أن نقده للإدراك الحسي كان أكثر تطرفا من نقد بارمنيدس: إنه يجادل ليس فقط بأنه لا يشكل وسيلة للمعرفة، بل بأنه وهم ضرورة.

إي.ل.هـ.

G.S. Kirk, J.E. Raven, and M. Schofield, *The Presocratic Philosophers*, 2nd edn. (Cambridge, 1983). 390-401.

*** ميليكان، روث (1933–).** في كتابها *Language, Thought and Other Biological Categories* (Cambridge, Mass., 1984)، وفي أ بحاث لاحقة، عرضت لما يمكن أن يعد أكثر تطبيقات نظرية التطور تفصيلا على إشكاليات فلسفية بعينها. إنها تطور مفهوم وظيفة الشيء عبر أشياء تنمي إلى نمطه، في الماضي، بعد أن اختير للقيام بدور سببي محدد، بحيث تأسر حدس مفاده قدرة الشيء على الاحتياز على وظيفة يستطيع حقيقة، وخلافا لما يحدث الآن، القيام بها. إنها تطبق هذا المفهوم على الفكر واللغة، زاعمة في كل مرة أن التمثيل هو الوظيفة البيولوجية التي يقوم بها وسط الفكر واللغة. دفعها هذا إلى تبني نوع من الواقعية، وإنكار ما تسميه «رواقية الدلالة»، المذهب الذي يقر أن مستخدمي اللغة والمفكرين يحظون بقدرة خاصة على الوصول إلى الدلالات التي قاموا بتبليغها باستخدامهم للغة، أو تلك التي تشكل فكرهم.

ب.جي.ب.ن.

*التطور.

*** ميمون، موسى ابن (1135–1204). (يدعى أيضا رابمام)** فيلسوف، قاض، وعالم فيزيائي يهودي. نفي من مدينته قرطبة على يد الفتح المهدي عام 1148، فاستقر في نهاية المطاف في مصر، حيث أصبح طبيب وزير صلاح الدين. كتابه العربي *Commentary on the Mishanah*، كتابه *Commandments*، وعمله المكون من أربعة عشر مجلدا في القانون الذي جمع فيه القانون اليهودي، *Mishneh Torah*، والذي كتب بالعبرية المشنية، كرست سلطته في القانون اليهودي التي لا تضاهيها سلطة أحد في الخصوص. *Guide to the Preplexed* ("دليل الحيران»)، الذي كتب بالعربية، موجه إلى تلميذ ذي عقلية فلسفية، وهو يفكك ما يبدو تجسيمات لغة نبوئية كي يكشف النقاب عن منطق كما الله المطلق. لا سبيل للبرهنة على قصة الخلق الإنجيلية ولا على الدهرية الأرسطية، فيما يجادل ابن ميمون. غير أن قصة الخلق أكثر ترجيحا، كونها تفسر الفرق الذي يحدثه فعل الله في العالم وتستطيع أن تركن إلى حرية الله في تفسير كيف تنبثق التعددية من مجرد بساطة إلهية. الوحي يسعد مستقبليه فكريا وثقافيا. مطلب الوحي الأساسي أن نواصل التشبه بالله عبر إكمال الإنسانية فينا - بأن نعيش في سلام متبادل، كما كان يتسنى لنا أن نعرف دون وحي. ما يميز قانون الله أنه يتوقع أيضا أن نجعل أنفسنا أكثر كمالا أخلاقيا وفكريا، بحيث نحسن شخصياتنا عبر قيامنا مثلا بإعادة تحميل ما سقط من فوق حمار عدونا (Exodus 23:5)، ونحسن عقولنا بأن

ننشد الاتصال بالله بدراسة الطبيعة، الرياضيات، والمؤسسات البشرية والإلهية، والتأمل في كمال الله. إن الأنبياء (كما يقول الفارابي) فلاسفة مكنتهم مواهبهم الخيالية الطبيعية من البيان والرمز والقصة التي تحيل الأفكار المجردة والقيم إلى قوانين وطقوس ومعتقدات، بحيث يمكنوا من هم ليسوا بفلاسفة من جني ثمار الأخلاق والفكر التي تنتجها الرؤى الفلسفية. الفلسفة كلية؛ لكن المتطلبات الأخلاقية الخاصة بالتفتح الفكري والمطالب المادية الخاصة بالإبداع النبوي (الثقة، الرضا، الخيال الحكيم والخصب، التي تغذي مواريث لغوية وثقافية مناسبة) تجعل النبوة الحقة نادرة. الأديان الوثنية بدائية، خرافية، أو منحرفة؛ لكن الإسلام والمسيحية، اللذين نشرا التوحيد في العالم أجمع، تهيئ لعصر الخلاص، مشتقان من النبوءة الإسرائيلية..

ل.إي.ج.

L.E. Goodman (ed.), *Rambam* (New York, 1976).

*** مين دي بيران، فرانسوا - بيير (1766–1824).**

فيلسوف وسياسي فرنسي.هو فيلسوف امبيريقي لأنه يرى أن كل المعارف تكتسب عبر الخبرة. ولكن، في حين ينزع الامبيريقيون البريطانيون الكلاسيكيون إلى إقرار أن الخبرة الباطنة إنما هي ممكنة بسبب الخبرة الخارجية، يرى مين دي بيران العكس. فمثلا، بينما يرى لوك أن الألفة مع الإحساسات شرط ضروري لعلميات التأمل، يرى مين دي بيران أننا لو لم نكن على ألفة مع محتويات عقولنا ما تمكنا من معرفة العالم الخارجي. إنه يزعم أن ثمة *sens intime* (حس باطن) أو *lumiere interieure* (نور داخلي) يستطيع كل واحد منا أن يدرك عبره أوضاعه الذهنية الخاصة، خصوصا أوضاع croyance (الاعتقاد)، وأن يعي effort voulu (أفعاله المادية الإرادية).

لا يتضح أن ألفة المرء مع أوضاعه الذهنية شرط كاف للدراية بأي شيء، غير أنه يمكن أن يجادل بأن مين دي بيران قد عزل شرطا ضروريا للمعرفة إذا كانت معرفة المرء مثلا بأنه يعرف أن س شرطا لمعرفته أن س. غير أن هذا الزعم مثير للنزاع.

س.ب.

*الامبيريقية.

CEuvres, *philosophiques de Maine de Biran*, 4 vols. (Paris, 1841).

ن

* **ناتيورفيلوسوفي** .(Naturphilosophhie) ترتبط عامة بالفيلسوف شلنج، وهي رؤية عامة في *الطبيعة ناصرها الكثيرون كما سخر منها الكثيرون، وقد راجت خصوصا في الأوساط الرومانسية الألمانية في بداية القرن الفائت. تدين بالكثير *للمثالية الكانتية، تشوبها *أفلاطونية بيّنة، وقد ارتأت أن الواقع بأسره مؤسس بنماذج أساسية بعينها، تتفاضل تمثلاتها بصعود المرء في مراتب الوجود. كانت هذه الرؤية مهمة نسبة إلى نظرية في الضوء كانت آنذاك في مرحلة تطورها الأولى، وقد أثرت تأثيرها الأعظم في العلوم البيولوجية، خصوصا عبر مفاهيم من قبيل النظرية الفقارية في الجمجمة، حيث تعتبر كل عظام الجسم الثديي تنويعات في النغمة نفسها، أي تنويعات في قطعة نمطية من العمود الفقري. حتى في علم البيولوجيا الراهن، ثمة آثار لهذه الرؤية، خصوصا عبر مزاعم من قبيل نظرية عالم التطور الأمريكي ستيفن جي جاولد القائلة إن مفتاح فهم الشكل الحيواني هو تكرار وتعديل مخططات عمل مشتركة أو *Bauplane*.

م.ر.

*التطور؛ الطبائعية.

A. Cunningham and N. Jardian (eds.), *Romanticism and the Sciences* (Cambridge, 1990).

* **ناجارجونا (ازدهر في 150 أي.د.)**.لكتيكي متصوف (مرتاب عظيم ينتمي إلى المدرسة الخوائية في المذهب البوذي الماهياني. أوّل «درب بوذا الأوسط» بوصفه فراغا في كل شيء. إن هذه الفراغية، التي يبينها أفضل ما يبينها الصمت، تتحقق حين يسحب القبول من كل الأجوبة الأربعة الممكنة منطقيا للسؤال الميتافيزيقي (نعم، كلا، كلاهما، لا واحد منهما). مثال ذلك: «الكينونات لا تنشأ عن نفسها، ولا عن كينونة مختلفة تماما، ولا من الاثنين، كما أنها لا تنشا دون سبب». من شأن هذا أن يحيل تعالم بوذا حول الإنشاء غير المستقل، المعاناة، الأنانية، و*النرفانا إلى مستوى الحقيقة النسبية لا المطلقة. يتم التمييز بين هذين المستويين لتنكب تهمة الدحض الذاتي الذي توقعه ناجارجونا: «ألا يصرخ نصير الفراغية «لا تصرخوا» ؟» على نحو مشابه لجمل فتجنشتين في *Tractatus*، تعد منطوقات نصير الفراغية هراء علاجيا مفيدا.

أي.سي.

*البوذية، الفلسفة.

M. Sprung, *Lucid Exposition of the Middle Way* (London, 1979).

* **ناموسي**. حد يعني شبه قانوني علميا، بحيث يميز الزعم عن مجرد العارض (مثال «جون سعيد جدا») والأخلاقي أو القانوني (مثال «يجب عليك البرّ بوعودك»). الإقرارات الناموسية، من قبيل «كل الأجسام يجذب بعضها بعضا بقوة تتناسب عكسيا مع مربع المسافة الفاصلة بينها»، يعد بوجه عام إقرارا كليا وضروريا. تحليل طبيعة الأخيرة على وجه الضبط، خصوصا حين تعد سببية، تكفل عيشا مريحا لكثير من الفلاسفة المقتدرين لعدد لا يستهان به من السنين.

م.ر.

*السببية؛ الضرورية الناموسية.

E. Nagel, *The Structure of Science* (New York, 1961).

* **نايس، آرن (1912–)**.فيلسوف نورويجي، متسلق جبال شهير، وأحد مؤسسي ما يسمى حركة البيئة العميقة في السبعينيات. حضر حلقات النقاش التي كان يشرف عليها شلك في بداية الثلاثينيات، وتحت تأثير *حلقة فينا طور شكلا أصيلا من السيمانتكس

("السيمانتكس الامبيريقي") تكون فيه الدلالة أساسا مسألة استخدام في مواقف مفردة، بحيث جعل بالإمكان إجراء اختبارات امبيريقية للترادف والدقة، أو عمق القصد. أيضا طور مفهوما واسعا ومحررا للفلسفة يتسنى وفقه لكل من الميتافيزيقا والعلم الإسهام في أنساق فكرية شاملة. من ضمن المجالات والمواضيع التي شغلته نذكر الأخلاق الغاندية، *الأحدية الاسبينوزية، *الارتيابية، ذات فكرة الأنساق الشاملة، التعددية العلمية، ومنذ السبعينات، علم البيئة الفلسفي.

أي.هـ.

*النرويجية، الفلسفة.

Arne Naess, ' "Truth" as Conceived by those who are not Professional Philosophers', in *Skrifter utgitt av Det Norse Videnskaps-Akademi*, vi (Oslo, 1958).

———, *Scepticism* (London, 1968).

———, *Ecology, Community and Lifestyle* (Cambridge, 1989).

*** التنبؤ.** الدور الأساسي الذي يقوم به التنبؤ في الشؤون البشرية إنما يكون في حظوظنا المستقبلية. ففي النهاية، سوف نمضي بقية حيواتنا هناك. بوجه عام، ارتهن وجود الجنس البشري بالمعرفة التنبوئية: «ما الذي سوف يحدث حين أدخل الكهف؟ هل سوف أجد مأوى أو حيوانات مفترسة؟ما الذي يحدث حين أتناول هذا الفطر؟ هل سوف يغذيني أم يسممني؟» في غياب درجة من التحكم المعرفي بالمستقبل، ما كان لنا أن نوجد بوصفنا كائنات عاقلة.

حرفيا التنبؤ هو التكهن، تحديد وقائع قبل وقوعها. وبالطبع يمكن للتكهن الصحيح أن يكون نتيجة حدث عارض، تخمين محظوظ أو محض مصادفة، ولكن التنبؤات العقلانية القائمة على أسس يمكن تحديد مناقبها وحدها التي تحتاز على أهمية ابستمولوجية: التنبؤات التي لا يمكن الكشف عن مناقبها إلا بعد وقوع الحدث لا جدوى منها. كل تنبؤ عقلاني *استقراء ـ تقدير احتمالي من نوع ما يستند على الماضي، رغم أنه لا ضرورة في أن يكون تقديرا خطيا بسيطا. لذا فإن التنبؤ العقلاني لا يكون ممكنا إلا حال وضع تواتر قانوني. مدى انتظام العالم مسألة مثار جدل. ولكن من الحكمة أن نأمل الأفضل. يمكننا التأمل في بديلين: (1) بديل *الحتمية الخاص بكون لابلاسي يمكن حرفيا لكل شيء يحدث فيه أن يحسب من حيث المبدأ على نحو مسبق؛ و(2) بديل عالم فوضوي لا شيء يمكن التنبؤ به فيه على نحو آمن لأن كل التواترات البادية تعد في أفضل الأحوال حالات استقرار مؤقتة. منذ القدم، اتخذ الفلاسفة موقفا وسطا، حيث أقروا أن العالم الواقعي يقبل التنبؤ العقلاني في حالات كثيرة، ولكن باستثناءات مهمة، تتعلق بشكل بيّن بحوادث اتفاقية (*stochastic*) في الطبيعة المادية ـ مثال الظواهر الكمية أو «انحرافات» أبيقور ـ وبالقرارات العفوية التي تبيّن *حرية إرادة الكائنات البشرية.

يمكن دعم بعض التنبؤات العقلانية بأسس عقلانية تفسيرية صريحة. ثمة تنبؤات أخرى قد يكون لها دعم مغاير للحكم غير المفصّل الذي يقول به خبير مستنير. ولكن حتى هنا يعد التحكم العقلاني ممكنا عبر تأسيس «ثبت لتسلسل الأحداث».

القدرة على ضمان التنبؤات الناجحة أفضل اختبار معايرة لنوعية ملاءمة التنظير العلمي. كي تكون تفسيراتنا مرضية حقيقة، يتوجب أن تحتاز على أسس عقلانية تنتج تنبؤات مناسبة. (في هذا الخصوص، يصبح ارتباط الكوزمولوجيا بنظرية الكم حاسما).

الجانب الأهم في التنبؤ الجيد، خلافا لقدرته على الإقناع، إنما يتعين في كونه محددا أو مفصلا. من المأمون أن تتنبأ بأن هنري سوف يموت يوما ما، لكننا نغامر كثيرا (ونطلق حكما مهما) حين نتنبأ بأنه سوف يموت بعد 756 يوما على وجه الضبط. يلزم عن *مبرهنة بيز أنه كلما كان التنبؤ أكثر جرأة ـ وكان احتماله المبدئي أقل ـ كان قدر معلوماته أكبر، ما ظل كل شيء آخر على حاله. غير أن سائر الأشياء لا تبقى على حالها. مثال ذلك أن قدرا أكبر بكثير يرتهن بالتنبؤ بنتيجة حرب أو بمسار اقتصاد الأمة من ذلك الذي يرتهن بالتنبؤ بنتيجة مباراة في الملاكمة. عامل الأهمية الكامنة في الأمر المعني هو الاعتبار الأساسي الثالث في تقويم مناقب التنبؤ.

ثمة عوائق كثيرة تواجه القابلية للتنبؤ. لدينا في الطبيعة تقلب و*مصادفة (الظواهر الاتفاقية)؛ في الأمور الإنسانية لدينا الإبداع والمصادفة (الإرادة الحرة). *الفوضى ظاهرة تسود في الاثنين. تكون العملية فوضوية حين تحدث فروقا واسعة النطاق في النتيجة. (الصواعق ودومات الدخان مثالان في الطبيعة؛ الاغتيالات السياسية وكوارث المعارك الحربية مثالان في الشؤون الإنسانية). الفوضى في كل المظاهر مصدر أهم لعوز اليقين من أية لا حتمية مزعومة في الفيزياء.

هل نريد للتقدير التنبئي أن يكون كاملا؟ يتضح أن ظروفنا السيكولوجية والانفعالية تجعلنا نقاوم العيش في عالم سابق البرمجة يكون فيه قدرنا ومستقبلنا قابلين للتحديد ضمن واقعيات الراهن. التوق الإنساني للجدة ـ

للخبرات والمنظورات والاحتمالات الجديدة - خاصية تميز البشر. الشعور بآفاق مفتوحة - بتطورات جديدة تتيح الترقب والمفاجأة - شيء مكمل للطبيعة البشرية. في غياب التعرض للمصادفة وعوز اليقين لا نستطيع القيام بوظائفنا على النحو الذي نقوم به بوصفنا بشرا - نوع المخلوقات الذي أصبحناه بسبب تطورنا. إننا نزدهر بين فرج المصادفة التي تسود عالم تهيمن عليه القوانين.

ن.ر.

John L. Casti, *Searching for Cetainty: What Scientists can Know about the Future* (New York, 1989).

Paul Horwich, *Asymmetries in Time: Problems in the Philosophy of Science* (Cambridge, Mass., 1989).

J.R. Lucas, *The Future* (Oxford, 1989).

Nicholas Rescher, *The Limits of Science* (Berkeley, Calif., 1989).

Stephen Toulmin, *Foresight and Understanding* (New York, 1980).

* **التنبؤ، مفارقة.** تنويعة من الاحاجي ارتبطت بهذا الاسم: (1) تتعلق بالجملة س: «سوف يقع الحدث ح غدا ويستحيل أن نثبت ببرهان صحيح باستخدام س كمقدمة أن ح سوف تقع غدا». إن س تبدأ بتنبؤ لكنها تنكر بعد ذلك إمكان أن تكون س مقدمة صادقة تفضي إلى ذلك التنبؤ. إن هذا لا يحدث إلا إذا لم تكن س صادقة، ومن ثم فإن س تتضمن إنكار صدقها، ما يجعلها قريبة من *مفارقة الكاذب. (2) يمكن لمتحدث يشتهر بعدم جدارته بالثقة أن يقول «سوف تحدث ج لكنك لا تعرف أنها سوف تحدث»، وأن يزعج مستمعيه بإصدار تنبؤ يمكن أن يكون صادقا رغم أن مستمعيه، بسبب عدم قدرتهم على تصديقه، لا يعرفون أن ج سوف تحدث.

في الحالين يمكن أن نستعيض عن التنبؤ بما ليس كذلك دون أن نتخلص من الإشكالية. لذا فإن التسمية «مفارقة التنبؤ» ليست مستحقة. ثمة منافس أكثر جدارة بهذه التسمية: (3) يحتاج ل للقيام بالفعل د في أحد الأيام الـ ن القادمة دون أن يتمكن ك (الذي يعلم أن ل ملزم بالقيام بالفعل د وفق ذلك الشرط) بالتنبؤ مسبقا بأي يوم سوف يكون ذلك اليوم. يبدو أن اليوم الأخير اختيار سيء لـ ل، وهذا يجعل اليوم الذي يسبقه سيئا أيضا، وهكذا، بحيث يستبعد البرهان كل الأيام. النقاش بين ل و ك يثير إشكاليات مهمة في نظرية اللعب. خلافا لـ (1) و(2)، اللتين يشتملان بشكل حاسم على إقرارات (ح، ج)، لا حاجة للنقاش بين ل و ك إلى القيام بأية إقرارات.

جي.سي.

*الامتحان، مفارقة.

James Cargile, he Surprise Test Paradox, *Journal of Philosophy* (1967).

* **النباتانية.** الرؤية التي تقر أنه يتوجب علينا تجنب أكل اللحم وهي ذات جذور فلسفية قديمة. في *اليوبانيشادا الهندوسية (نحو 1000 ق.م.) يفضي تعليم التناسخ إلى معارضة أكل اللحوم. علّم بوذا العطف على كل المخلوقات الحسية. يتوجب على النساك البوذين ألا يقتلوا *الحيوانات، وألا يأكلوا اللحم، ما لم يعرفوا أن الحيوان لم يقتل من أجلهم. يعتقد الجينيون في أشيما، أو اللاعنف تجاه أي كائن حي، ومن ثم فإنهم لا يأكلون اللحوم.

في المرورث الغربي، يقر سفر التكوين أن أول أكل الكائنات البشرية كان نباتيا، ولم يسمح بتناول اللحوم إلا بعد الطوفان. بعد ذلك، حصلت النباتانية على قليل من الدعم إما من النصوص المقدسة اليهودية أو المسيحية، أو من الإسلام. كانت النباتانية الفلسفية أقوى في اليونان وروما القديمتين: لقد تبناها فيثاغورس، امبيدكلس، بلوتارخ، أفلوطين، فرفريوس، وفي بعض الفقرات أفلاطون. أحجم الفيثاغورين عن أكل اللحوم جزئيا بسبب اعتقادهم أن البشر والحيوانات يشتركان في نفس واحدة، وجزئيا لأنه يبدو أنهم اعتبروا ذلك صحيا. اتفق أفلاطون معهم في هذين الرأيين إلى حد ما. أما مقالة بلوتراخ *On Eating Flesh*، التي كتبت في نهايةالقرن الأول أو بداية القرن الثاني من الحقبة المسيحية، فبرهان مفصّل يدافع عن النباتانية، وفق أسس العدالة والمعاملة الإنسانية للحيوان.

تم إحياء الإهتمام بالنباتانية في القرن التاسع عشر لأسباب تتعلق بالصحة والمعاملة الإنسانية للحيوانات. من ضمن المفكرين النباتانيين البارزين الشاعر بيرسي بايش شلي، هنري سلت (الذي كتب مجلدا رائدا سماه *Animal's Rights*)، وجورج برنارد شو، الذي قال إنه وضع في مسرحياته أفكار تعلمها من سلت. في ألمانيا حث آرثر شوبنهور على أنه يتوجب علينا أخلاقيا أن نصبح نباتانيين، أقله من أجل حقيقة أن الجنس البشري لا يستطيع العيش دون طعام به لحم «في الشمال».

منذ السبعينيات حصلت النباتانية على دعم من ثلاثة مصادر، الصحة، البيئة، والرفق بالحيوان. براهين الأول مؤسس على مزاعم علمية وليست فلسفية، ولذا لن نناقشها هنا. العناية البيئية بأكل اللحوم إنما تنشأ عن قصور موثق في تربية الحيوانات. إن هذا يركن خصوصا إلى الفلاحة المكثفة، حيث تزرع الحبوب في أرض

زراعية جيدة وتطعم لحيوانات محجوزة، وفي حالة القطعان، في أماكن الإطعام المزدحمة. كثير من القيمة الغذائية للحبوب تضيع أثناء هذه العملية، كما أن هذا النوع من الإنتاج الحيواني ذو طاقة مكثفة. من هنا وفرّ الانشغال بالجوع العالمي، الأرض، الحفاظ على الطاقة أساسا أخلاقيا للأكل النباتي، أو على الأقل الأكل الذي تقلل فيه نسبة اللحوم.

البراهين المتعلقة بإعادة تقويم المنزلة الأخلاقية للحيوان تدعم بدورها النباتانية. إذا كان للحيوانات حقوق، أو أنه من حقها أن تكون لها مصالحها الخاصة بحيث تحصل علياعتبارات مشابهة لتلك التي تحصل عليها مصالح البشر، يسهل أن نرى أن ثمة صعوبات تواجه الزعم بأحقيتنا في أكل الحيوانات غير البشرية (وليس البشر فيما يفترض، حتى لو تصادف أن يكونوا على مستوى مشابه ذهنيا لمستوى الحيوانات التي نأكل). قد تؤسس هذه البراهين الأخلاقية الداعمة للنباتانية على حقوق الحيوان حين نقتلها من أجل طعامنا، أو للسبب الأكثر نفعية أننا حين نربيها من أجل طعامنا، نسبب لها معاناة أكثر مما نحصل عليه بأكل لحومها.

ب.س.

Keith Akers, *A Vegeterian Sourcebook*, 2nd edn. (Denver, 1089).

Francis Moore Lappe, *Diet for a Small Planet*, 2nd edn. (New York, 1985).

Tom Regan and Peter Singer (eds.), *Animal Rights and Human Obligations*, 2nd edn. (Englewood Cliffs, NJ, 1989).

*** النبرة.** استخدمت من قبل الفلاسفة لترجمة مصطلحي فريجه، *Beluchtung, Faarbung*. يميز أتباع فريجه وجي.ل. أوستن بين ثلاثة طرق يمكن وفقها أن تحتاز الكلمة أو المكون على *دلالة: بتحديد ما يقول المتكلم؛ بالإشارة إلى ما إذا كان المنطوق إقرارا، أمرا، وعدا، أو ليس كذلك؛ و(ربما بفضل صوتها أو ارتباطاتها) بجعل المنطوق قادرا بدرجة أو أخرى على التأثير على الوضع العقلي عند شخص الذي يفهم ما يقال ـ لتوضيح أو إحداث الخلط، لإثارة أوتسكين الدهشة. الطريقة الأخيرة إسهام في النبرة.

و.سي.

W. Charlton, "Beyond the Literal Meaning", *British Journal of Aesthetics* (1985).

M. Dummett, *Frege: Pphilosophy of Laanguage* (London, 1973), ch.5.

*** النبيلة، الكذبة.** أسطورة تقترحها Republic أفلاطون تقر أنه حين شكلت الكائنات البشرية على الأرض، مزج من توجب قيامهم بالحكم بالذهب، والجنود بالفضة، والفلاحون والحرفيون بالنحاس. المقصود من هذه الأسطورة هو جعل الأفراد سعداء بالأدوار التي حددت لهم، ولكن هل ثمة من صدقها حتى بعد مرور أجيال من تلقينها؟ المتحدثون في المحاورة يرتابون فيها، في حين أنهم يؤكدون، بطريقة مفترية، وربما دفاعية، أنه قد يحق للحكام الكذب لأسباب تتعلق بالدولة.

أي.أوه.

*الأيديولوجيا؛ التعليم والتلقين.

Plato, *Ehe Republic*, 414-15, 459-60.

*** الاستنتاجية.** التفكير الاستدلالي. يميز القديس توما الأكويني بين الاستنتاجية (*ratiocination*) والإدراك المباشر غير الاستدلالي للحق عند الله والملائكة. يزعم الأكويني أن الكائنات البشرية تحصل على «معرفة الحق القابل للفهم عبر الانتقال من شيء إلى آخر» ـ أي عبر عملية استدلالية، استنتاجية. أحيانا تفقد الاستنتاجية، حين تفهم على أنها *تفكير استدلالي، خاصيتها الفارقة؛ كما أن بعض المعارف البشرية تكتسب بطرق غير استدلالية.

أي.ر.م.

*الاستدلال؛ البرهان.

St. Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, pt. 1, Q, 79, Art. 8.

*** التنجيم، علم.** حتى القرن السابع عشر، تداخل علم التنجيم *بالكوزمولوجيا. كلاهما عني بدراسة حركات الأجسام السماوية، بافتراض النموذج البطلمي الذي يقر وجود كون متناه مكون من دوائر متماهية المركز وأرض ساكنة (لا تتحرك حول محورها ولا حول جسم آخر) في مركزه. يرتبط علم التنجيم أساسا بنظريات التأثيرات السماوية، التي تفهم بوصفها قوى سببية تنساب حقيقة شطر الأرض الساكنة وتسبب كل عوامل التغير الجوي والبيولوجي ـ الرياح، المد والجزر، الفصول، النسل، النمو، الفساد، والموت. لقد وجد علم التنجيم موضعا له في الرؤية الحتمية للطبيعة التي اتخذت سبيلها إلى الأنساق الفلسفية ـ الأرسطية، الأفلاطونية، الرواقية ـ ومشتقاتها في العصر الوسيط وعصر النهضة. منذ القدم، قامت الممارسة التنجيمية بدعم *الجبرية، خصوصا بدخول مصادر عربية إلى أوربا الغربية الوسيطة. بسبب رسم خرائط البروج و«قراءة الأبراج»، بمزاعمها بأن هناك ارتباطا بين نموذج مفصّل للأجسام السماوية ساعة ولادتها وكل

الحوادث المستقبلية في حياة المرء، اتهم علماء الفلك بإنكار *حرية الإرادة، رغم أن شجب ما يقومون به لم يقلل من ذيوع التنجيم. ما أن تم إثبات أن الأرض كوكب يدور حول محوره وحول الشمس، ما أن حل كون لا متناه بدل الكون المتناهي، وما أن قام علم الوراثة بموضعة علل الاختلافات والثوابت البيولوجية ضمن الكائن العضوي عوضا عن النجوم، حتى لم يعد بالمقدور أن يكون هناك أساس علمي للتنجيم من أي قبيل.

ب.

J.D. North, *Stars, Minds and Fate* (London, 1989).
D. Pingree, 'Astrology', *Dictionary of History of Ideas* (New York, 1973).

***الانتحار.** أكثر التعاريف تقليدية «للانتحار» هو التسبيب في قتل النفس عمدا. غير أن هناك عدة مشاكل تواجه هذا التعريف البسيط تنشأ عن موت التضحية، الاستشهاد الذي كان بالمقدور تجنبه، رفض العلاج الطبي نتيجة معرفة مسبقة بالموت، الجرعة الأكثر من اللازم بسبب الإدمان، الإكراه على قتل النفس، وما شاكل ذلك. حاولت بعض تعاريف «الانتحار» أن تأخذ هذه الحالات في حسبانها عبر عدم اشتراط القصد الانتحاري، بل فقط المعرفة المسبقة بالموت أو قبول مخاطرة الموت، وقد أفضت تلك التعاريف المختلفة إلى اختلاف حول الحالات ـ مثال ما إذا كان سقراط وسامسون قد انتحرا (*الموت).

ثمة رؤى مختلفة على نحو لافت بخصوص المبرر الأخلاقي للانتحار دوفع عنها في تاريخ الفلسفة. لقد ركز الجدل تقليديا حول ما إذا كان الانتحار يشكل خرقا لأحد أنواع الإلزام أو أكثر: الإلزام تجاه النفس، تجاه الآخرين، أو تجاه الله. براهين القديس توما الأكويني نمطية :(*Summa theologiae* II. Ii, Q. 64, A.5)

«من غير القانوني إطلاقا أن يقتل المرء نفسه، لأسباب ثلاثة: (1) كل شيء يحافظ على ذاته بشكل طبيعي ... في حين أن الانتحار.... يخالف القانون الطبيعي ويخالف مبدأ الإحسان. (2) لأن... كل إنسان جزء من جماعة، ... وقتله نفسه يلحق الأذى بالجماعة. (3) لأن الحياة هبة من الله، وهي تحت سلطته... ولذا فإن كل من يستل حياته يرتكب خطيئة في حق الله».

في رد شهير على هذه الرؤية التقليدية، يتفق هيوم مع جمع من الكتاب الكلاسيكيين قبل المسيحيين الذين يعتبرون الانتحار عملا شريفا وأحيانا جديرا بالتوقير. الانتحار الذاتي عند هيوم أمر جائز (وأحيانا جدير بالتبجيل) إذا كان، في المتوسط، يتم نتاج قيمة أكبر للفرد أو للمجتمع من تلك الناتجة عن الإحجام عن الانتحار ("*Of Suicide*"، نشر بعد وفاته، ومنع عام 1757).

يستخدم السير وليام لاكستون (1723–80)، في وضعه للقانون الإنجليزي، براهين مشابهة لبراهين الأكويني لتفسير حق الدولة في منع الانتحار والعقاب عليه. إنه يعتبر الانتحار «جريمة ذاتية» وجناية خطيرة (*Blackstone's Commentaries*, ch. 14). ولكن حين أخفقت قوانين الانتحار على نحو متزايد، أفضت مقدمات براهين تشبه تلك التي اقترحها هيوم إلى فسخها، في كل من بريطانيا وأمريكا الشمالية.

تركز الجدل الفلسفي مؤخرا حول (1) *النزعة الأبوية في التدخل في الانتحار و(2) تبرير الانتحار المساعد. بخصوص (2) انظر المدخل الخاص بالقتل الرحيم. أما بخصوص (1)، إذا كان للأفراد حق ارتكاب الانتحار، يبدو أن على الآخرين إلزام مصاحب بعدم التدخل للحول دونه. على ذلك، غالبا ما نتدخل، إما بالإبلاغ عن تهديد بالانتحار أو بمنع محاولة انتحارية. يعتقد الكثيرون أننا مبررون في التدخل بهذه السبل وقد يكون علينا إلزام بالقيام بذلك أو على الأقل بالإبلاغ عن التهديد بالانتحار. ولكن إذا كان هناك حق يخول ارتكاب الانتحار، فهل لدينا مبرر بالتدخل كما نعتقد عادة؟ في معظم حالات التدخل المشابهة، أفعال تقييد الحرية، بمقدور من تتم إعاقته أن يقاضي المتدخلين.

لا يشك أحد في أنه يتوجب علينا التدخل لمنع الانتحار حين يحاول من قبل أشخاص غير راشدين. ولكن إذا قبلنا مبدأ غير مقيد في حرية الاختيار، محاول الانتحار غير الحكيم والراشد الذي يرغب العيش في ظروف أفضل لا يحق لأحد منعه بطريقة مشروعة من الانتحار. تواصل الفلسفة والقانون الكفاح مع قضايا تتعلق بمدى حصول النزعة الأبوية على مبررات في مثل هذه الحالات، على افتراض أنها مبررة.

ت.ل.ب.

M. Papst Battin, *Ethical Issues in Suicide* (Englewod Cliffs, NJ, 1982).
Tom L. Beauchamp, "Suicide", in Tom Regan (ed.), *Matters of Life and Death*, 3rd edn. (New York, 1993).
John Donnelly (ed.), *Suicide: Right or Wrong?* (Buffalo, NY, 1991).

*** النحل.** ليست إشكالية خاصة بأساتذة الجامعة. إنها الشقيق المفهومي *للتزوير: فكلاهما يعرف عبر منتج (قصيدة مثلا) ليس أصيلا، لكنه يعرض بوصفه كذلك،

وبذا يعرض بقصد التضليل. الأصالة تتعلق هنا بالتأليف أو مصدر النسخة، وعلى وجه التقريب، الفرق بين النحل والتزوير أن المرء ينحل حين يعرض عمل آخر على أنه عمله، ويزور حين يمرر عملا له على أنه عمل شخص آخر. يبدو أن كليهما سلوك خاطئ أخلاقيا، لكن السؤال الأصعب هو السؤال الاستاطيقي: هل ثمة شيء خاطئ استاطيقيا في أي منهما (أو في كليهما)؟ جادل البعض دفاعا عن إجابة إيجابية على أساس أن الدراية بالمؤلف تقوم بدور في الإدراك والتمييز الاستاطيقي، في حين جادل بعض آخر دفاعا عن إجابة سلبية على أساس عدم تعلق النحل والتزوير بالأحكام الاستاطيقية المرتبطة بأشياء من قبيل الصكوك والمقالات الواردة في كتب مرجعية، كهذا المقال. الآن أجدني حائرا بخصوص هوية كاتب هذا المقال؟

م.و.

ثمة نزر يسير من الأدبيات الفلسفية التي كتبت في النحل، لكن الكتاب التالي يشتمل على عدد من المقالات الجيدة في التزوير:

Denis Dutton (ed.), *The Forger's Art: Forgery and the Philosophy of Art* (Berkeley, Calif., 1983).

* **النحو**. نسق صوري لوصف بنية اللغات الطبيعية. يستخدم هذا اللفظ، وفق أحد معانيه، ليشير إلى النحو التقليدي، وبمعنى أخر ليشير بدلالة أكثر نظرية، إلى النحو التوليدي. يقوم النحو التقليدي في أفضل الأحوال بوصف مثل للممارسة تطرح قواعد معيارية تخبرنا كيف يفضل الآخرون أن نستخدم لغتنا. يزعم أنه يستطيع أن يوفر رؤية فلسفية في الافتراضات الكامنة في اللغة الجارية، يكفل الاهتمام الصحيح بها تبديد سوء فهم فلسفي.

النحو بمعناه الأكثر اصطلاحية، الذي دقق عبر مفهوم النحو التوليدي عند تشومسكي، نسق من القواعد أو المبادئ يمكن أن تشتق منه كل *جمل اللغة النحوية ولا شيء سواها. تتعين مهمة تشكيل نحو لغة بعينها في تصميم نسق صوري يفسر معظم الحقائق بأقل عدد من المبادئ والنقاط المستقلة. يعد مثل هذا النحو توليديا بالمعنى الصوري، إذ أنه يصرح بكيف تلزم كل السلاسل المجازة عن فئة متناهية من المبادئ وفئة متناهية من المفردات (المعجم).

تدرس نظرية النحو الاقتدار اللغوي، لا الأداء، أي أنها تأخذ في حسابها ما يعرف متكلمو اللغة عن لغتهم، لا كل استخداماتهم لها. ذلك أن الأداء قد يحفل بزلات اللسان، عوز الانتباه، البدايات الخاطئة، الأخطاء التي يود المتكلمون تصويبها حال تأملهم فيها، الخ. يتوجب على نظرية الأداء أن تشتمل ليس فقط على نظرية الاقتدار اللغوي بل أيضا على نظرية سيكولوجية في الذاكرة، الإدراك الحسي، الانتباه، وتوظيف المحرك، كونها تسهم جميعا في الاستخدام الفعلي للغة. هذا يعني أن معطيات نظريات النحو سوف تكون دوما غير مباشرة. فضلا عن السلوك اللفظي، يقوم علماء اللغة باستثارة أحكام متكلمين (تسمى على نحو مضلل بالأحداس) تتعلق بتحديد السلاسل النحوية أو المنتمية للغتهم. مثال ذلك «جورج شرب النبيذ» وحتى السلاسل الشاذة دلاليا مثل «النبيذ شرب جورج»، في مقابل «جورج نبيذ شرب ال». أن تستخدم هذه السلسلة الأخيرة لتقول ما تقوله الجملة الأولى يعني أنك لا تتحدث اللغة المعنية. غير أن الأحكام المتعلقة بما هو نحوي ليست جديرة دوما بالثقة؛ إنها توفر ببساطة أفضل شواهد متوفرة لدينا لتحديد الجمل المفيدة (أي النحوية) في لغة المتكلم.

قد يجد متكلم اللغة بعض الجمل غير نحوية بسبب إشكالية في الإعراب. الأمثلة الشهيرة على ذلك هي المكونات المطوقة ـ مركزيا من قبيل «الفتاة القطة الكلب عض خدشت صرخت» (قارنه مثلا بـ «الولد الكلب عض صرخ»)، وجمل انحراف المعنى مثل "The horse raced past the barn". الصعوبات المتعلقة بهذه الجمل إنما ترجع إلى محدودية المعالجة والذاكرة. لذا فإن حتى فرض نصير النزعة الذهنية الذي يقر أن النحو وضع إدراك معرفي ملزم بالتمييز بين النحو بوصفه مجموعة من المعارف، والإعراب بوصفه نسقا لمعالجة قواعد لإنتاج وفهم سلاسل لغوية.

النحو الذي يولّد كل الجمل النحوية في لغة المتكلم ولا شيء سواها يعد مناسبا ملاحظيا. يقال إن النحو مناسب وصفيا عندما يقوم أيضا بتعيين أوصاف بنيوية لتلك السلاسل. النحو حقيقة هو نظرية البنى السنتاكتية لا السلاسل اللفظية، إذ إنه ملزم بأن يأخذ في الحسبان العلاقات النحوية بين الجمل وأن يفسر علة استبعاد بنى بعينها. القيام بذلك يلزم النحو بالمصادرة على مستويات حقيقية، لكنها مخبأة، من التمثلات السنتاكتية. (*البنية، التحتية والفوقية.) مثال ذلك، يبدو على السطح أن الترتيب اللفظي في الجملتين "John is easy to please" و "John is eager to please" متشابه وينتمي إلى المقولة النحوية نفسها. غير أنه يمكن تغيير الأولى إلى "It is easy to please John" في حين لا نستطيع أن نغير الثانية إلى "It is easy to eager John".

ذلك أن «جون» هو مفعول "to please" في البنية الأولى، والفاعل في الثانية. (يجادل تشومسكي بأنه يتوجب أن يشار إلى مواضع الفاعل والمفعول هنا في السنتاكس بمقولات فارغة.) الجمل ترتيبات مكونات هرمية وليست خطية، في حين أن البنى المكونة وحدات سنتاكس أكبر من اللفظة وأصغر من الجملة. تتضمن كل الجمل تجميعات مثل العبارة الاسمية والعبارة الفعلية التي تشكل معلمات أساسية لتخوم المكونات. يمكن تمثيل هذه البنى العبارية في شكل أشجار، أو بتسمية السلاسل ووضعها بين أقواس معكفة؛ مثال [S [NP [The horse raced past the barn] [VP fell]] (S, NP, VP تعني على التوالي: موضوع، عبارة أسمية، عبارة فعلية). يقال إن نظرية النحو مناسبة تفسيريا إذا كانت تشكل النحو الوصفي الذي يرصد معرفة اللغة التي اكتسبها متحدثوها فعلا والأوصاف البنيوية التي يحددونها لجملهم، أي إذا كانت واقعية سيكولوجيا.

ب.سي.س.

N. Chomsky, Aspects of the Theory of Syntax (Cambridge, Mass., 1965).

J. Katz (ed.0, The Philosophy of Linguistics (Oxford, 1985).

P. Sells, Lectures on Contemporary Syntactic Theories (Stanford, Calif., 1985).

*** النحوية، القضية.** مصطلح مبدئي استخدمه فتجنشتين المتأخر للإشارة إلى القضية التي يبدو أنها تقر حقائق عن طبيعة الأشياء، في حين أن دورها الحقيقي إنما يتعين في طرح قاعدة لاستخدام تعبيراتها. القضايا «الأحمر لون»، «لا شيء أحمر كله وأخضر كله في الوقت نفسه»، «الأحمر أغمق من القرنفلي»، تبدو كما لو أنها تقر حقائق ضرورية عن طبيعة الألوان، لكنها تحدد حقيقة قواعد استخدام ألفاظ اللون، أي أنها تقر أنه إذا كان الشيء أحمر، فإنه يمكن القول أيضا إنه ملون؛ إذا كان الشيء أحمر كله، فلا سبيل لأن يكون أخضر كله؛ إذا كان س أحمر و ص قرنفلي، فإن الاستدلال على أن س أغمق من ص استدلال مشروع. يجادل فتجنشتين بأن ما يبدو حقائق ميتافيزيقية ضرورية لا تعدو أن تكون في أفضل الأحوال قضايا نحوية.

ب.م.س.ه.

G.P. Baker and P.M.S. Hacker, An Analytical Commentary on the Philosophical Investigations, ii: Wittgenstein: Rules, Grammar and Necessity (Oxford, 1985), 269-73.

*** النحو، استقلالية.** في Tractatus يجادل فتجنشتين بأن اللغة مسؤولة عن الطبيعة الجوهرية للواقع. السنتاكس المنطقي الخاص بالأسماء البسيطة (إمكانات تراكيبها من بينها) ملزم بأن يعكس الإمكانات التركيبية الميتافيزيقية الخاصة بالأشياء البسيطة التي تشكل معانيها. ترتبط الأسماء بالأشياء في الواقع، والأشياء هي التي تشكل معانيها عبر المناظرة كلمة ـ كلمة. وعلى نحو مشابه، يتوجب أن يعكس استخدام علامة السلب جوهر عملية السلب، الخ.

غير أنه أنكر رؤيته في الفصلين الثاني والعاشر من كتابه Philosophical Investigations. لم يعد يستخدم مصطلح «السنتاكس المنطقي»، ولم يعد يعتقد في وجود تمييز مهم فلسفيا بين القواعد (التشكيل) السنتاكتية والقواعد الدلالية «التي تربط اللغة بالواقع» (عبر التعريفات الإشارية مثلا). يبدو أن التعريفات الإشارية تربط الألفاظ بالأشياء والخصائص الموجودة في العالم، لكن هذا المظهر مضلل. الشيء المشار إليه في التعريف الإشاري للفظة لونية مثلا، إنما يستخدم كعينة، والعينة جزء من وسيلة التمثيل، وليس الشيء الذي يتم تمثيله (وصفه) عبر التعريف الإشاري. يتضح هذا من حقيقة أن المرء يستطيع، عوضا عن الوصف «س أحمر»، أن يقول «س هو هذا ؟ اللون (حيث يشير إلى عينة)»، بحيث يستعيض بالعينة، بعلامة أو إيماءة تحدد الاتجاه، عن كلمة «أحمر». هنا يكون *التعريف الإشاري موظفا بشكل بيّن كقاعدة استعاضية. لذا فإن التعريف الإشاري يظل ضمن اللغة ولا يقوم بربطها بالواقع.

غير أن فتجنشتين يقترح الآن أن *النحو مكون من قبَل كل القواعد اللغوية التي تحدد معنى التعبير. هنا ينأى عن الاستخدام العادي لكلمة «نحو» (التي تستثني تفسير معاني الألفاظ، وتعتد بالسلاسل اللفظية التي يعوزها المعنى). على ذلك، فإنه ينكر وجود نوعين من النحو، النحو العادي والنحو الفلسفي، ويقر عوضا عن ذلك وجود نوعين من الانشغال بقواعد اللغة، انشغال عالم النحو وانشغال الفيلسوف المعني بحل إشكاليات فلسفية.

خلافا لمذهبه السابق، أصبح فتجنشتين يجادل بأن النحو «اعتباطي» ومستقل بذاته، بمعنى أنه ليس مسؤولا عن طبيعة الأشياء. مفاد فكرته أنه بالمقدور تبرير النحو بالإشارة إلى الواقع بمعنى أن تكون القضية الامبيريقية مبررة عبر الإشارة إلى ما يجعلها صادقة أو مترابطة منطقيا. قواعد استخدام الأسماء، مثال «أحمر»، لا تعكس الطبيعة الميتافيزيقية للون، بل تشكلها. وعلى نحو مماثل، فإن قواعد استخدام علامة النفي لا تعكس

لطبيعة النفي بل تحددها. القضايا النحوية، مثال «لا يمكن أن يكون الشيء أحمر كله وليس أحمر كله في الوقت نفسه»، تعد في حقيقة الأمر قواعد، فهي ليست وصافا للواقع. ما يبدو ضرورة ميتافيزيقية ليس سوى ظلال نلقيها على العالم عبر أساليبنا في التمثيل، قواعد تبين كيفية استخدام التعبيرات. المفاهيم لا تكون «صحيحة»، ناهيك عن أن تكون مبررة بوصفها صحيحة، بل مفيدة فحسب بدرجة أو أخرى. إنها مقيدة، دون أن تكون صحيحة بدرجة أو أخرى، من قبل الطبيعة (بقدراتنا الإدراكية أو الذهنية مثلا) وبعوارض العالم.

ب.م.س.ه.

P.M.S. Hacker, Insight and Illusion: Themes in the Philosophy of Wittgenstein, rev. edn. (Oxford, 1986), 179-92.

* **النخبوية.** الاعتقاد بأنه يتوجب أن يوجد في أي مجتمع جماعة من المبرزين في كل مجال، حتى المجال السياسي. في Seven Letters (326 a-b) يقول أفلاطون «لن يرى الجنس البشري أياما أفضل إلى أن يحصل الذين يتبعون الفلسفة بطريقة صحيحة أصيلة على السلطة السياسية، أو أن تُقاد الطبقة التي تمتلك في يدها زمام الحكم من قبل إدارة تحسن تدبير الأمور بحيث يصبحون فلاسفة حقيقيين». هكذا ارتأى أفلاطون أنه بالإمكان تحديد هوية الأفراد الذين تأهلوا من قبل الطبيعة أو النعمة الإلهية للحكم، وأنه يتوجب عليهم أن يقوموا بالحكم. غير أنه سوف يتم الارتياب في ذينك المذهبين، الأول من قبل المرتابين في وجود موهبة يمكن تحديدها للقيادة السياسية، والثاني من قبل دعاة تحلل القوة السياسية عوضا عن تركيزها في يد نخبة محددة. على ذلك، حتى حكم «الشعب» غالبا ما يصبح عمليا حكم نخبة سياسية جديدة: ربما يكون من الحكمة أن نقر مع كارل بوبر أن السؤال السياسي الأكثر أهمية ليس من ينبغي أن يمسك بزمام الحكم، بل كيف يتسنى للمحكومين أن يتخلصوا من حكامهم بطريقة منتظمة وسلمية. إن موقف بوبر يسلم ضمنيا بإمكانية النخب السياسية وهو يقترح سبل التحكم فيهم.

بينما أصبح مصطلح «النخبة» في الآونة الأخيرة موضعا لسوء الاستخدام، فإن وجود النخب في مختلف مجالات الحياة نتيجة لا مناص منها لسوء توزيع القوى البشرية المصحوب بدرجة من الحراك الاجتماعي وتقسيم العمل، الذي مكّن المتفوقين في المجالات المهمة من التفاني في تطوير مواهبهم. الاعتراض على هذا بذاته، كما يجادل نيتشه، إنما هو عرض لحسد يعاني منه غير الموهوبين. الأمر الأكثر مدعاة للريبة عند نيتشه هو الزعم بأن «خير البشرية» إنما يكمن في أرقى عيناتها. لو سلك أعضاء النخبة كما لو أنهم يصدقون نيتشه، فلا ريب أنهم سوف يثيرون ضد أقرانهم تعبيرات المساواتية المستهجنة التي عارضها نيتشه نفسه بقوة.

إذا كان يتوجب تمييز النخبوية، سطحيا على الأقل، عن المساواتية، فإنه يتوجب أيضا تمييزها عن الاعتقاد في فضائل المجتمع الطبقي الوراثي. من يدينون بفضل منزلتهم إلى الولادة ليسوا موهوبين ضرورة في أي مجال، ولذا فإنهم لا يعدون بالمعنى الدقيق جزءا من النخبة. أحد الاعتراضات الموجهة ضد حكم نخبة سياسية اختيرت بسبب مهارات أعضائها الإدارية أو السياسية هو أنهم قد لا يحتازون على إحساس عميق بالواجبات التي يتوجب على الحاكم القيام بها. إن شهامة سلوك النبلاء عادة ما تراوغ الكفء الذي يعوزه الإحساس بالمسؤولية تجاه أصحاب الظروف السيئة الذين يتوجب في الأوقات السعيدة أن يكونوا جزءا من تنشئة الارستقراطيين.

النخبوية إذن إحدى علامات ذلك النوع من المجتمع اللاطبقي حيث يسمح للمتفوقين للظهور من أي موضع بدء. النخبوية الشاملة، رغم أنها ليس مساوتية في ظاهرها، ملزمة بتجسيد مبدأ *المساواة في الفرص حيث يكون كل فرد في المجتمع حرا في أن يبرز حيثما تمكنه مهارته. عمليا قد يفضي هذا إلى توازن مستمر في الدخول، وقد يحول دون منح أعضاء النخبة من منح امتيازات لأبنائهم. إذا لم تعدل النخبوية إذن بحق الآباء في منح امتيازات خاصة لأبنائهم، سوف تنزع شطر المساوتية التي تنكرها. أيضا قد تكون هناك شكوك حول أثر الحراك الاجتماعي السريع، الذي يستلزمه المجتمع المبني على الإنجاز عوضا عن الطبقة، على الاستمرارية الثقافية والاجتماعية بوجه عام.

أي.أو.ه.

*المحافظية؛ الإجحاف؛ العدالة؛ الاشتراكية.

T.S. Eliot, Notes towards the Definition of Culture (London, 1948).
K. Mannheim, Man and Society in an Age of Reconstruction (London, 1940).
V. Pareto, The Mind and Society (London, 1935).

النرفانا. في *الفلسفة البوذية، إطفاء شعلة النفس، ومن ثم إنهاء كل معاناة ـ بالعيش دون توق أو الموت من أجل أن تولد ثانية. تعتبر عادة إخماد محض، لكنها توصف من قبل بعض النصوص الدينية البوذية بأنه

وضع إيجابي من السلام الأبدي. «على اعتبار أن النفس، بالمعنى الدقيق، لا توجد على أي حال، فمن سوف يستمتع بغياب الألم الدائم هذا؟» «هل هو حقيقي - على اعتبار أنه لا شيء حقيقي يمكن أن يكون مستديما؟» يتوجب الإجابة عن هذا الأسئلة المتبقية بالصمت.

أي.سي.

T. Stcherbatsky, The Conception of Buddhist Nirvana (Benares, 1989).

النرويجية، الفلسفة. تحظى النرويج بحياة فلسفية متنوعة نشطة. غير أن مؤسساتها الأكاديمية تعد وفق المعايير الأوربية وحتى الاسكندنافية ذات أصول حديثة تماما. الاتحاد الدنمركي النرويجي هو الذي قام في الفترة بين تأسيس جامعات ابسالا وكوبنهاجن في سبعينات القرن الخامس عشر وتأسيس أول جامعات النرويج، التي أصبحت الآن أكبر الجامعات الاسكندنافية، في أوسلو عام 1811، حين كانت كوبنهاجن مركز الحياة الثقافية النرويجية. عقب حلها، نيلز ترتشو (1751-1833)، الأستاذ النرويجي في كوبنهاجن، هو الذي أصبح عام 1813 أول أستاذ فلسفة في النرويج. خلف ترتشو، وهو ناقد ذو ميول اسبينوزية للفلسفة الكانتية، أستاذ هيجلي، هو ماركس جاكوب مونارد (1816-97)، وقد هيمن فكر هيجل، الذي قدمه إلى النرويج الكاتب الهولندي بول مارتن مولر (1794-1838)، في القرن التاسع عشر ولكن دون أن يترك مخلفات مهمة. لقد شهد مطلع القرن العشرين تحولا شطر علم النفس التجريبي ثم إلى التحليل النفسي؛ من الأمور ذات الدلالة أنه في عام 1928 أصبح أحد كرسيين في الفلسفة خلال فترة كثرة الديون التي حدثت على يد ك. شجلدرب (1895-1974) كرسيا في علم النفس. حتى بعد الحرب العالمية الثانية ظل الكرسي الثاني، الذي عين له أرن نيس (ب. 1912) عام 1939، كرسي النرويج الوحيد المخصص للأساتذة المتعاقد معهم في الفلسفة.

يعد نيس مسؤولا إلى حد كبير عن المنزلة التي تبوأتها الفلسفة في الحياة الأكاديمية النرويجية، وفي المجتمع بوجه عام. لقد اشترك في الثلاثينيات في حلقة مورتس شلك الدراسية وظل على اتصال منتظم *بحلقة فينا رغم اختلافه مع أعضائها حول بعض المبادئ. لقد كان يعارض الحكم بأن الأحاجي الفلسفية التقليدية عبارة عن إشكاليات زائفة وأن البحث الامبيريقي لا يقوم بدور في النقاش الفلسفي، ولذا أقر أن الأبحاث الامبيريقية قد تقوم بدور جلي في مثل هذا النقاش. في عمل واعد كتب في الثلاثينيات (Erkenntnis und wissenschaftliches Verhalten) (الإدراك المعرفي والسلوك المعرفي، 1936)، استبق نيس عددا من المواضيع المألوفة لدى *الفلسفة التحليلية التي أعقبت الحرب. لقد أثرت أفكاره بشكل واضح على البحث الاجتماعي في النرويج، الوعد بالتعاون بين الفلاسفة وعلماء الاجتماع نتج عن مجلة Inquiry التي أسسها نيس. الفلاسفة أنفسهم كانوا منقسمين. استغل البعض منهج نيس الخاص «بالسيمانتكس الامبيريقي» (مثال هارولد اوفتساد، ب. 1920)، أو كما في حالة انجيموند جلفاج (ب.1925) قاموا بإعادة تشكيلها.آخرون استفزتهم *وضعية و*سلوكية باجيتان في برنامج نيس، سلكوا دربا استبين في عمل واعد بالقدر نفسه كتبه هانز سركرفهيم (ب.1926)، Objectivism and the Study of Man (1959). لقد قام هؤلاء الفلاسفة، شأن هذا الأخير، ومنهم اودن فستي (ب.1938) وجنر سكريك (ب.1937)، بإجراء أبحاث فيما أسماه كارل أوتو أبل «علم استخدام اللغة الترانسندنتالي»، حيث تم توكيد الفصل بين التفسير في العلم الطبيعي والفهم في العلم الاجتماعي. في الوقت نفسه، ولأن نيس عني بشكل متزايد بمسألة الجوانب المنظومية من مشروعه الامبيريقي الفلسفي المشترك، استقال من منصب الأستاذية كي يركز على مسألة البيئة.

في الوقت الحاضر، يمثل الفلاسفة النرويجيون، الذين يتعلم الآن كثير منهم في بلدان أخرى، مواريث متنوعة بدءا من (وضمن) الموروث «التحليلي» وانتهاء «بالقاري»، أو الاثنين معا، كما في حالة داجفن فولسدال (ب.1932) وجون التسر (ب.1940). ثمة موروث في المنطق الرياضي تمثل على نحو شهير في أعمال ثورالف سكولم (1887-1963)، وهو أستاذ في الرياضيات في أوسلو منذ عام 1938 حتى عام 1957. توجد الأرشيفات الفتجنشتينية في برجن حيث يتجذر موروث فتنجشتيني في الاستاطيقا. منذ نهاية الثمانينات، قام عدد من الفلاسفة، من أشهرهم كنت اريك تراني (ب.1918)، بالتعاون في إنجاز أعمال مراكز جديدة للبحث في الجوانب الأخلاقية والبيئية للعلم، الطب، والسياسة. إن وجود مادة تمهيدية مكرسة منذ زمن طويل (examen philosophicum) في المنطق، علم المناهج، وتاريخ الفلسفة متطلبة من كل طلاب الجامعة، فضلا عن تأسيس جامعات في برجن، تروندهيم، وترومسو في السنوات التي أعقبت الحرب، إنما تعني أن حشدا

متزايدا من طلاب الجامعات قد أصبح مطلعا على المواريث والفكر الفلسفي، في حين أصبح معهد الفلسفة التابع لجامعة أوسلو بمناصبه التدريسية الأربع وأربعين في عام 1993 أحد أكبر معاهد الفلسفة في أوربا.

أي.ه.

*الهولندية، الفلسفة؛ السويدية، الفلسفة.

Jon Elster, Making Sense of Marx (Cambridge, 1985).
A. Naess, Interpretation and Preciseness (Oslo, 1953).
H. Skjervheim, 'Objectivism and the Study of Man', Inquiry (1974).

* **النزوع.** *القدرة، الميول، *الكمونية، أو *القدرة على الفاعلية أو المفعولية بطريقة بعينها. تشتمل الأمثلة الواضحة على سرعة الغضب، القابلية للكسر، وكون الشيء ساما. الخصائص اللانزوعية (مثال عمر الشخص) تسمى أحيانا بالخصائص «الجوهرية» أو «المطلقية». ثمة مفاهيم كثيرة لا تبدو نزوعية استبين من التحليل أنها كذلك، وهي تشتمل على مفاهيم ذهنية مثال الاعتقاد والرغبة. (*رايل؛ *السلوكية؛ *نظرية الهوية في العقل). *الخصائص الثانوية، مثال الحمرة، عوملت أيضا على اعتبار أنها نزوعية، وكذا شأن الفضائل الأخلاقية، مثال الشجاعة. يرى البعض أنه يستحيل على الخصائص النزوعية أن تكون أساسية، على اعتبار وجوب أن يتوقف كل نزوع على خصائص توفر قاعدته أو أساسه (قابلية قطعة السكر للذوبان مثلا ترتهن بخصائصها الكيميائية). على ذلك، ثمة من يرى أن خصائص المادة الأساسية نزوعية.

ب.جي.م.

*السببية؛ الشرط.

J.L. Mackie, Truth, Probability, and Paradox (Oxford, 1973), ch. 4.

* **المناسبية.** نظرية في طبيعة كثير مما نعتبره سببية. إنها تقر أن كل العلاقات القائمة بين الأشياء الفيزيقية، أو بين العقول البشرية والأشياء الفيزيقية، التي نفترض حدسيا أنها سببية، ليست في الواقع سببية. العلاقات نتيجة لمشيئة الله بمعنى أنه في حوادث بعينها، تكون «الأسباب» مقترنة دائما بحوادث أخرى، «آثارها»، لأنه حين يقع السبب يشاء الله وقوع الأثر. من بين المبررات التي طرحت لهذه النظرية أنها التفسير الوحيد الذي يمكن تصوره للضرورة السببية.

ب.جي.ب.ن.

*السببية؛ التناظرية السيكولوجية؛ سابق الإنشاء، التناغم.

N. Malebranche, The Search after Truth (1674-5), tr. T.M. Lennon and Paul J. Olscamp (Columbus, Oh., 1980), VI. ii. 3.

* **النسبية، الأهمية الفلسفية للنظرية.** في نظرية النسبية الخاصة عند أينشتين، العلاقات ليست مطلقة؛ الحوادث التي تقع متزامنة في أمكان مختلفة في إطار مرجعي ما ليست متزامنة في كل الأطر المرجعية. يعتبر بشكل سائد تأويل مالنوسكي الهندسي للنظرية، الذي يعتبر الزمن بعدا رابعا، مؤثرا عميقا في مفاهيمنا *للمكان والزمان؛ غير أن ملاحظته التي تقتبس غالبا بأن المكان والزمان «سوف تصبح مجرد ظلال، ولن يبقى إلا نوع من الوحدة بينهما»، نوع من الحكم المتكلف يتوجب التعامل معه بشيء من الشك.

تثير النسبية العامة مسائل تتعلق بالفيزياء والهندسة، حيث تنكر دور الهندسة التقليدي بوصفها فرعا *قبليا؛ كما تتعلق بالنزاع الميتافيزيقي التقليدي حول ما إذا كانت الحركة نسبية وما إذا كان المكان والزمان علاقات ضمن الأشياء أو توجدان على نحو مستقل عنها.

م.سي.

J.R. Lucas and P.E. Hodgson, Spacetime and Electromagnatism (Oxford, 1990).

* **النسبانية الابستمولوجية.** نظريات نسبانوية في *المعرفة قديمة قدم مثيوسلاه، أو على الأقل براتوجوراس، وهي رائجة الآن كما عند فوكو وروتري، غير أن فحواها الدقيق يظل مراوغا. عرضها براتوجراس بطريقة مختصرة ومكثفة، وجعل سقراط يتساءل عما يعنيه، وعن كيف يمكن أن تكون النسبانية صحيحة، وذلك بقوله «الإنسان مقياس الأشياء جميعها؛ مقياس وجود ما يوجد منها، ومقياس لاوجود ما لا يوجد منها».

الملاحظة الذكية لافتة، لكنها قابلة للعديد من التأويلات. كان براتوجوراس معنيا أساسا بمعرفة الإدراك الحسي والتنويعات البشرية المفردة. يبدو أنه اعتقد أن كل ما يعتقده أي فرد صحيح (عنده). لم يواجه سقراط صعوبة في تبيان كيف أن هذا مناف للعقل، إذ يتوجب على الفرد أن يفهم ماهية القيام بخطأ في الإدراك الحسي، سواء اكتشفه هو أو غيره. الراهن أن *النسبانية الشاملة على مستوى «صحيح عندي» ليس لديها الكثير كي تقدمه إلى حد أن رواجها بين الناس أمر لافت حقا. كل ما نحتاجه أن نسأل عما إذا كان الزعم «س صادق بالنسبة لي» صادق فحسب نسبة لي (وهكذا)، كي نلحظ أن المنقبة، مهما كانت، التي

يحتازها التنسيب الأصلي لا تعزى إلى محمول الصدق، بل إلى شيء في محتوى الاعتقاد. الراهن أنه بالمقدور الدفاع عن نسبانيات موضعية، مثل النسبانيات التي يفترض تضمنها في أحكام الذوق. ولكن إذا كالنت هذه الأحكام مجرد إقرارات تفضيلات فرد أو جماعة، فإنها تبدو هي نفسها في وضع يتجاوز التنسيب.

أحيانا تقتصر خطابية النسبانية على لفت الانتباه إلى الحاجة إلى إطار مفهومي لتأويل الواقع دون إنكار وجود واقع يتوجب تأويله على هذا النحو، غير أن النسبانية التامة تتجنب ذات فكرة الواقع غير المؤول بوصفه مستقلا عنا أو عن مخطط ما للفهم. هنا تتوحد المسائل مع مسائل الميتافيزيقا وعلم الدلالة وتتأرجح المناظرة على نحو مربك بين قضايا من قبيل *المثالية و*الواقعية، *نظريات الاتساق في مقابل *التطابق في الصدق، *البراجماتية والواقعية (مرة أخرى). ثمة برهان متواتر على النسبانية المتطرفة يشير إلى استحالة قول أو فهم أو تبليغ أية حقيقة دون استخدام لغة أو إطار مفهومي. آنذاك يجادل بأن الحقيقة المبلغة على هذا النحو مرتهنة بشكل متطرف بالمخطط الذي تعرض عبره. إذا أنكر نصير النسبانية إمكان التعبير عن الحقائق المعبر عنها في لغة أو ثقافة أخرى، ثمة سبيل للجدل حول هذه المسألة. غير أنه محتم على البرهان نفسه أن يطرح عبر مخطط أو لغة، ومن شأن هذا أن يحكم مسبقا على المسألة. إن فكرة *المخطط المفهومي تتعثر هنا بسبب ضغط النسبانية، إذ إن الموضوع، حين يفهم بطريقة عادية، قابل تماما للنقاش (مثلا السؤال «هل يمكن التعبير عن مفهوم *ennui* بالإنجليزية؟» يمكن نقاشه بالإنجليزية)، في حين أن نصير النسبانية يصر دائما على وجود معنى فلسفي لا منظور وفقه يتوفر لتحقيق تقدم في المخطط المفهومي نفسه. يبدو المخطط في آن في العالم ومتجاوزا له. هذا ببساطة جانب من المسألة تطرحه منزلة النسبانية نفسها بوصفها حقيقة. هل لا تصدق إلا نسبة لثقافة أو لغة أو فرد بعينها، أم أن صدقها يتجاوز مثل هذه القيود؟ إذا كانت لا تصدق إلا نسبة إلى ثقافة أو لغة أو فرد، فربما تكون هناك سياقات تعد فيها باطلة (نسبيا)؛ أما إذا كان صدقها يتجاوز مثل تلك القيود، فيبدو أنه قد تم التخلي عن المبدأ.

مدى العلاقة النسبانية مهم. ربما يتوجب علينا حمل براتوجراس محمل الجد حين يطرح الجنس البشري على أنه التنسيب، ويعتبر هذا بديلا للتنسيب الفردي أو الثقافي أو اللغوي. ولكن ماذا عن المريخيين؟

سي.أي.جي.سي.

D. Davidson, "On the Very Idea of Conceptual Scheme", in *Inquiries into Truth and Interpretation* (Oxford, 1984),

Plato, Theatetus.

Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton, NJ, 1979).

* **النسبانية الأخلاقية.** الرؤية التي تقر أن التقويمات الأخلاقية ترتهن بشكل أساسي بالمعايير التي تحدد قوانين أخلاقية بعينها، الممارسات والقواعد السلوكية التي تقبلها جماعة اجتماعية في مكان وزمان بعينهما. بحسبان وجود تعددية في الجماعات الاجتماعية، ذات أعراف وعادات مختلفة، يجادل أنصار النسبانية الأخلاقية أنه ليس هناك منظور يمكن وفقه تقويم تلك القوانين؛ ليس هناك معايير «مطلقة» يمكن نقدها وفقها.

لدعم موقفه، يشير نصير النسبانية إلى شواهد أنثروبولوجية على التنوع الثقافي، والتاريخي والجغرافي، استبين أنها أعظم مما توقع رجالات أخلاق من أمثال هيوم وكانت. تركن النظرية النسبانية أيضا إلى مفاهيم تستخدم كثيرا في مواضع أخرى من الفلسفة الحديثة، مثال «*المخططات المفهومية البديلة»، و«*ألعاب اللغة». وفق بعض التصورات يمكن اعتبار الاختلاف الثقافي «غير قابل للقياس وفق الوحدات نفسها»، عوزا تاما للمفاهيم والمنظورات المشتركة.

قد يقبل ناقد الاختلافات الظاهرة في المنظورات الأخلاقية ويجادل على ذلك بأن نصير النسبانية يميل إلى المبالغة في مترتباتها. يمكن تمييز بعض القيم البشرية الأساسية المشتركة بين نطاق كبير من الثقافات والجماعات والمجتمعات، مثل الشجب الأخلاقي للقائد الذي يستخدم سلطته في استغلال شعبه واضطهاده؛ والاتفاق بين جماعات مختلفة على نحو متطرف على الحاجة إلى حسم محايد للنزاعات يقوم به فرد أو جماعة مخولة. بعض الكتاب، مثال جون فينيس، يقترحون عدة «أشكال أساسية للخير» تشتمل على المعرفة، الحياة، التوافق الاجتماعي، «المعقولية العملية»، تؤسس وتبرر وضع القواعد الأخلاقية، وتوفر قاعدة مشتركة مهمة بين الجماعات وقوانينها. يكفي هذا للتمكين من قيام حوار عقلاني كما يكفي لنقد منظور المرء الأخلاقي الخاص به والخاص بالآخرين.

أحيانا يعتقد أن النسبانية الأخلاقية تقدم دعما خاصا للتسامح بوصفه موقفا أخلاقيا تجاه قوانين أخلاقية مغايرة لتلك التي يعتد بها المرء. المفارق أنه إذا قبلنا

هذا كموقف عام (وبوصفه مستحسنا أخلاقيا بشكل عام)، فإنه سوف يناقض النسبانية التي تنكر كل المبادئ السلطوية بوجه عام.

ر.و.هـ.

J. Finnis, *Natural Law and Natural Rights* (Oxford, 1980).

D. McNaughton, *Moral Vision: An Introduction to Ethics* (Oxford, 1988).

B. Williams, Morality(London, 1973).

———, *Ethics and the Limits of Philosophy* (London, 1985).

* **التناسخ**. حياة جسمية جديدة مميزة، بهوية جديدة بوجه عام، وعادة كإعادة ولادة، لشخص مات. يمكن أن نعثر على الاعتقاد في التناسخ عند اليونان الأقدمين وفي الهند القديمة، كما أن الفكرة اليونانية التي تقر أن النفس التي على وشك التناسخ تشرب من نهر الليثي (النسيان) فكرة نمطية لافتراض أن من يتناسخون لا يذكرون سوى القليل أو لا يذكرون شيئا. السؤال الفلسفي المهم هو: بأي معنى يعتبر المتناسخ شخص الميت نفسه؟ يتركز النقد البوذي للميتافيزيقا الهندية حول هذه المسألة، ويجادل *The Questions of King Milinda* بأن أي تحديد للتماثل عشوائي أساسا. حتى لو أن دوافع الميت الروحية قادت بطريقة ما إلى الحياة الجديدة، فإن العلاقة بين الحياتين يمكن أن تقارن بعلاقة لهب جديد بلهب سبق وجوده أوقد منه. «هل هذان لهبان أو اللهب ذاته؟»، يتساءل الفيلسوف البوذي، مضمنا أنه لا أساس للإجابة.

جي.جي.ك.

*البوذية، الفلسفة؛ الموت؛ الخلود.

Wendy O''Flatherty (ed.), *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions* (Berkeley, Calif., 1980)

.

* **الإنسانية، الطبيعة**. تحليل مفهوم الطبيعة الإنسانية، ما يعد أساسيا للإنسان، مسألة صعبة بقدر ما هي مهمة في الفلسفة. تتعين إحدى الإشكاليات الأساسية في أنه لا يتضح مباشرة نوع الإجابة التي تناسب تلك المسألة. هل يتوجب أن تعرّف الطبيعة الإنسانية نسبة إلى الوليد الجديد، بحيث تكون حزمة من الإمكانات، أم يتوجب تعريفها نسبة إلى الفتى الذي استكمل نموه، ما يثير مسألة ما إذا كان يتوجب اعتبار التدريب حاسما للطبيعة الإنسانية، أم أنه شيء يحيد بطبيعتنا عن وضعها الصحيح.

بصرف النظر عن طريقة المرء في الإجابة عن هذه الأسئلة، أو جزئيا وفق طريقة إجابته عنها، يوجد عدد من القضايا المركزية التي هيمنت على النقاش الفلسفي للطبيعة الإنسانية: هل ثمة فروق نوعية بين البشر وسائر الحيوانات، أم أن المسألة مسألة كميات وتوازن؟ هل ثمة شيء مركزي يحتازه كل البشر، أم أن هناك مدى من النوعيات، يمكن الاستغناء عنه بطريقة غير منظومية؟ والأهم من كل ذلك، هل الطبيعة الإنسانية خيّرة أو شريرة بطبعها، أم تراها محايدة؟

لدى أفلاطون، بتقسيمه الثلاثي للنفس، أجوبة عن كل تلك الأسئلة: لا ريب أننا مختلفون عن سائر الكائنات بقدرتنا العقلانية على إدراك المثل؛ كل الناس ولا أحد سواهم قد يحتازون على العناصر الثلاثة المركزية، ولكن بالطبيعة يحتاز البعض على جزء أكثر تطورا وهيمنة مما يفعل غيره؛ وفق هذا، فإن الطبيعة الإنسانية ليست خيّرة ولا شريرة، ولكن بالتدريب المناسب (أو بعوزه) يمكن لهذه الطبيعة أن تصبح خيّرة أو شريرة. بخصوص هذا الزعم الأخير، يختلف أفلاطون بشكل متطرف عن المفهوم اليهودي - المسيحي للطبيعة الإنسانية، الذي يعتبر الإنسان، وفق قصة هبوط آدم إلى الأرض، في حالة خطيئة أساسا، لا خلاص لنا منها إلا برحمة الله.

كان لفكر الأكويني أثر معمق، فقد ركن إلى أصول أرسطية في تشكيل مذهبه في القانون الطبيعي، بحيث وكد أن أي تصور ملائم في الطبيعة الإنسانية ملزم بأن يؤكد الجانب الروحي فينا على حساب الجسدي، رغم أن نتائجه الفردية - مثال زعمه بأن *الجنسية المثلية تتضمن استخداما غير طبيعي ومن ثم استخداما آثما لأجزاء الجسم - تظل موضعا للجدل. غير أنه ظل بوصفه مسيحيا ملتزما بتفردنا الجوهري، وهذا اعتقاد لم يشكك فيه حتى حلول القرن الثامن عشر، حين بدأ كتّاب من قبيل ديفيد هيوم يؤكدون تواصلية القدرات البشرية الخاصة بالعقل والعاطفة مع قدرات الحيوان. بيّن أن هذا تحد تم توكيده بظهور التأملات التطورية.

صحبة هذه التطورات، كان هناك تحول متزايد عن الاعتقاد المسيحي في الشر الكامن فينا. لقد دفع روسو وأنصار الرومانسية بالبندول إلى أقصى مداه، حيث اقترحوا أن صغير السن الذي لم ينم بعد وحده الخيّر حقيقة. تأسيسا على فهم خاطئ كلية للحقائق، تنامى الاعتقاد في أننا نجد عند «المتوحش الشريف» الطبيعة الإنسانية غير الملطخة المحضة. لكن ثمة من ارتأى خلاف ذلك. لقد اقتنع جون ستيوارت مل وبعض من أنصار التطورية المبكرين من أمثال تومس هنري

هكسلي بالقرد الكامن فينا وبالحاجة إلى الانتصار على طبيعتنا المتوحشة. كان فرويد أكثر اتزانا، فقد وكد العنصر الفطري في الطبيعة الإنسانية قدر ما وكد الآثار الحاسمة التي تحدثها البيئة الأسرية في تطويرها. في هذا الخصوص، فإن إسهامه الأساسي يرتكن إلى نظرياته الفردية أقل من ارتكانه إلى افتراضه أنه بقدر ما نكون نتاجا ماضينا، من غير الملائم أن نوجه التهم أو اللوم لمن لا يناسبون نموذجنا.

ثمة رؤية معاصرة ذات أثر معمق، ولكن خارج الفلسفة الاحترافية أكثر منه في داخلها؛ إنها الرؤية «البنائية» التي تنكر وجود أية طبيعة بشرية جوهرية. عندها كل هذه المفاهيم مجرد مكونات ثقافية، استحدثت في الغالب من قبل قطاع في المجتمع لاضطهاد قطاع آخر. غير أن هناك سلسلة من المواقف التقليدية تظل موجودة، بدءا من أولئك الذين يرون أن الطبيعة الإنسانية محددة كلية ولا تخضع من ثم لتقويم الأخلاقي، وهذا هو رأي علماء البيولوجيا الاجتماعية، وانتهاء بالذين يعتبرون الطبيعة الإنسانية نتاجا للاختيار البشري الحر ومن ثم يعتبرونها أخلاقية أساسا وبشكل جوهري، وهذا هو موقف الوجوديين وأخلافهم.

م.ر.

*التطور؛ الامبيريقية؛ العقلانية؛ الإنسانية، الكائنات.

A. MacIntyre, > *After Virtue* (Notre Dame, Ind., 1981).
E.O. Wilson, *On Human Nature* (Cambridge, Mass., 1978).

* **الناس، فلسفة.** ثمة ثلاثة أنواع أساسية من فلسفة الناس: ترشيد عام بخصوص التصرف في الحياة، اعتبارها للإشكاليات التقنية المعيارية في الفلسفة، وترويج الفلسفة.

الأول هو ما تعنيه العامية بكلمة «فلسفة» وما يتوقعه معظم الناس من الفلاسفة ويحبطون في معظم الأحوال لعدم حصولهم عليه. الاستغناء عن مثل هذا الترشيد ما لبث أن أصبح جانبا مهما من جوانب الفلسفة اليونانية. لقد بدأ بهجوم سقراط، على لسان أفلاطون، على أخلاقية معاصريه السوفسطائيين المحسوبة، ثم عبر علم الأخلاق عند أرسطو، ثم غدت مادة الفلسفة الأساسية لفترة طويلة منذ عهد حكم الاسكندر الأعظم حتى سقوط الامبراطورية الرومانية. لم يغفل الرواقيون والأبيقوريون المنطق و«الفيزياء» كلية، اللذين اعتبرهما أرسطو مكوني الفلسفة، فضلا عن الأخلاق. ولكن، خصوصا في الفترة الرومانية، عند ابكتيوس وسينيكيا وآخرين، أصبح العنصر الأخلاقي هو المسيطر.

في العصور الوسطى، مع المتعليمن الاكليريكيين والمثقفين، أصبح ترشيد التصرف في الحياة مهنيا ومشروعا قانونا. قللت الحياة الأخلاقية، التي كانت موجهة شطر الخالد، من شأن وجود الإنسان الدنيوي، ولم تعن كثيرا بالفردية الشخصية. لكن أنصار الإنسية في عصر النهضة غيروا كل ذلك، حيث احتفي بتنوع الكينونات البشرية، كما في *Colloquies* لايرامسوس. ظهر العرض العقلاني، غير المنظم، لـ *Lebensweisheit* [حكمة الحياة] في شكل مقال عند مونتاني ثم حاكاه بيكون (الذي كانت مقالاته قي الواقع مزيجا من الأقوال المأثورة). في القرنين السابع عشر والثامن عشر وجد رجالات الأخلاق في فرنسا، من أمثال لا روتشفوكاولد الساخر على نحو مجهد، زميلا بريطانيا جادل في صموئيل جونسون، وأمريكيا حيويا جادل في بنجامين فرانكلين، وألمانيا ذكيا في لتشنبرج. تشامفورت الذي توفي عام 1794 من أولئك الرجالات المتأخرين؛ أما الفظ المتحمس وليام كوبيت صاحب *Advise to Young* Men فهو فرانكلين أكثر حظوة بالقبول.

أحد فلاسفة القرن التاسع عشر طبق نفسه بفطنة لافتة ونفاذ بصيرة على حكمة الحياة عند شوبنهور، أساسا على أجزاء ليست تقنية من *Parerga und Paralipomena*. يمكن اعتبار نيتشه شخصا يواصل المهمة نفسها، التي كان مهيئا لها على نحو لافت بوصفه كاتبا وإن كان غير ملائم على نحو لا رجاء منه بوصفه كائنا بشريا. في فترة أسبق من ذلك القرن، عني ارمسون بالموضوع؛ وقرب نهايته، تخلص شو، خصوصا في مقدماته، من قدر كبير من النصح، على طريقة صمويل بتلر، الذي أعجب به كثيرا. كلاهما عمل على إضعاف منزلة الفيكتورية في العالم الذي يتحدث الإنجليزية.

ربما يكون فيلسوف فلسفة الناس الأكثر تميزا في القرن الحالي هو ألين (إملي تشارتير)، الذي نشر أفكاره عبر عدة آلاف من المقالات على الصحف، تبلغ واحدتها ما يقرب من 600 كلمة. كان نتاج هافيلوك إيليس، جون كوبر بويز، وآلدوس هكسلي، أقل غزارة لكنه مؤثر بالقدر نفسه. على مستوى أكثر تواضعا نجد الأمريكي سدني هاريس، كاتب مقالات تنشر أعماله في عديد الصحف، وقد تفوق على كتاب من قبيل آن لاندرز وآبي بعمومية اهتماماته. أسهم ج.ك. تشسترون بطريقة هامشية في هذا التقليد، وكذا فعل كتّاب الأقوال المأثورة من قبيل لوجان بيرسال سمث وجيرالد برينان. في العقود الثلاثة الأخيرة، قام الفلاسفة، بعد فترة

إحجام طويلة عن كل شيء باستثناء الاهتمام الأكثر تجريدا وأقل عناية بإشكاليات السلوك والممارسة، بالمشاركة النسبية على المستويين السياسي والجماعي خصوصا، ولكن بطريقة أكثر شخصية، كما فعل كتاب *An Atheist's Values* لرتشارد روبنسون وكتاب روبرت نوزتش الذي لم يحظ بمعاملة متعاطفة *The Examined Life.*

النوع الثاني من فلسفة الناس، الفلسفة الهاوية، إنما يفترض وجود *فلسفة احترافية تعرّف نفسها قبالتها. هذا شبيه إلى حد كبير بالفلسفة المؤسساتية التي نجدها في اليونان القديمة في أكاديمية أفلاطون، لوقيون أرسطو، وسائر المدارس اليونانية؛ وقد ظهرت ثانية عبر المدارس الكاتدرائية إبان نشأة الجامعات منذ القرن الثاني عشر، لكنها ضعفت في عصر النهضة حتى انبعاث الجامعات البطيء في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. في فترة الضعف الأخيرة، كان كل الفلاسفة المبرزين، من ديكارت حتى هيوم، هواة رسميين. الفلسفة الهاوية جنسا من خلق القرن التاسع عشر حين تعلمت الجموع وعنيت بتعليم نفسها.

بالرغم من سرقاته الأدبية، فإن كولرديج أكثر أهمية من أن يعد هاويا. أما كارلايل فقد كان نبيا أكثر منه أي نوع آخر من الفلاسفة، كما هو حال رسكن. حقق هربرت سبنسر نوعا من الاحترافية بسبب إنتاجه. كان مؤرخ الفلسفة جي.د. موريل ناظر مدرسة مثل آرنولد. أما جي.ه. ستيرلنج، الشارح المغمور بالسعادة لهيجل، فقد كان طبيبا. كان شادورث هودجسون فيلسوفا جنتلمان ذا وسائل خصوصية. من الحالات الأكثر كمالا نذكر الدوق الثامن لآرجيل، وزير خارجية الهند، فضلا عن توليه مناصب أخرى، وجيمس هنتون، مؤول *The Mystery of Pain.* أما أي.جي. بلفور فقد كان بعظمة دوق آلرجيل، لكنه كان فيلسوفا أفضل منه.

في القرن الحالي تفشل الأنساق الهاوية على نحو مطرد في الحصول على فرص النشر، حيث تظهر معظم أعمالها في شكل مخطوطات ونسخ مصورة. من الاستثناءات الآسرة نذكر *The Social Contract of the Universe* لـ سي.ج. ستون، وهو عمل استنباطي طموح. هناك أيضا أعمال ل.ل. ويت وجورج ملهويش، وفي الولايات المتحدة آين راد، نصير الموضوعانية والمصلحة الذاتية المجهد.

ترويج الفلسفة، النوع الثالث، حتم قيامه بالجمع بين غموض احترافي وصعوبة متزايدين ومطلب جماهيري بالتنوير. أول أهم الأعمال التي كتبت بالإنجليزية والتي تستجيب لهذا المطلب كتاب ج.ه، لويس *Biographical History of Philosophy* . ما لبثت أن ترجمت مقدمات الفلسفة التي كتبها بولسن واندلباند من الألمانية بعد نشرها في نهاية القرن التاسع عشر. كتب أي.و. بين تواريخ قصيرة ممتازة للفلسفة القديمة والحديثة. غير أن أفضل الأعمال الترويجية للفلسفة يظل كتاب *Problems of Philosophy* لرسل. في فترة ما بين الحربين كان هناك أولاف ستابليدون، جون ماكيري صاحب الأسلوب الراقي، رائد الفلسفة في الراديو، ومتقد الحماس والمتحرر بكل معنى سي.إي.م. جود. منذ عام 1945 أصبح ما كان صناعة ريفية متواضعة حقلا منتجا كبيرا بزيادة عدد طلاب الجامعات. مقدمتا هوبسر لـ *Philosophical Analysis* و *Human Conduct* متفردتان من حيث المدى، الموثوقية، والرواج المستحق، رغم أن الأولى، التي نشرت لأول مرة عام 1956، تظهر على نحو مفهوم علامات الشيخوخة. وحدهم الاحترافيون الأكثر تقشفا يبدون قادرين على مقاومة مغريات شرح أنفسهم لعموم الناس.

أي.كيو.

*فلسفة الحياة؛ الزائفة، الفلسفة.

W.E.H. Lecky, *The Map of Life* (London, 1899).

W. Tatarkiewicz, Analysis of Happiness (The Hague, 1976).

* **الإنسية.** النزوع شطر توكيد الإنسان ومنزلته، أهميته، قدراته، منجزاته، اهتماماته، وسلطته. للإنسية دلالات مختلفة متعددة، تتوقف إلى حد كبير على ما تقارن به. فضلا عن كونها تشير إلى مزاعم تتعلق بالإنسان، بمقدورها أيضا أن تشير إلى نزوع نحو دراسته بوجه عام. بدأ المفكرون اليونانيون الأوائل بدراسة الكون بوصفه كلا، كما قاموا بدراسة ظواهر مفردة فيه، مثل الطقس، الزلازل، الخ.، ثم التفتوا إلى مسائل تتعلق بالمنطق والميتافيزيقا، لكن ما يسمى بالحركة الإنسية لم تنشأ إلا في القرن الخامس قبل الميلاد حين أنزل السوفسطائيون «الفلسفة من السماء إلى الأرض»، على حد تعبير شيشرون، وذلك عبر طرح قضايا اجتماعية وسياسية وأخلاقية.

ترتبط الإنسية أيضا *بعصر النهضة، حين تشير إلى درب يفضي من الله إلى الإنسان بوصفه محل الاهتمام المركزي. يظل الله هو الخالق والسلطة العليا ـ فأنصار الإنسية في عصر النهضة أبعد ما يكونون عن الإلحاد ـ لكن نشاطه اعتبر أقل مباشرية، وأقرب لأن

يكون تحكما عاما منه إلى تدخل يومي، ما مكن من انبثاق الرؤية العلمية التي اعتبرت الكون محكوما بقوانين طبيعية، وإن كانت منزلة من عند الله. (ثمة رؤية مماثلة طرحت في عهد أسبق حين ركن الرواقيون إلى فكرة القدر اللاشخصي لضمان الاستقرار المتطلب لوصف متسق للعالم.) تعين أحد الأوجه التي جعلت هذا تطورا إنسيا على نحو خاص في توكيد، وبسبب نجاحه، تشجيع قدرة الإنسان على الكشف عن الكون عبر جهوده الخاصة، والتحكم فيه على نحو متزايد.

الصراع بين العلم والدين الذي حدث في القرن التاسع عشر، إلى حد كبير بسبب تضارب الداروينية مع قراءة أساسية للإنجيل، هو الذي أكسب الإنسية ارتباطها المحدث بالإلحاد أو اللاأدرية. هكذا ارتبطت الإنسية، التي غالبا ما تسمى بالإنسية العلمية، *العقلانية، لا بمعناها الفلسفي الأساسي بل بمعنى الركون إلى العقل في مقابل الوحي أو السلطة الدينية كوسيلة لاكتشاف العالم الطبيعي وطبيعة الإنسان ومصيره، وبوصفه أيضا طارحا لأسس الأخلاق؛ أحيانا يستخدم التعبير «الإنسية الأخلاقية» في هذا السياق الأخير، رغم أنه بالمقدور أيضا تسمية هذه الرؤية بالإنسية العلمية طالما أنها تزعم قدرة العلم على طرح أساس للأخلاق. بيد أنه يتوجب تمييز الركون إلى العقل في علم الأخلاق عن ذلك الركون السائد في القرن السابع عشر والثامن عشر، بأصدائه في القرن العشرين، حيث العقل لا يقابل السلطة الدينية بل يقابل المشاعر والعواطف.

يحتج بعض الإنسيين على لقب «العقلانية» أو «الإنسية العلمية»، إذ إنهم بالرغم من استعدادهم الاقتداء بالعقل عوضا عن السلطة أو الوحي (ولهذا السبب مستعدين لاعتبار أنفسهم أنسيين)، إلا أنهم لا يقرون قدرة العقل على توفير أساس الأخلاق، بل قد يلجؤون إلى المشاعر أو العواطف؛ الواقع أن التاريخ يخبرنا أن الجمعية الإنسية البريطانية والجمعية الصحفية العقلانية ظلتا باستمرار كينونتين مستقلتين، رغم اتفاقها في معظم القضايا. أيضا قد تنكر الإنسية فكرة متضمنة في عبارة «الإنسية العلمية» مفادها أن العلم قادر في نهاية المطاف على الإجابة عن كل الأسئلة (*الطبائعية؛ *الوضعية.) من منحى آخر، تميز الأخلاق الإنسية بوضع غاية الفعل الأخلاقي في رفاهة البشرية عوضا عن تحقيق إرادة الله.

أي.ر.ل.

W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, iii (Cambridge, 1969).
M. Knight (ed.), *Humanist Anthology* (London, 1961).
A. Rabil Jr. (ed.), *Renaissance Humanism* (Philadelphia, 1988).

* **النساء في الفلسفة.** تبدو النساء غائبات إلى حد كبير عن تاريخ الفلسفة، وفق توصيفات الكثير من مناهج أقسام الفلسفة التدريسية. مارست النساء الفلسفة قرونا عديدة، ولكن ثمة حاجة إلى قدر كبير من البحث يكرس للكشف عن أعمالهن كي نكون في وضع يسمح بتقويم تلك الفلسفة. انظر مثلا:

Maary Aallen Wwaith (ed.), A History of Women Pphilosophers, 4 vols. (Doordrecht, 1984).

يعزى غياب النساء البادي في الفلسفة أو عوز «الكبراء» منهن إلى عدة أسباب. أحدها الفهم الانتقائي المستخدم في تشكيل شريعة الفلسفة، الإطار الذي استخدم معايير بعينها لتحديد المواضيع والأفراد والنصوص التي تعد فلسفة بحيث تضمّن في تلك الشريعة. نزعت النساء شطر أداء رديء في عملية الانتقاء هذ في الماضي بسبب تأثير الوعي الاجتماعي بقدراتهن في تقويم إنجازاتهن الفلسفية. يمكن العثور على مثل هذ االوعي بقدراتهن ضمن الفلسفة. لقد كتب كثير من الفلاسفة عن النساء، ومعظم ما قيل قدحي أو منكر. مثال ذلك، أفلاطون وأرسطو وكانت وروسو وشوبنهور ونيشته، الذين ناقشوا مسألة المرأة، غالبا فيما يتعلق بقدراتها العقلانية الفلسفية، وغالبا ما حط من شأنهن في هذا الخصوص.

رغم سهولة توثيق أمثلة على التعليقات المعبرة عن كره النساء، لم تعتبر مترتباتها إلا في فترة متأخرة نسبيا، في سياق إعادة تقويم نسوية للفلسفة ومحاولة تفسير غياب النساء عن تاريخ الفلسفة. ولأن مثل هذه التعليقات قد تبدو محاباة تاريخية محرجة عفّ عنها الزمن وتعوزها القيمة، غالبا ما تغفل في التقويم الشامل لأعمال الفلاسفة. يمكن تجاهل مثل هذه التعليقات لأنه يفترض أن المثقفين الليبراليين لم يعودوا يقرون مثل تلك الرؤى. ولعل تلك الفقرات قد اعتبرت غير مهمة نسبة إلى المسائل الفلسفية الحقيقية، وبالمقدور إغفالها بسهولة. غير أن هذا الموقف يفترض (1) أننا نستطيع بسهولة تحديد الإشكاليات الفلسفية ذات الرتبة الأولى؛ (2) أن مثل تلك الفقرات مستقلة عما يقوله الفيلسوف في مواضع أخرى (عن الطبيعة البشرية بوجه عام مثال)، ويمكن حذفها دون التأثير في الإطار العام.

إذا كان استبعاد النساء من الفلسفة مجرد حدث تاريخ - اجتماعي عارض يعزى إلى عوز الفرصة، قد يكون الزمان كفيلا بإصلاح هذا الخلل. غير أن المشكلة

قد تكون ذات جذور أبعد. ارتباط الفلسفة بممارسة مهنية علنية للعقلانية قد تعني أن النساء نزعن شطر تجنب مثل هذا الدور الذكوري واخترن اهتمامات أكثر «نسوية». ضمن الفلسفة، ربما استبعدت النساء ضمنا أو صراحة بسبب تحديد مواضيع أو اهتمامات مهيمنة بعينها ذات قيمة «ذكورية»: سبل النظر في المعرفة، النفس، العقل، والأخلاق التي يبدو أنها تعزز قيما «ذكورية» قد تستبعد أو تثبط عزيمة النساء، إما عبر تضمين أنهن أقل قدرة أو بتقويم أعمالهن في مواضيع بديلة على أنها «أقل» فلسفية.

رغم هذا التثبيط للعزائم، ونتيجة تغيرات اجتماعية واقتصادية، تزايد كثيرا عدد الفيلسوفات المحترفات في القرن العشرين نسبة إلى القرون السابقة. من الأمثلة المعروفة على الفيلسوفات المعاصرات نذكر فيليبا فوت، اريس مردوخ، اليزابيث انسكومب، لوس اريجاري. من المفكرات الأسبق عهدا نذكر هنان ارندت، سيمون ويل، سيمون دي بوفوار، وماري ولستونكرافت. ليست كل هؤلاء معتبرات لأنفسهن نسويات، ولكن ربما برزن بسبب براهين نسوية على قدراتهن. الجدل مستمر حول ما إذا كانت هناك رؤى «أنثوية» أو «نسوية» ضمن الفلسفة، حول خصائصها، وما إذا كانت تعين أو تعوق الفيلسوفات في أعمالهن.

أي.سي.أي.

***النسوية؛ النسوية، الفلسفة.**

Ellen Kennedy and Susan Mendus (eds.), *Women in Western Political Philosophy: Kaant to Nnietzche* (Brighton, 1987).

Miichele Le Doeuff, *Hipparchia's Choice: An Essay Concerning Women, Philosophy*, etc. (Oxford, 1991).

Susan Moller Okin, *Women in Western Political Thoght* (Princeyon, 1981).

*** النسوي، علم الأخلاق.** يضم هذا عددا من المواضيع. تعتبر النسوية الأسئلة المتعلقة بما يقوم به الناس وبما يتوجب عليهم عزو قيمة له، عبر إشارة خاصة إلى *الجنس والعلاقات الجنسية، وعبر توجه معياري صوب تحرير المرأة من الإجحاف الجنسي. هكذا يخوض علم الأخلاق النسوي في الفلسفة الاجتماعية: إنه يمفهم العلاقات بين الجنسين بحيث يمكن ويتعين عليها أن تتغير. يجادل النسويون أن المفاهيم الأخلاقية المهيمنة الخاصة *بالمساواة، *العدالة، الحقوق، *التحرر، *الاستقلالية، الخ. صقل بدرجة أو أخرى لصورة ذكورية على نحو خاص (وليست محايدة جنسيا) لطريقة في الوجود. تتطلب المساواة الجنسية مثلا مفهوما في «المساواة» يدعم واقع الفروق الجنسية - «العمى - الجنسي»، بوصفه كامنا في بعض سياسات المساواة في الفرص، ليس ملائما. يتوجب إعادة مفهمة فكرة «الاستقلالية» بحيث تأخذ في الاعتبار ارتباطنا بعضا ببعض.

هنا، كما في فروع أخرى من الفلسفة النسوية، يتوجب إجراء مفاوضات دقيقة ومركبة. أولا، يمكن إعادة تقويم ما يميز حياة المرأة، ويتم تقليديا تشويه سمعته. فمثلا، عادة ما تعد القدرة على *الرعاية وتثمينها، أو النزوع شطر تقديم حب لا شروط له، خارج نطاق الحياة الأخلاقية الحقة. من جهة أخرى، ترقب النسوية بطريقة نقدية العلميات الاجتماعية التي جعلت قدرات اجتماعية من قبيل الرعاية ترتبط بجنس أكثر من ارتباطها بآخر. هذا يعني أنه يتوجب تأسيس منظور نحدد وفقه «السجايا النسوية» التي يتعين استبعادها وتلك التي يتعين إعادة تقويمها.

وأخيرا، يجب أن نواجه مسألة ما إذا كنا نتطلع إلى مستقبل توجد فيه مجموعة مشتركة من المفاهيم الأخلاقية، تسري دون اختلاف على النساء والرجال، أو إلى مستقبل قد تزدهر فيها الفروق الأخلاقية (عبر مسارات جنسية واجتماعية أخرى).

إي.جي.ف.

*النسوية؛ النسوية، الفلسفة.

Elizabeth Frazer, Jennifer Hornsby, and Sabina Lovibond (eds.), *Ethics" A Feminist Reader* (Oxford, 1992).

*** النسوية.** ترتبط بهذا المصطلح فروق دقيقة في المعنى. بالمعنى الضيق، يشير إلى محاولة الحصول على حقوق سياسية وقانونية مساوية للنساء، في حين يشير في معناه الواسع إلى كل نظرية تعتبر العلاقة بين الجنسين علاقة إجحاف، اخضاع، أو اضطهاد، وتحاول تحديد وعلاج مصادر ذلك الاضطهاد.

ترجع لفظة «النسوية» إلى الأصل الفرنسي *feminisme* التي استحدثها الطوباوي الاشتراكي تشارلز فورير. أول استخدام لها بالإنجليزية كان في تسعينيات القرن التاسع عشر، حين استخدمت اللفظة للإشارة إلى دعم مساواة حقوق المرأة القانونية والسياسية بحقوق الرجل. غير أنه يمكن اعتبار كثيرين من الكتاب المبكرين نسويين بمعنى أنهم قاموا بالكشف عن اخضاع النساء ومعارضته. هكذا نجد أن كتاب ماري ولستونكراف *A Vindication of the Rights of Woman* (1792) دفاع مطول عن المرأة بوصفها كائنا بشريا، قادرا

على الإفادة من التعليم والقيام بواجباتها باعتبارها مواطنة. غير أن ولستونكراف لا تذهب إلى حد الدعوة إلى مساواة المرأة بالرجل من حيث المشاركة السياسية، وهي تدافع عن مفهوم مختلف في المواطنة يقر أنه بمقدور النساء أن يؤدين واجباتهن بوصفهن مواطنات في البيت.

ولكن إذا كان النسويون المبكرون لا يرون المساواة في الأدوار شرطا ضروريا للنسوية، فإن الكثير من النسويين المحدثين يجادلون بأن المساواة استجابة غير كافية للاضطهاد الذي تتعرض له المرأة. عندهم، تتضمن النسوية ما هو أكثر من مجرد طلب المساواة السياسية والقانونية؛ إنها تتضمن تحديد وإزالة كل سمات الإخضاع الذي تتعرض لها النساء. يثير هذا صعوبتين مختلفتين في فهم النسوية: الأولى هي ما إذا كان هذا التعريف الواسع مفيدا، والثانية هي ما إذا كانت النسوية، وفق هذا الفهم، نسق اعتقادي أم حركة سياسية.

بخصوص الصعوبة الأولى، يجادل البعض بأن التعريف الأوسع مجرد «وصفة عامة»، ما يسمح لكل امرأة بأن تصف نفسها بأنها نسوية بصرف النظر عن موقفها السياسي. ضد هذا، قد نتساءل لماذا تسحب الأهلية من الارتباط السياسي ضرورة؛ إذا كانت النسوية تكمن في ملاحظة تعرض النساء للاضطهاد، فإن هذا يستلزم بكل توكيد تقريبا سبلا مختلفة في فهم مصادر الاضطهاد، ومختلف المقترحات لعلاج أدوائه، لكنه لا يستلزم الإمساك عن استخدام لفظة «النسوية». على العكس تماما، فإنه سوف يفسر تقسيم النسوية إلى طوائف فرعية. هكذا، ضمن تصنيف النسوية العام، نجد نسوية ليبرالية، نسوية اشتراكية، نسوية ماركسية، فضلا عن طوائف أخرى تشترك في إقرارا وجود خطأ ما في معاملة المجتمع للنساء، لكنها تختلف في تشخيصاتها للإشكالية ومقترحاتها لإحداث التغيير.

بيد أن هذا التأويل للنسوية يلفت أنظارنا إلى الصعوبة الثانية، ما إذا كانت النسوية حركة سياسية أو مذهبا فلسفيا. وفق التعريف الأضيق، والتعريف الذي شكلت وفقه حركة المرأة المنظمة في القرن التاسع عشر، يتوجب فهم النسوية على اعتبار أنها معنية بمساواة النساء بالرجال، وبمحاولة الحصول على حقوق قانونية وسياسية للمرأة. بهذا المعنى يعد جون ستيوارت مل ووليام تومسون مفكرين نسويين، فهما ينكران وجود فروق طبيعية بين النساء والرجال، أو على الأقل ينكران أنها فروق من النوع الذي يجوز تمييزه في الحقوق القانونية والسياسية. هذا الفهم للنسوية، الذي يعتبرها معنية بالحصول على حقوق قانونية وسياسية يناسب تماما مفهومها بوصفها حركة سياسية. ولكن، بتوسيع التعريف بحيث يشتمل ليس فقط السعي وراء مساواة قانونية وسياسية، بل تقويض أسباب اضطهاد المرأة الاقتصادية والاجتماعية الأكثر شمولية، يتنامى قدر صعوبة اعتبار النسوية حركة سياسية مفردة يمكن لها أن تقوم بتوحيد النساء. ذلك أن التحليلات المختلفة لمصادر اضطهاد المرأة سوف تملي استجابات سياسية مختلفة وربما متعارضة.

تصبح الصعوبة مركبة بسبب حقيقة مفادها أن حتى مطلب «المساواة قابل لمختلف التأويلات. لقد رأينا أن ماري ولستونكرافت تؤكد مساواة النساء بالرجال بوصفهم كائنات عقلانية، لكنها تعتقد أن هذه المساواة تتسق مع مفاهيم للمواطنة تختلف بين الرجال والنساء. في المقابل، يؤكد أنصار النسوية الليبرالية المعاصرة أن مساواة النساء بوصفهن كائنات عقلانية إنما يملي مفهوما مفردا لا تفضيلي في المواطنة لا يميز بين النساء والرجال بخصوص الحقوق القانونية والسياسية. لكن هذا زعم مثير للجدل، إذ إنه يجادَل بأن توكيد أنصار النسوية الليبرالية على الكائنات البشرية بوصفها كائنات عقلانية أساسا، إنما يغفل الفروق البيولوجية والاجتماعية المهمة التي تميز النساء عن الرجال، وهي فروق تقوض قدرة المرأة على توظيف مساو لحقوقها القانونية والسياسية. هكذا نرى أنه حتى حال قبولنا أن الرجل والمرأة متساويان بالطبيعة من حيث العقلانية، فإنه لا يستبان أنه بالمقدور معالجة اضطهاد المرأة عبر تأسيس حقوق قانونية وسياسية متساوية شكليا.

ينضاف إلى هذا، وبطريقة أكثر إثارة للجدل، ارتياب بعض النسويين في الركون إلى العقلانية بوصفها مبررا للمعاملة المتساوية. الزعم بأن النساء والرجال كائنات عقلانية أساسا، فيما يجادل أولئك النسويون، زعم جنسي، وهو لا يعكس حقيقة كلية، بل مجرد انشغال عنيت به الفلسفة التنويرية. بالتسليم بأهميته والدفاع عن المساواة على أساس منزلة النساء بوصفهن كائنات عقلانية، فإن النسويين إنما يدافعون عن حق المرأة في أن تكون شبيهة بالرجل.

يلفت هذا التمييز الانتباه إلى أحد سبل تشكيل النسوية تحديا مهما للنظرية الفلسفية، خصوصا لتلك الأشكال من الفلسفة التي ترجع أصولها إلى الفلسفة التنويرية. لقد تم تحديد النسوية على أنها استجابة، أو مجموعة من الاستجابات، للاضطهاد الذي تتعرض له

المرأة بمختلف أشكاله. غير أن هذا الاضطهاد ينشأ جزئيا عن الاعتقاد بأن للرجال والنساء طبيعتين مختلفتين ـ الرجال عقلانيون في حين أن النساء عاطفيات، أو الرجال منطقيون والنساء حدسيات. يسود هذا الاعتقاد (أو أي من صيغه) في تاريخ الفلسفة، وقد نجده في أعمال أرسطو، كانت، هيجل، روسو، وكثيرين آخرين. قبالة هذه الخلفية، يمكن اعتبار العقلانية مفهوما يتعلق بالجنس، مفهوما يعتقد غالبا أنه يسري على الرجال دون النساء، أو بطريقة مختلفة بعض الشيء، مفهوما لا يسري على النساء إلا سريانا غير مباشر.

ثمة استجابتان مختلفتان لهذا التوكيد على العقلانية: الاستجابة التي تعزى إلى ماري ولستونكرافت، وإلى النسويين المبكرين بوجه عام، والتي تتخذ شكل إنكار احتياز المرأة على طبيعة مختلفة عن الرجل ، وتوكيد أن المرأة، حين تعلّم بطريقة مناسبة، قد تصبح عقلانية مثل الرجل. في الآونة الأخير استبينت استجابة أكثر تطرفا. إنها تسلم بأن طبيعة المرأة تختلف عن طبيعة الرجل، لكنها تدافع عن شكل من النسوية تحتفي بهذا الاختلاف، وتدعو إلى إعادة تقويم «سجايا المرأة»، سجايا العاطفة والحدس، وتعلي من شأنها نسبة إلى قيمة العقلانية الذكورية.

بيّن أن ثمة مترتبات تنجم عن هذه المقاربة المتطرفة نسبة إلى فلسفة الأخلاق والسياسة. مثال ذلك، النصح بالتقليل من الاهتمام بأحكام العقل الكلي، والإمعان في الاهتمام بسياق وسردية مواقف محددة، أفضيا إلى نقد طريقة الفلسفة السياسية الحديثة في توكيد مفاهيم من قبيل *العدالة والمساواة على حساب الرعاية والعناية. وبوجه أكثر عمومية، أصبحت البراهين النسوية ترتاب في المزاعم الكلية التي تقرها الكثير من الفلسفات الحديثة، من بينها الابستمولوجيا وفلسفة العلم، فضلا عن فلسفة الأخلاق والسياسة. غير أن هذه البراهين قد أولت على اعتبار أنها تدافع عن اهتمام نسوي تقليدي بالمساواة ، بصرف النظر عما إذا كانت قد فهمت فهما ضيقا بحيث تشمل المساواة القانونية والسياسية، أو بشكل أوسع بحيث تشتمل على المساواة الاجتماعية والاقتصادية. في بعض الحالات، قد يكون التغير دقيقا، ولكن في كثير منها قد يقترح التوكيد النسوي على السياق الحاجة إلى إعادة تأويل مفهوم المساواة عوضا عن التخلي عنه: فمثلا، قد يقترح أنه في تحديد ما يشكل التعامل على قدم المساواة يتوجب أن نتجاوز المساواة الشكلية ونعنى أيضا بظروف النساء المختلفة، وبالفهم المختلف للعالم الأخلاقي الذي قد يقترن بهذا.

يتعين أحد مواضع العناية الأساسية عند النسوية المحدثة في مسألة كيفية فهم تلك الفروق، وكيفية الحصول على نظام سياسي يعكس بطريقة مناسبة فروقا بين الرجال والنساء. وبالطبع، يبدو أن الزعم بأن المرأة تحتاز على طبيعة مغايرة لطبيعة الرجل قد تراجع: تاريخيا، الركون إلى طبيعة المرأة المختلفة يشكل أحد الأسباب الرئيسة لاضطهادها، وقد وظف في تبرير الحول دون مشاركتها في العالم السياسي.

بيد أن الفروق بين الرجال والسناء، بصرف النظر عما إذا كانت ذات أصول بيولوجية، لا تقتصر عليها. يكمن أحد الفروق الأساسية في اختلاف مسؤولياتهم في المحيط العائلي. على المستوى العملي، هذا يعني أن المشاركة السياسية أصعب بكثير على النساء منها على الرجال. أما على المستوى النظري، فإنها تثير مسألة سلامة التمييز بين العام والخاص: ذلك أن إخضاع المرأة لا ينجم ببساطة عن الصعوبات العملية المرتبطة بالجمع بين المسؤوليات الخاصة أو الأسرية والمشاركة السياسة، بل يعزز بالتمييز بين العام والخاص نفسه ـ وهذا تمييز يستلزم أن المحيط العائلي، الذي تمضي المرأة فيها جل وقتها، منطقة منفصلة متميزة عن اعتبارات العدالة. من هنا جاءت المنزلة المثيرة للمشاكل الخاصة بالعنف الأسري والاغتصاب الزوجي، ومنه أيضا جاء الشعار النسوي القائل بأن «الشخصي سياسي».

لقد اقترح أن التمييز بين *العام والخاص يشكل أهم مسألة فردية عند النسوية، والواقع أن هذا في في نهاية المطاف مفاد النسوية. تتعين أهمية هذا الزعم في أنه يلفت الانتباه إلى العلاقة بين تعريفي النسوية اللذين بدأنا منهما. إذا كانت تطبيقات العدالة والمساواة تتعين أساسا في المجال السياسي، وإذا كانت المرأة تمضي جل حياتها خارج تلك المنطقة، فإن الحياة السياسية، ومفهومي العدالة والمساواة اللتين تؤكد عليهما الفلسفة السياسية، تشكل بذاتها عوامل مهمة في إخضاع النساء. وفق ذلك، قد يشتمل التمييز بين التعريف الضيق والتعريف الواسع للنسوية نفسه على افتراضات مشكوك في أمرها، خصوصا افتراض أن المساواة القانونية والسياسية لا تشكل بذاتها عناصر مساهمة في إخضاع المرأة طالما تستلزم مفهوما في المساواة يغفل فروق مهمة بين حيوات الرجال وحيوات النساء.

س.م

*النسوية، الفلسفة؛ النسوية المتطرفة، الرفاهة؛

المرأة في الفلسفة؛ الذكورية.

J. Charvet, *Feminism* (London, 1982).
M. Gatens, *Feminism and Philosophy* (Oxford, 1991).
J.S. Mill, *The Subjection of Women* (London, 1983).
Harriet Taylor, *The Enfranchisement of Women* (London, 1983).
Mary Wollstonecraft, *A Vindication of the Rights of Woman* (Harmondsworth, 1978).

*** النسوية المتطرفة.** لا تشير لفظة «المتطرفة» في *النسوية المتطرفة إلى درجة النضال الذي تدافع عنه هذه النظرية فحسب، بل إن النسوية المتطرفة تروم تحليل جذور الاضطهاد (فكلمة radicalis [«التطرف»] اليونانية تعني الاحتياز على جذور). وعلى وجه الخصوص، تقر النسوية المتطرفة أن الأنظمة السياسية والاجتماعية المهيمنة مؤسسة على الاضطهاد. بالمقدور التفصيل في هذا الزعم على النحو التالي. تقوم الأنظمة السياسية والاجتماعية المهيمنة على أصداء التمييز بين الضم والاستبعاد الذي يملي وجوب أن تكون جماعة من الناس «غرباء»، وبذا فإنها تشجع على اضطهادهم. يعتقد بعض أنصار النسوية المتطرفة أن اضطهاد المرأة نموذج سائر أشكال الاضطهاد، في حين يقتصر آخرون على إقرار أن ثمة رابطا بين مختلف أنواع الاضطهاد (مثال الاضطهاد الطبقي، والعرقي).

سي.مك.

*العرقية؛ السحاقية، النسوية.

Marilyn Frye, *The Politics of Reality* (Trumansberg, NY, 1983).
Adrienne Rich, *On Lies, Secrets and Silences* (New York, 1979).

*** النسوية، الفلسفة.** رغم أن النساء كن فيلسوفات فاعلات لعدة قرون، فإن تطوير منظور نسوي على نحو خاص في سياق الفلسفة لم يحدث إلا في الآونة الأخيرة؛ جزئيا نتيجة لمناظرات عمّت نطاقات أوسع حول علم السياسة الجنسي في السنوات الأخيرة، وجزئيا بسبب التغيرات الاجتماعية والاقتصادية التي طرأت على وضع المرأة. تظل مسارات التفكير النسوي في علاقته بالفلسفة متنوعة ولا تعرض ضرورة منظورا موحدا. يمكن للمقاربات النسوية أن تتم على مستويات متعددة ومن منظورات مختلفة، وقد اعتبر هذا نقطة قوة. مثال ذلك، طرح النسويون انتقادات فلسفية لتصورات الفلاسفة للمرأة، انتقادات سياسية لمنظمة مجال الفلسفة، انتقادات للفلسفة لكونها ذكورية، بحث تاريخي في أعمال فيلسوفات أغفلت أعمالهن بطريقة مجحفة، وإسهامات إيجابية في الفلسفة كتبت من منظور نسوي. قد يعتبر أشياع النسوية بعض تلك المقاربات أو كلها مهمة، ولكن الفلسفة النسوية تفترض بوجه عام أن مسألة الاختلاف الجنسي مسألة فلسفية على أحد المستويات، ووفق نقطة الانطلاق، تنتج سبلا مختلفة في التنظير بخصوص هذه المسألة. رغم أن النساء ينزعن إلى الانشغال بهذا الأمر، ليست كل الفيلسوفات أشياعا للفلسفة النسوية (رغم أن أعمالهن قد تشتمل على تضمينات نسوية).

تتعين إحدى المسائل المركزية عند أشياع النسوية في تحديد مدى محاباة الفلسفة للمنظور الذكوري، حيث كان أغلب ممارسي الفلسفة في الماضي من الرجال. هل يمكن أن نثق في أن تكون الفلسفة محايدة في مسألة الاختلاف الجنسي؟ ربما كان ارتباط الفلسفة على نحو فاعل بالرجال مجرد مصادفة تاريخية. ولكن إذا كانت الفلسفة أكثر تشبعا بالقيم الذكورية، فإن النسويين يتساءلون عما إذا كانت مثل تلك القيم مطبوعة طبعا عارضا أو ضروريا في ممارسة الفلسفة. إن هذا السؤال يورط الفلسفة نفسها. غالبا ما تتورط مفاهيم العقل، الحقيقة، المعرفة، والطريقة التي يبحث بها الفلاسفة في تمييزات العقل ـ الجسم، النظام ـ الفوضى، أو تركن إلى تعبيرات حدية، تتعرض للارتياب. أيضا يشير النسويون إلى أن مثل هذه التمييزات تعكس أو تفترض غالبا الاختلاف الجنسي، بحيث تربط بين الذكورة والعقل والنظام.

هذه مسألة مهمة لأنها تتعلق بقضايا من قبيل الشخصية أو الهوية والابستمولوجيا. إذا عزز ربط العقل بالذكورة من قبل بنى اجتماعية، سوف يبدو أن نمطا بعينه من الخبرة قد سوغ على حساب منظورات أخرى، ويتوجب قدر الإمكان التقليل من هذه المحاباة. غير أن هناك مشاكل تنشأ في محاولة تحديد موضع المحاباة؛ تحديد جوانب الخبرة التي تنتمي إلى الجنس؛ وتحديد مدى انتماء مثل هذه الاختلافات، حال تحديدها، إلى كل جنس؛ ما إذا كان الرجل ينظر إلى العالم بطريقة مختلفة عن المرأة، وما إذا كان هذا، حال صحته، يجعل منهما شخصين مختلفين. غالبا ما يعبر عن مثل هذه القضايا عبر التمييز بين *الجنس والجنس الثقافي، حيث يتكون الأول من عنصر بيولوجي ثابت، والأخير من مختلف المكونات المتنوعة اجتماعيا وثقافيا وتاريخيا. أيضا عبّر عن ذلك التقسيم عبر التمييزات الطبيعة ـ الثقافة، الذكر ـ المذكر والأنثى ـ المؤنث. غير أن عقد مثل هذه التمييزات لا يحل ضرورة كل المشاكل.

جادل البعض في الماضي بأن الجنس يخلق أو يسبب الجنس الثقافي، بمعنى أن البيولوجيا تشكل مفاهيم الاختلاف الثقافية. غير أن هناك من يعترض على هذا المذهب إذا كان يستلزم تصورا حتميا للهوية لا يتيح فرص تغيير إدراك الاختلاف، أو يعزو هويات مختلفة جوهريا أو سبلا في التفكير إلى الرجال والنساء. لا يشكل الاختلاف الجوهري إشكالية ضرورة، بيد أن الاختلافات قد توهب قيمة غير متساوية بحيث تعد النساء «الجنس الأضعف». ثمة صيغة أكثر اعتدالا للمحاجة سالفة الذكر تسمح بإسهام الاختلاف البيولوجي في إدراك الاختلاف دون أن تجعل منه العامل الوحيد، ما يحول دون كونه حتميا. يمكن التقليل إلى الحد الأدنى من الاختلافات بحيث تكرس بعض المساواة. هذا هو النهج الذي يقترحه مفكرون من أمثال مل ودي بوفوار. غير أنه سبق تشكيل أفكار المساواة بطريقة خاصة، حيث أسست على مفهومي الحرية وتقرير المصير اللذين لا يعدان محايدين على نحو تلقائي. عوضا عن ذلك، قد تفضي المحاجة إلى نوع من الحياد في المسائل التي تغفل خصوصية النساء، الفروق بين النساء، أو تحاول امبيريقيا أن تجعل النساء أكثر شبها بالرجال. نقاشات أفلاطون وروسو توضح بعض الإشكاليات التي سلف ذكرها. أما الأعمال النسوية المتعلقة بفلسفة السياسة (مثال أعمال كارول بيتمان) فتناقش مسائل من قبيل المساواة، الحقوق، والتنظيم الاجتماعي في هذا السياق.

يقترح نسويون آخرون من أمثال كارول جيليجان أن الاختلاف مهم كونه يفضي إلى خبرات مختلفة تماما بالعالم. خبرة النساء تتسم أساسا بالرعاية، الحضانة، والأمومة في الماضي، وهكذا اقترح أنه بمقدورها أن تشكل قاعدة لنموذج مختلف في العلاقات الأخلاقية، «علم أخلاق الرعاية». لكن تسويغ الاختلاف المرتبط بالجنس هنا (خصوصا دور المرأة في النسل) قد يعمل على تعزيز نموذجا لرؤى مختلفة في العالم والاختلاف الجوهري، ما يصعب من عملية تعميم هذا النموذج على الجنسين.

مع فوكو ومنظرين ماركسيين آخرين، جادل بعض النسويين بأن الجنس نفسه مكون اجتماعي أو ثقافي، ما يقترح أن الاختلافات الجنسية نتيجة علاقات قوة ودلالة. بوصفها كذلك، قد تكون عرضة لتغيير الثقافي. ولكن إذا كانت تلك الدلالات قد ورثت من ماض شكل القوة بطرق بعينها، قد يبدو أنه يتوجب على النساء التخلي عن خصوصيتهن لتنكب الهويات المقيدة، أو قبول المزيد من التغيرات المحدودة.

في المقابل، حاول آخرون إعادة تقويم الاختلاف دون تعزيز ارتباطات الجنس ـ الجنس الثقافي، حيث جادلوا بأن الفروق الرمزية والخبراتية الموجودة أصلا قد توظف في إثراء مفاهيم راهنة في الشخصية أو الهوية، علم الأخلاق، والابستمولوجيا. لقد استخدم مفكرون من أمثال سكسوس وكرستيفا مفاهيم الاختلاف بطريقة استراتيجية لتبيان كيف أن الفلسفة استبعدت «المؤنث» بوصفه مغايرا رمزيا للعقل. أما النسويون الفرنسيون فقد ركنوا إلى *البنيوية والتحليل النفسي بوصفها مصادر لطرح تصورات في الجنسية، الهوية، والاختلاف. عبر هذا النهج، يمكن للاختلاف أن يفضي إلى التعددية دون خسارة في التجسيد أو في خصوصية المرأة.

فضلا عن إثارة مسائل الاختلاف الجنسي في سياق الفلسفة، أثار الفلاسفة النسويون مسائل علاقة (أو عوز العلاقة) بين النظرية والتطبيق أو الخبرة المعاشة. إلى أي حد تناظر نظريات الشخصية أو الهوية، المساواة وعلم الأخلاق، تنوع سبل العيش في العالم المعاصر؟ كيف تتجلى تلك النظريات مثلا في سياسات استخدام المأجورين؟ أيضا ثمة قضايا من قبيل الأدب الإباحي، الاغتصاب، وعلم الأخلاق الطبي (مثال تقنيات التناسل) تتعرض للفحص في أعال النسويين الفلسفية

أي.سي.أي.

*النسوية؛ هيلويس، عقدة؛ المرأة في الفلسفة؛ علم الأخلاق النسوي؛ القانون، فلسفة، النسوة؛ الابستمولوجيا النسوية؛ الذكورية.

Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (London, 1990).
Simon de Beauvoir, *The Second Sex* (Harmondsworth, 1984).
Genevieve Lloyd, *The Man of Reason: 'Male' and 'Female' in Western Philosophy* (London, 1984).
Toril Moi (ed.), *French Feminist Thought: A Reader* (Oxford, 1988).
Carole Pateman, *The Sexual Contact* (Cambridge, 1988).

* **الإنشاء.** خلق سلسلة سببية جديدة عبر خيارات بشرية. يقر تعليم حرية الإرادة أو *الليبراتينة التقليدية أنه ثمة خلق حقيقي من كذا قبيل. ليس كل شيء حلقة في سلسلة محددة سببيا. وبالطبع فإن التنويعات الذرية العشوائية لا تكفي للإنشاء، الذي يشترط نوعا من التحكم من قبل *الإرادة، نفسا، روحا، أو عقلا ـ كونها متطلبة *للمسؤولية. ينكر الحتميون وجود الإنشاء، أو يجادلون بأنه مفهوم دائري غير قابل للفهم

أساسا يشغل المكان حيث يتعين أن يكون ثمة سبب حقيقي.

ر.سي.و.

*الحرية والحتمية؛ الحتمية.

J.C. Eccles and K.R. Popper, *The Self and its Brain* (Berlin, 1977).

T. Honderich, *A Theory of Determinism: The Mind, Neuroscience, and Life-Hopes* (Oxford, 1988).

*** النطاق.** (1) نطاق الخطاب، أو كون الخطاب، هو فئة الأشياء التي يتحدث عنها في مناسبة معطاة. مثال ذلك، «الوليد» لا تفهم ما لم يشتمل الخطاب على وليد (واحد ليس غير). (2) نطاق المكمم هو فئة الأشياء التي يشملها *المكمم. مثال ذلك، «كل السكان الأصليين في هذه المدينة يتكلم العربية» تستثني فيما يفترض المواليد غير البشريين، الأموات، الخ. السياق، أو المعنى (مثال «شخص ما») قد يشير إلى أن نطاق مكمم أضيق من نطاق الخطاب الراهن. (3) نطاق العلاقة الثنائية هو فئة الأشياء التي تقوم تلك العلاقة بينها وبين شيء ما؛ ونطاق المعكوس، أو المدى، هو فئة الأشياء التي تقوم تلك العلاقة بين شيء ما وبينها (نطاق R هو فئة الأشياء x حيث yRxy)، والمدى هو x حيث (4) .(yRyx) أيضا فإن نطاق *الدالة هو الفئة التي يتم منها اشتقاق *أطرافها.

*** المنطق، تاريخ.** كان أرسطو أول مفكر يقوم بتشكيل نسق منطقي. لقد ركن إلى توكيد تعريف كلي وجده عند سقراط، استخدام *reductio ad absurdum* *)برهان الخلف) عند زينون الإيلي، مزاعم بخصوص البنية القضوية والسلب عند بارمنيدس وأفلاطون، والأساليب البرهانية التي عثر عليها في الاستدلال القانوني والإثبات الهندسي. على ذلك، فإن النظرية المطروحة في أبحاث أرسطو الخمسة المعروفة باسم *Categories, De interpretatione, Prior . Organon* *Analysis, Posterior, De sophisticis elenchis* ـ تتجاوز بكثير كل ذلك.

يرى أرسطو أن القضية مركب يشتمل على حدين، *الموضوع والمحمول، يمثل كل منهما نحويا باسم. *الصورة المنطقية للقضية محددة من قبل كمها (كلية أو جزئية) وكيفها (مثبتة أو منفية). بحث أرسطو في العلاقات التي يمكن أن تقوم بين قضيتين يشتملان على الحدود نفسها في نظريات التقابل (*مربع التقابل) والعكس. يصف الأول علاقات *التناقض و*التضاد، ويصف الأخير *التكافؤ و*الاستلزام المنطقي.

تحليلات الصورة المنطقية، التقابل، والعكس تجمع في علم القياس، ابتكار أرسطو الأعظم في المنطق. يتألف *القياس من ثلاث قضايا، الأوليان، المقدمتان، يشتركان في حد واحد بالضبط، وهما يستلزمان منطقيا القضية الثالثة، النتيجة، التي تشتمل على الحدين غير المشتركين بين المقدمتين. قد يرد الحد المشترك في المقدمتين بوصفه موضوعا في واحدة ومحمولا في الأخرى (يسمى «الشكل الأول»)، وقد يرد محمولا في الاثنين («الشكل الثاني»)، أو موضوعا في الاثنين («الشكل الثالث»). ترتيب المقدمات والنتيجة المعطى يسمى «ضرب».

في الفترة الوسيطة، تم تشكيل أسماء للضروب السليمة التي فحصت في *Prior Analysis* تذكر بها. اعتبر ضربا الشكل الأول السليمان تامين لا يحتاجان للمزيد من التسويغ: *باربارا (التي تتكون فحسب من كليات مثبتة) و*كيلارنت (التي تتكون من كلية سالبة وكلية موجبة، وتخلص إلى نتيجة كلية سالب). لتسويغ سائر الضروب، استخدم أرسطو ثلاث تقنيات: الرد، حيث يغير الضرب المعطى عبر تغييره إلى باربارا وكيلارنت، ؛ برهان الخلف؛ واكثيسس (*ekthesis*) الذي يقوم على تغيير متغير واحد. إنه يصف الضروب بشكل منظومي عبر استخدام المتغيرات بدلا من الحدود. لرفض أي استدلال مقترح عادة ما يطرح قائمة من الحدود التي تنتج حين يستعاض بها بوصفها قيما لمتغيرات ـ الحدود، مقدمات صادقة ونتيجة باطلة.

يمكن أيضا أن يعزى الفضل إلى أرسطو بخصوص مبادئ ما بعد منطقية متعددة، أوضحها قانون *عدم التناقض، ومبدأ *الوسط المرفوع، وقانون *التكافؤ. هذه مبادئ مهمة في نقاش أرسطو *لمنطق المقاميات والمنطق الزمني. يشير أرسطو إلى مبادئ بعينها في المنطق القضوي وإلى استدلال يشتمل على قضايا فرضية. أيضا، استحدث نظريتين في المنطق غير الصوري: أساليب واستراتيجيات لتشكيل البراهين (في *topics*) ونظرية في الأغاليط (في .(*De sophistichis*أما تلميذاه ايوديموس وثيوفراستوس، فقد قاما بتعديل منطقه بعدة طرق.

الابتكار المهم التالي في المنطق إنما ينسب إلى المدرسة الرواقية ـ الميغارية. لقد طور أعضاؤها تصورا بديلا للقياس، وخلال قيامهم بذلك، قاموا بالتفصيل في منطق *قضوي تام يكمل منطق الحدود الأرسطي. ثمة أجزاء موثقة لمناظرات حول *شروط ـ صدق روابط قضوية متنوعة، تشتمل على تصورات *الاستلزام

المادي، *الاستلزام المحكم، وبعض المسائل المترتبة عليها. فضلا عن ذلك، فحص الرواقيون والميغاريون مختلف *التناقضات المنطقية، من بينها *مفارقة الكاذب. الشخصية القيادية في هذه المدرسة هو كريسيبوس، صاحب أكثر من 100 عمل في المنطق.

في الفترات اللاحقة، حدثت تطورات قليلة في المنطق، خلافا لإعداد عدة مئات الكتب، التلخيصات، والشروح، تتخذ عادة صياغات بسيطة وتجميعية. من بين أكثر المؤلفين تأثيرا نذكر شيشرون، فرفريوس، وبيوثيوس في الإمبراطورية الرومانية المتأخرة؛ فيلوبونوس البيزنطي المدرسي؛ والفارابي، ابن سينا، وابن رشد في العالم العربي.

عالم المنطق الأساسي التالي الذي عرفناه مبدعا من الطراز الأول: بيتر أبيلارد، الذي عمل في بداية القرن الثاني عشر. لقد ألف رسالة في المنطق، *Dialectica*، وكتب عددا كبيرا من الشروح. ثمة نقاش للتحويل، التقابل، الكم، النوع، المنطق الزمني، ورد مقام de *dicto* إلى *de re*، ومسائل كثيرة أخرى. أيضا طرح صياغات واضحة لكثير من المبادئ الدلالية، اشتملت على تلازم تارسكي في نظرية الصدق، الذي رفضه. لعل أهم ما قام به هو توضيح صياغة زوجين من معايير التعلق للتاليات المنطقية (منطق التعلق). أفضى إخفاق معاييره إلى قيام المناطقة برفض استلزام التعلق والتصديق على الاستلزام المادي.

استثارت تعاليم أبيلارد والإشكاليات التي طرحها، فضلا عن ترجمات أخرى، مناطقة آخرين، فشرعوا في فهم تفاصيل نصوص أرسطو. تعينت النتيجة، التي آتت أكلها في منتصف القرن الثالث عشر، في الطور الأول لنظرية *الفرضية، ، وهي مذهب يفصّل في ما تشير إليه الحدود في مختلف السياقات القضوية. لقد تم الاحتفاظ بتطويراتها في كتيبات بيتر سبين، لابرت اكسيير، وليام شروود. نظرية *الإلزامات، فضلا عن المنطق غير الصوري، استحدثت آنذاك أيضا، كما تم البحث في مواضيع أخرى، مثل العلاقة بين الزمن والمقامية، عرفية السيمانتكس، ونظرية *الصدق.

يمثل القرن الرابع عشر أوج النظرية المنطقية الوسيطة، التي تشتمل على أعمال إبداعية مكثفة. طورت نظرية الفرضية على يد مناطقة من قبيل وليام أوكام، جين بيوريدان، جريجوري ريميني، وآلبرت ساكسوني. قام بيوريدان أيضا بالتفصيل في نظرية تامة في المترتبات، وهي هجين بين الاستلزامات وقواعد الاستدلال، كما قام وفق مبادئ دلالية صريحة، ببحث مفصّل ومكثف في علم القياس، وطرح إثباتات تماما. لكنه لم يكن استثناء. لقد استحدثت ثلاثة أجناس أدبية جديدة: رسائل في السنكاتيجوريميتا (الأدوات المنطقية)، رامت تقنين سلوكها والاستدلالات التي تجوزها؛ رسائل في الجمل، تسمى «سفسطائيات»، تربك أو تتحدى افتراضات مرجعية معطاة بخصوص المنطق واللغة؛ ورسائل في المسائل غير القابلة للحل، مثل مفارقة الكاذب.

الطاقة الخلاقة التي سيرت الأبحاث المنطقية في القرن الرابع عشر لم تكن مدعومة. ما أن انتصف القرن الخامس عشر حتى وجدنا أنه لم يكد ينجز شيئا. كانت هناك فحسب المئات من الكتيبات والأدلة الممعنة في التبسيط الخاصة بالمنطق. ما نتج عن هذه الأعمال أضحى يستخدم في الجامعات، في حين نسيت إبداعات مناطقة العصر الوسيط العظيمة. ربما يكون أفضل تلك الأعمال كتاب انتوين آرنولد وبيير نيكول، *Port Royal*، الذي نشر عام 1662. حين يشير الكتاب إلى «المنطق التقليدي»، فإنهم عادة ما يعنون هذا الموروث المتفسخ من الكتب التدريسية (*المنطق التقليدي).

منذ بداية العصر الحديث، أصبحت معظم إسهامات المنطق تنجز على أيدي الرياضيين. لقد بحث لبينتز في تطوير لغة كلية تحدد بدقة رياضية. يتوجب أن يطابق سينتاكس المفردات الهيأة الرياضية للكينونات المصممة. لقد كان الهدف في الواقع هو رد التأمل العملي والفلسفي إلى الحساب. رغم أنه لم ينفذ من هذا المشروع الضخم إلا القليل، ولم يؤثر كثيرا تأثيرا مباشرا، فإن خصائصه العامة تبشر بكثير من الأعمال اللاحقة في المنطق الرياضي.

في بداية القرن التاسع عشر، طور بولزانو عددا من المفاهيم المركزية في المنطق. بعضها، مثل التحليلية والنتيجة المنطقية، اعتبرت منسبة إلى مجموعة من مفاهيم «المتغير». مثال ذلك، القضية س مترتبة للمجموعة م من القضايا نسبة إلى المجموعة ج من الأشياء المتغيرة، إذا كانت كل استعاضة موحدة مناسبة عن عناصر ج التي تجعل كل أجزاء س صادقة سوف تجعل س صادقة أيضا. قد تكون هذه أول محاولة لتحديد المترتبات بطريقة غير مقامية، وهي بداية موروث طويل استهدف تحديد المفاهيم المنطقية بطريقة دلالية، باستخدام التمييز بين المفردات المنطقية وغير المنطقية.

قرب نهاية القرن التاسع عشر، يمكن تمييز ثلاثة

مواريث متداخلة في تطور المنطق. يرجع الأول إلى بول، وهو يشمل، فضلا عن آخرين، بيرس، جيفونز، شوردر، وفن. ركزت «المدرسة الجبرية» على العلاقة بين تواترات في الاستدلال السليم وفي عمليات من قبيل الجمع والضرب. من ضمن الأهداف الرئيسة تطوير حساب مشترك بين استدلالات مختلف المجالات، مثل القضايا، الفئات، والاحتمالات. الموجّه هنا هو الجبر المجرد. يبدأ المرء بنسق أو أكثر من العمليات المتعلقة ويفصّل في بنية مجردة مشتركة. بعد ذلك تصاغ مبادئ يحققها كل نسق. النسق الذي طوره بول يشبه كثيرا ما يعرف الآن بالجبر البولوني. قام أعضاء آخرون في المدرسة بتطوير *مكممات أولية اعتبرت أحيانا أوصالا وأفصالا موسعة، حتى بشكل لامتناه.

تعينت غاية الموروث الثاني، «المدرسة المنطقانية»، في تقنين المنطق التحتي لمجمل الخطاب العقلاني العلمي في نسق مفرد. عندها، المنطق ليس نتيجة تجريدات من استدلال في فروع معرفية وسياقات مفردة، بل معني بالجوانب الأكثر عمومية في الخطاب الواقعي الدقيق، جوانب مستقلة عن المواضيع المعنية.

أنصار تلك المدرسة المبرزون هم رسل، وربما فتجنشتين المبكر، وأعظم المناطقة منذ أرسطو، جوتلوب فريجه. في كتابه) *Begriffsschrift*ترجم باسم *from Frege to Godel*، تحرير فان هجينورت)، طور فريجه لغة صورية خصبة غاية في الإحكام المنطقي. رغم الترميز ثنائي الأبعاد، تسهل ملاحظة أنه منطق معاصر ذا *رتبة ـ أولى. تفهم المكممات كما تفهم في كتب المنطق المعاصر التدريسية، لا بوصفها أوصالا وأفصالا موسعة. خلافا للجبريين، لم يخترع فريجه مجالات متعددة للخطاب، يمكن لكل منها أن توظف تأويلا للغة. عوضا عن ذلك، يغطي كل متغير (ذا رتبة أولى) كل الأشياء مهما كانت. فضلا عن ذلك، بكلمات معاصرة، لا تحتاز أنساق المنطقانيين على مفردات غير منطقية.

وظف فريجه ببراعة رؤاه المنطقية حين طور برامجه الفلسفية المتعلقة بالرياضيات واللغة. لقدر رأى أن علم الحساب والتحليل جزآن من المنطق (*المنطقانية؛ *الرياضيات، تاريخ فلسفة)، وقطع أشواطا طويلة في تشكيل نظرية العدد ضمن نسق *Begriffsschrift.* لتفسير الاستقراء الرياضي، الغلق الأدنى، قام بتطوير *علاقة النسب واستغلالها، بطريقة منطقية صرفة.

لسوء الحظ، اتضح أن النسق الذي طوره نهاية المطاف ليس متسقا. إنه يستلزم وجود مفهوم لا يسري إلا على جميع الماصدقات التي لا تشتمل على أنفسها. عن هذا ، نتج تناقض عرف باسم *مفارقة رسل.

ثمة استجابة أساسية تعينت في العمل متعدد المجلدات *Pricipia Mathematica* الذي أعده رسل ووايتهد، والذي حاول استعادة البرنامج المنطقاني عبر تطوير نظرية مفصّلة في *الأنماط. (منطق الرتب ـ الأعلى). تم تنكب المتناقضات عبر فرض مبدأ *«الحلقة المفرغة» الذي يقر أنه لا يجوز تعريف أي شيء بالإشارة إلى كل يشتمل على الشيء المراد تعريفه. رغم تعقيدات ذلك العمل، فقد حظي بتأثير واسع في المناطقة والفلاسفة. طرح رامزي صياغة أنيقة من النظرية، سميت بنظرية الأنماط البسيطة. تخترق نظرية رامزي مبدأ الحلقة المفرغة، لكنها تظل تتنكب المفارقة الصورية.

يرجع الموروث الثالث إلى عهد أقليدس على أقل تقدير، وهو يضم في هذا العصر ديديكند، بيانو، هلبرت، باسخ، فبلن، هنتنجتون، هايتنج، وزرميلو. غاية هذه «المدرسة الرياضية» هي أكسمة فروع بعينها من الرياضيات، مثل الهندسة، وعلم الحساب، التحليل ونظرية الفئات. هكذا طرح زرميلو مثلا أكسمة لنظرية الفئات عام 1908، معتمدا على رؤى كانتور وآخرين. النظرية التي تعرف الآن باسم نظرية فئات زرميلو ـ فرانكل نتاج تعديلات وتوضيحات قام بها سكولم، فرانكيل، فون نيومان، وآخرون.

خلافا لإقليدس، اعتبر بعض أعضاء المدرسة الرياضية أنه من المهم تضمين صياغة صريحة لقواعد الاستدلال ـ المنطق ـ في التطوير الأكسوماتي. في بعض الحالات، كما في حالة هلبرت وأتباعه، كان هذا جزءا من جدول أعمال فلسفي صوراني، يسمى أحيانا ببرنامج هلبرت (*الصورانية). طرح آخرون، مثل هيتنج، صياغات مؤكسمة لمنطق *الحدسية والرياضيات الحدسية، وذلك لتوكيد وتوضيح اختلاف برامجهم التعديلية (انظر بروير).

ثمة تنويعة من المحور الرياضي تطورت في بولندا على يد لوكاشيفتز وآخرين. لقد أصبح المنطق نفسه فرع الرياضة الذي يتوجب إدراجه ضمن ميثودولجيا مؤكسمة. هكذا تم تصميم وتحليل أنساق المنطق القضوي، منطق المقاميات، المنطق الزمني، الجبر البوليني، و*علم الأجزاء.

حدث تطور حاسم حين تركز الانتباه على اللغات والأكسمات نفسها بوصفها مواضيع للدراسة الرياضية

المباشرة. بالركون إلى ابتكار الهندسة اللاإقليدية، اعتبر رياضيو هذه المدرسة تأويلات بديلة للغاتهم، وشرعوا في الوقت نفسه في اعتبار مسائل ما وراء لغوية حول أنساقهم، اشتملت على قضايا *الاستقلالية، *الاتساق، *المطلقية، و*التمام. طور كل من أعضاء المدرسة البولندية ومنفذو برنامج هلبرت برنامجا مكثفا لمثل هذا البحث «الرياضي». (*اللغة الماورائية؛ *المنطق الماورائي). في النهاية، تم التمييز بحذر بين مفاهيم تتعلق بالسنتاكس والإثبات، مثل الاتساق والقابلية للاشتقاق، عن نظائرها الدلالية، أو النظرية ـ النموذجية، مثل الاستيفائية والمترتبة المنطقية.

يعد هذا المنظور الرياضي غريبا عن المدرسة المنطقانية. عند انصاره، اللغات المهمة تم تأويلها بشكل تام أصلا، وهي ليست مقتصرة على أي موضوع بعينه. ولأن اللغات عامة على نحو تام، ليس ثمة منظور مهم «خارج» النسق يتوجب أن تُدرَس منه. لقد سمي توجه أنصار المنطقانية «المنطق بوصفه لغة»، في حين سمي توجه الرياضيين والجبريين «المنطق بوصفه حسابا». رغم وجود إشكاليات تتعلق بالاتصال، حدث تأثر مهمن بين المدرستين.

في عام 1915، قام لوينهايم بوصف دقيق لما سوف يعتبر لاحقا جزء الرتبة الأولى من النسق المنطقي، كما بين أنه إذا استوفيت صياغة رتبة أولى بأية طريقة، أمكن استيفاؤها في مجال قابل للعدّ (أو متناه). لقد كان منتميا بقوة للمدرسة الجبرية، مستخدما أساليب طورت في تلك المدرسة. أما سكولم فقد عمم تلك النتيجة بطرق متعددة، وطرح إثباتات أكثر ترشيدا لها. تعرف النتائج باسم مبرهنات لوينهايم ـ سكولم (*مفتارقة سكولم).

تتوجت الأعمال المكثفة في الإشكاليات الرياضية في إنجازات جودل، وهو عالم منطقي من طراز أرسطو وفريجه. في أطروحته لدرجة الدكتوراه عام 1929 أثبت أن جملة الرتبة الأولى تكون قابلة للاشتقاق إذا وفقط إذا كانت صادقة منطقيا بمعنى أنها مستوفاة من قبل كل التأويلات. يعرف هذا بمبرهنة جودل في التمام. في العام التالي، أثبت أنه نسبة إلى الأكسمات السائدة ذات الصيغة الحسابية الخصبة إلى حد كاف، ثمة جملة لا تقبل الإثبات ولا تقبل الدحض. تسمى هذه مبرهنة جودل في اللاتمام، أو *مبرهنة جودل.

لقد بدا أن أساليب مبرهنة جودل عامة تقبل التطبيق على أكسمة معقولة تشتمل على حد كاف من الحساب. ولكن متى تكون الأكسمة «معقولة»؟ بدهيا، يتوجب على الأكسمة أن تكون فعالة: يتوجب أن توجد خوارزمية تحدد ما إذا كانت السلسلة المعطاة صيغة، مبدأ، الخ. ولكن ما «الخوارزمية»؟ لقد شكلت مثل هذا الأسئلة جزءا مما دفع المناطقة للاهتمام بمفاهيم القابلية للحساب والفعالية في منتصف الثلاثينيات. طرحت عدة تعاريف للقابلية للحساب، طورت بطريقة مستقلة بدرجة أو أخرى، على يد مناطقة مثل جودل (الارتدادية)، بوست، تشرش (قابلية لامدا للتعريف)، كلين، تورنج (*آلة تورنج)، وماركوف (خوارزمية ماركوف). كانت الكثير من تلك التعاريف نتاجات ثانوية لأبحاث أخرى في المنطق الرياضي. اتضح أيضا أن كل التعاريف متمادة، ما يشير إلى أنه تم تحديد فئة مهمة. الآن ثمة شبه إجماع على أن الدالة الحسابية تكون قابلة للحساب إذا وفقط إذا كانت ارتدادية، قابلة للحساب وفق آلة تيورنج، الخ. يعرف هذا بمبدأ *تشرش.

في وقت لاحق من ذلك العقد، طور جودل مفهوم التكوينية في نظرية الفئات، بوصفها جزءا من إثباته أن مبدأ *التخير وفرض *متصلة كانتور يتساقان مع نظرية الفئات التي قال بها زرميلو وفرانكل (التي صيغت دون مبدأ التخير). في عام 1963 أثبت بول كوهن أن هذه الإقرارات مستقلة عن نظرية الفئات التي قال بها زرميلو وفرانكل، وطرح أسلوبا قويا عرف باسم أسلوب الإكراه. (*الاستقلالية). كان هناك (ويظل هناك) بحث تحمس للقيام به بعض منظري الفئات، المناطقة، والفلاسفة، منهم جودل نفسه، فيما إذا كانت إقرارات من قبيل فرض المتصلة تحدد قيم الصدق. (*إشكالية المتصلة؛ *الرياضيات، إشكاليات فلسفة.)

كان آلفرد تارسكي، وهو تلميذ للوكاشيفتز، من أكثر مناطقة الفترة، وكل فترة، إبداعا وإنتاجا. لقد انتشر تأثيره في نطاق واسع من المدارس والمواقع الفلسفية والرياضية. عند الفلاسفة، اشتهر بتعريفه *للصدق والمترتبة المنطقية، التي طرحت مفهوم *الاستيفاء الخصب دلاليا. غير أن هذا مجرد جزء صغير من أعماله، التي أنارت نهج الأنساق الاستنباطية، ومفاهيم مراكزية من قبيل التمام، التحديدية، الاتساق، الاستيفائية، والقابلية للتعريف. إن نتائجه تشكل أساس عدة برامج بحثية مستمرة.

كان لآلنزو تشرش تأثير حاسم على المنطق الرياضي والفلسفي. لقد طور صحبة تلاميذه، من أمثال كلين وهنكن، مجالات واسعة في ذينك النوعين من المنطق، اشتملت على التمام، القابلية للتعريف، وعدد من المحاور الفريجية، مثل منطق الرتبة الثانية والمعنى

والإشارة. تقر مبرهنته أن مجموع حقائق منطق الرتبة الأولى ليست ارتدادية. تستلزم هذه المبرهنة، صحبة مبدئه، أنه ليست هناك خورازمية لتحديد ما إذا كانت أية صياغة تنتمي إلى الرتبة الأولى حقيقة منطقية. تشرش هو مؤسس جمعية المنطق الرمزي وهو المحرر المرشد لـ *Journal of Symbolic Logic* لفترة طويلة، منذ تأسيسها عام 1936. يشتمل المجلدان الأول والثالث على بيبلوجرافيا مفصلة للأعمال المنطقية منذ العصور القديمة.

يشكل التطور الذي حدث في المنطق خلال العشريات الأولى من هذا القرن الوقائع الأكثر لفتا للنظر في التاريخ الفكري، حيث عني العديد من العقول البارعة بمفاهيم تقوم بينها علاقات آصرة.

أصبح المنطق الرياضي أداة مركزية في الفلسفة التحليلية المعاصرة، حيث شكل قوام أعمال شخصيات مبرزة من قبيل كواين، كربكي، ديفدسون، ودمت. منذ الخمسينيات تقريبا أجريت درسات مكثفة معنية بمواضيع خاصة تعد مهمة نسبة إلى الفلاسفة المعاصرين، مثل منطق المقاميات، المنطق الزمني، *المنطق متعدد القيم (المستخدم في دراسة *الغموض)، *المنطق الأخلاقي، منطق التعلق، والمنطق غير القياسي. يظل هذا المجال مصدر اهتمام رياضيين وفلاسفة موهوبين، وليس ثمة ما يشي بوضع حد له.

ب.ك.

س.س.

I.M. Bochenski, *A History of Formal Logic*, tr. and ed. Ivo Thomas (New York, 1956).

Alonzo Church, *Introduction to Mathematical Logic* (Princeton, NJ, 1956).

Martin Davis (ed.), *The Undecidable* (New York, 1965).

Jean van Heijenoort (ed.), *From Frege to Godel* (Cambridge, Mass., 1967).

William Kneal and Martha Kneal, *The Development of Logic* (Oxford, 1962).

Alfred Tarski, *Logic, Semantics and Mathematics*, 2nd edn. tr. J.H. Woodger, ed. John Corcoran (Indianapolis, 1983).

* **المنطق الحديث.** المنطق، أكان حديثا أم قديما، معني بالاستدلال والقواعد التي تحكمه. منذ منتصف القرن التاسع عشر (لنقل منذ عام 1847، الذي صدر فيه كتاب بول (*The Mathematical Analysis of Logic*)، بدأ المنطق يتطور بوصفه نسقا رياضيا محكما. تسارع معدل تطوره بسبب جدل أثير حول أسس الرياضيات. تستخدم الاكتشافات الناتجة الآن بشكل مستمر من قبل الرياضيين، الفلاسفة، علماء اللغة، وعلماء الحاسوب، المهندسين الكهربائيين، وبشكل أقل من قبل آخرين (مثال مؤلفي الموسيقا، وعلماء النفس). شكلت *مبرهنة جودل أوج النجاح ليس فقط نسبة إلى المنطق بل أيضا نسبة إلى ثقافة القرن العشرين. أثبت برهان جودل أن ثمة حدودا مطلقة لما يمكن إنجازه بالاستدلال ضمن أي نسق صوري؛ لكنه أثبت أيضا إلى أي درجة يمكن أن تكون قوة الحساب الميكانيكي، ولذا فإنه أفضى مباشرة إلى اختراع الحواسيب الرقمية.

كثير من البراهين تكون سليمة بسبب صورتها: كل برهان آخر يتخذ الصورة نفسها سوف يكون سليما أيضا. مثال ذلك:

عملات الخمسين بنسا عبارة عن عملات كبيرة ذات سبعة جوانب.

لا تستقبل هذه الآلة العملات الكبيرة .

لذا، لن تستقبل هذه الآلة عملات الخمسين بنسا.

الأوك طائر قصير العنق.

ما رآه سمث لم يكن طارا قصير العنق.

لذا، ما رآه سمث لم يكن أوكا.

يمكن إعادة صياغة هذين البرهانين وفق الصورة التالية:

(1) كل س يشكل حالة من حالات ص وحالة من حالات ع.

لا ص يشكل حالة من حالات و.

لذا، لا س يشكل حالة من حالات و.

(بالنسبة للبرهان الأول، س = عملة من فئة الخمسين بنسا، ص= عملة كبيرة، ع= قطعة ذات سبعة جوانب، و= شيء تستقبله الآلة.) إن هذه الصورة (1) مخطط برهاني؛ فهي تشتمل على حروف تخطيطية، وهي تصبح برهانا حين نقوم بترجمة الحروف إلى عبارات. فضلا عن ذلك، يعد كل برهان نحصل عليه من هذا المخطط سليما: النتيجة (التي يأتي ذكرها بعد كلمة «لذا») مستلزمة من قبل المقدمات (الجمل التي تسبق تلك الكلمة). لذا فإننا نسمي (1) مخطط برهاني سليم.

وعلى نحو مماثل، تصدق بعض الإقرارات بفضل صورتها فحسب، وتعد من ثم سلمية منطقيا. نستطيع كتابة مخطط إقرار لتبيان الصورة، مثل:

إذا س و ص، ف س.

يتوجب هنا ترجمة الحروف التخطيطية س وص إلى جمل؛ ولكن بصرف النظر عن الجمل التي نستخدمها، يتوجب أن تكون الجملة الناتجة صادقة.

مثل هذا المخطط يعد سليما منطقيا؛ نستطيع اعتباره برهان سليما لا مقدمات له.

ولكن، ما الذي يعنيه الحكم بأن برهانا بعينه، معبرا عنه بالإنجليزية، يحتاز على مخطط برهاني بوصفه صورة له؟ لسوء الحظ، ليست ثمة إجابة دقيقة عن هذا السؤال. كما رأينا في المثالين السابقين، يمكن إعادة ترتيب أو صياغة ألفاظ البرهان لتبيان صورته. يمكن أيضا أن نستعيض عن الألفاظ بمرادفاتها؛ لا يصبح البرهان غير سليم لأنه يقول «فونوغراف» في موضع ما، و«حاكي» في آخر. في المائة عام الفائتة أو يزيد، اعتاد المناطقة على تقسيم المنطق إلى جزء دقيق يتعامل مع مخططات برهانيه معرّفة بدقة، وجزء أكثر مرونة يتعامل مع ترجمة براهين إلى *صورتها المنطقية.

أثر الجزء الأخير كثيرا في الفلسفة. يقر أحد المذاهب - يمكن تسميته مذهب الصورة المنطقية - أن لكل قضية أو جملة صورة منطقية، وأن صور البرهان المنطقية تتكون من الصور المنطقية الخاصة بالجمل الواردة فيه. في بداية القرن، طرح رسل وفتجنشتين هذا المذهب بطريقة أفضت إلى برنامج *الفلسفة التحليلية: حيث اعتبر تحليل القضية كشفا عن صورتها المنطقية. في الآونة الأخيرة جادل تشومسكي أن لكل جملة من جمل اللغة الطبيعية بنية يمكن تحليلها على عدة مستويات، سمي أحدها مستوى LF اختصارا لعبارة *logical form*) الصورة المنطقية). هذا تقريبا هو المستوى الذي يحمل المعنى. غير أن تبرير تشومسكي لهذا التحليل اللغوي لا يتعلق إطلاقا بصور البراهين السليمة، رغم أن تحليله يستخدم أدوات استمدها من المنطق، مثل المكممات والمتغيرات. بمقدور المرء أن يأمل الحصول على نظرية لغوية تهب كل جملة في أية لغة طبيعية صورة منطقية تفسر معناها وتستوفي شروط مذهب الصورة المنطقية؛ لقد طرح مناطقة من قبيل مونتيج وتلميذه كامب اقتراحات مهمة في هذا الخصوص، بيد أن تحقيق ذلك الأمل يظل بعيد المنال.

دعونا نرجع إلى الجزء الأكثر دقة من المنطق. تبين الخبرة أننا نصادف عادة في المخططات البرهانية السليمة ألفاظا من قبيل «و» و«أو» و«إذا»؛ أيضا، يمكن إعادة صياغة الجمل بحيث تقوم تلك الألفاظ بالربط بين الجمل، عوضا عن الربط بين ألفاظ مفردة. مثال ذلك، يمكن إعادة صياغة الجملة:

عملات الخمسين بنسا عبارة عن عملات كبيرة ذات سبع جوانب.

بحيث تصبح:

عملات الخمسين بنسا عبارة عن عملات كبيرة و عملات الخمسين بنسا عبارة عن عملات ذات سبعة جوانب.

نستطيع طرح رموز تحل بدلا عن تلك الألفاظ، كأن نستخدم ∧ بدلا من «و» و ∨ بدلا من «أو» و ¬ بدلا من «لا يصدق القول إن..». و → بدلا من «إذا... فـ». خلافا للحروف التخطيطة، تحتاز الرموز الجديدة على معنى مثبّت يمكن ترجمته إلى الإنجليزية. إنها تعرف باسم *الثوابت المنطقية.

نحو عام 1880، اقترح فريجه وبيرس، كل على حدة، نوعا آخر من التعبير كي يستخدم في المخططات البرهانية. نكتب (∀x....x....) بحيث نعني أن «...x...» صادقة مهما كان تأويل x. يمكن قراءة التعبير ∀x على النحو التالي: «نسبة إلى كل x». مثال ذلك، يمكن أن نكتب الجملة،

عملات الخمسين بنسا عبارة عن عملات كبيرة ذات سبع جوانب باستخدام الثوابت المنطقية، على النحو التالي: ∀x (2) قطعة من فئة الخمسين بنسا x عملة كبيرة → x ذات سبع جوانب x.

تقر الجملة الأخيرة أنه مهما كان الشيء الذي نعتبره (تأويلا لـ(x))، إذا كان من فئة الخمسين سنتا، فإنه عملة كبيرة وله سبعة جوانب. الرمز x ليس حرفا تخطيطيا في (2)، لأنه لا معنى للتعبير ∀x حال إهابة x تأويلا. عوضا عن ذلك، فإنه نوع جديد من الرموز نسميها متغيرات مقيدة. للرمز ∀x توأمه، ∃x، الذي يقرأ «نسبة إلى بعض x». هذان التعبيران هما المثالان الأساسيان *للمكممات المنطقية.

تتنزل المكممات منزلة وسطى بين الثوابت المنطقية والحروف التخطيطة. إنها تشبه الثوابت المنطقية في كونها تحتاز على معنى مثبّت. بيد أن ثمة مدعاة لأن يقوم السياق بتحديد هذا المعنى، لأننا نحتاج إلى معرفة مدى تأويل المتغير المقيد المسموح به. يسمى هذا المدى بمدى المكمم. (افترض فريجه أن مدى المكمم هو فئة كل الأشياء دائما. ولكن عمليا، حين نقول «كل واحد» فإنني نعني عادة كل واحد في الحجرة، أو كل الراشدين ذوي العقول السلمية، أو أية فئة مقيدة أخرى من البشر.)

بمساعدة الرموز التي سلف وصفها، نستطيع ترجمة الجمل الإنجليزية إلى *لغة صورية. مثال ذلك، نستطيع ترجمة (2) إلى:

$\forall x\ (Ax\ \rightarrow\ (Bx \wedge Cx))$

هنا، A, B, C حروف تخطيطية، ثمة حاجة إلى

تأويلها إلى جمل تتضمن x، من قبيل x «قطعة من فئة الخمسين بنسا»؛ هذا ما تشير إليه x في ∀x. يمكن كتابة نحو هذه اللغة الصورية في صورة رياضية. باختيار فئة بعينها من الرموز وتحديد دقيق لنطاق التأويلات المسموح به نسبة إلى الحروف التخطيطية والمكممات، نقوم بتفريد لغة صورية دقيقة، ونستطيع الشروع في طرح تساؤلات رياضية عن المخططات البرهانية السليمة التي يمكن التعبير عنها في تلك اللغة.

مثال ذلك، لغة الرتبة الأولى لغة صورية مكونة من الرموز سالفة الوصف، حيث يؤول كل المكممات على اعتبار أنها تحتاز على النطاق التكميمي ذاته، لكن هذا النطاق يمكن أن يكون أية فئة خالية. منطق الرتبة الأولى منطق مؤسس على مخططات برهانية كتبت بتلك اللغة.

ما الخط الفاصل بين المخططات البرهانية السليمة وغير السليمة؟ ثمة مقاربتان لهذا السؤال. وفق المقاربة الأولى، التي يمكن أن نسميها المقاربة السنتاكتية أو المؤسسة على القواعد، نفترض أننا نستطيع أن نحدد بطريقة بدهية ما إذا كان البرهان البسيط المعنى سليما، بمجرد النظر إليه؛ نعتبر البرهان المركب سليما إذا كان بالإمكان تجزئته إلى خطوات بسيطة يتأتى لنا أن نعرف مباشرة ما إذا كانت سلمية. عادة ما تتطلب هذه المقاربة كتابة مخططات برهانية سليمة بسيطة وبعض القواعد للربط بينها. الناتج عبارة عن *حساب منطقي، أي أداة رياضية لإنتاج مخططات برهانية سليمة. سلسلة الرموز التي تكتب خلال إنتاج المخطط البرهاني عبر القواعد يسمى إثبات صوري للمخطط.

ما أن نحصل على حساب منطقي فعال، حتى يقترح الرياضي سبلا لإصلاحه لجعله أسهل على التعليم والفهم نسبة لطلاب الجامعة، أو أسرع على الإجراء نسبة إلى الحاسوب. ثمة تنويعات متكثرة العدد من الحسابات المنطقية الخاصة بمنطق الرتبة الأولى، تفضي جميعها إلى الفئة نفسها من المخططات البرهانية السليمة. من الأمثلة الشهيرة نذكر حساب *الاستنباط الطبيعي (جنتزن، 1934)، الذي يقوم بتجزئة البراهين المركبة إلى أجزاء «طبيعية» بدهية، وحساب جداول أو أشجار الصدق (بث، 1955)، وهو سهل جدا على التعلم ويمكن اعتباره بحثا منظوميا عن الأمثلة المخالفة (انظر الفقرة الموالية).

ثمة مقاربة أخرى لتعريف السلامة، المقاربة الدلالية. هنا نعتبر المخطط البرهاني سليما إذا كان كل تأويل يجعل المقدمات صادقة يجعل النتيجة صادقة أيضا. بكلمات مختلفة بعض الشيء، المثال المخالف للمخطط البرهاني تأويل يجعل المقدمات صادقة والنتيجة باطلة؛ التعريف الدلالي إنما يقر أن المخطط البرهاني سليم إذا وفقط إذا لم يكن له أي مثال مخالف.

يبدو هذا للولهة الأولى تعريفا مفارقيا؛ إنه يجعل المخطط البرهاني المنافي للعقل إلى حد كبير مخططا سليما لأن نتيجته صادقة بصرف النظر عما نضعه عوضا عن س:

لون الإمبراطور كاليجولا المفضل هو س.

لذا، اومسك اليوم مدينة في سيبيريا يبلغ عدد سكانها أكثر من مليون نسمة وهي مدينة صناعة بترولية كبيرة، وس=س.

على ذلك، نستطيع أن نجادل بأن المقاربة الدلالية تنجح حال عدم تضمن منطقنا أية ألفاظ (مثل «أومسك»، أو «اليوم») ترتبط بجوانب محددة من العالم. هذه رؤية غير ملائمة، لأن مفهوم الجوانب المحددة من العالم ليست دقيقا. هل يتوجب أن يشتمل على قوانين الكون الفيزيقية، أو خصائص الفئات الرياضية؟ يتعين علينا أن نجيب عن مثل هذه الأسئلة لوضع الخط الفصل بين الضرورة المنطقية وسائر أنواع الضرورة (الفيزيقية أو الرياضية)، وقد يثار دوما جدل فلسفي حول أفضل سبل القيام بذلك.

لحسن الحظ أن هذه الصعوبة لا تواجه منطق الرتبة الأولى. نستطيع أن نثبت أن كل مخطط برهاني ذا رتبة أولى مبرر من قبل أي حساب منطقي قياسي سليم بالمعنى الدلالي. هذه مبرهنة رياضية، مبرهنة الإحكام نسبة إلى منطق الرتبة الأولى. وبالعكس، إذا عجزت الحسابات المنطقية عن إثبات سلامة مخطط برهاني، نستطيع إثبات أن ثمة تأويلا للمخطط يجعل مقدماته صادقة ونتيجته باطلة. مرة أخرى، هذه مبرهنة رياضية، *مبرهنة التمام نسبة إلى منطق الرتبة الأولى (جودل، 1930؛ وهي تختلف تماما عن مبرهنة التمام التي نشرها عام 1931). تبرر مبرهنة التمام المقاربة المؤسسة على القواعد قدر ما تبرر المقاربة الدلالية؛ وذلك على النحو التالي. الخطر الأساسي الذي يتهدد المقاربة المؤسسة على القواعد هو أننا قد نغفل بعض القواعد الضرورية. تضمن مبرهنة التمام أن أي مخطط غير مبرر من قبل الحساب المنطقي سوف يكون له مثل مخالف، ومن ثم لن يكون سليما. وبالعكس، الخطر الأساسي الذي يتهدد المقاربة الدلالية أنها قد تجعل بعض المخططات البرهانية سليمة لأسباب ليست مشروعة، كما في مثال أومسك السابق. تبين مبرهنة التمام أنه إذا لم يكن

للبرهان مثل مخالف، فإنه مبرر من قبل الحساب المنطقي. على هذا النحو تكون مخططات الرتبة الأولى البرهانية مؤمّنة من جانبيها، بحيث نكون واثقين جدا من أننا وضعنا الحد الفاصل في موضعه الصحيح.

وضع أنواع أخرى من المنطق أقل وضوحا. مثال ذلك، في المنطق الأحادي ذي الرتبة الثانية لدينا بعض المكممات يشترط أن يكون نطاق تكميمها عائلة من الفئات الجزئية لفئة بعينها. بسبب هذا القيد، يمكن التعبير عن بعض حقائق نظرية الفئات بوصفها مخططات سليمة في هذا المنطق، ومن ضمن المترتبات أن هذا المنطق لا يقبل مبرهنة التمام. في الأنساق المنطقية الزمنية ثمة ثوابت منطقية من قبيل «إلى أن» أو « سوف يصدق في زمن ما أن..». ؛ لتعريف السلامة في هذه الأنساق، نحتاج إلى تحديد الافتراضات المرجعية التي نستطيع إقرارها بخصوص الزمن، مثال ما إذا كان متصلا أو منفصلا. نسبة إلى هذه الأنساق وإلى أنساق أخرى، عادة ما يقوم مناطقة اليوم بطرح تعرف رياضي دقيق للتأويلات المجازة، ثم يستخدمون التعريف الدلالي للسلامة. الناتج مفهوم دقيق، حتى إن لم يرض الناس باعتباره سلامة منطقية.

هذا مقام يلائم ذكر خلط في أدبيات علم النفس المعاصر. يستفسر السؤال المطروح عن كيفية قيام البشر بالتفكير الاستدلالي المنطقي. غالبا ما يقال إن ثمة إجابتين ممكنتين: (1) عبر قواعد كما في الحساب المنطقي، أو (2) عبر نماذج (التي هي تأويلات تبقي فحسب على الأساسيات المتعلقة) كما في المقاربة الدلالية. ليس ثمة تمييز بين الطريقة المؤسسة على قواعد والطريقة الدلالية في التفكير الاستدلالي. إنهما شرحان مختلفان لما نقوم بإنجازه حين نقوم بالإثبات: وفق الرؤية المؤسسة على قواعد، نقوم بتتبع القواعد بطريقة صحيحة، في حين تقر الرؤية الدلالية أننا نقوم باستبعاد الأمثلة المخالفة.

هل نستطيع أن نقيس بطريقة رياضية ما إذا كان البرهان التخطيطي المعطى سليما منطقيا، وإذا كان ذلك كذلك، فكيف؟ نسبة إلى منطق الرتبة الأولى، نصف الإجابة الأول مثبتة. نستطيع استخدام أي حساب منطقي قياسي في وضع قائمة بطريقة آلية لكل المخططات البرهانية السليمة الممكنة؛ بحيث إذا كان المخطط البرهاني سليما، نستطيع أن نثبت ذلك عبر انتظار ظهوره في القائمة. الراهن أن معظم الحسابات المنطقية تقوم بما هو أفضل من هذا؛ نستطيع استخدامها في اختبار المخطط بطريقة منظومية، وإذا كان سليما سوف تقول «نعم» في نهاية المطاف.

الخبر السيئ أنه ليس هناك برنامج حاسوبي ممكن يخبرنا متى يكون المخطط البرهاني ذو الرتبة الأولى غير سليم. هذا ما أثبته تشرش عام 1936، بأن تبنى مبرهنة جودل في اللاتمام. (إذا تحرينا الدقة، يتوجب أن نقول إنه احتاج أيضا لتحليل تورنج الذي طرحه في العام نفسه والخاص بما يمكن للحاسوب أن يقوم به من حيث المبدأ.) لكن هذا لا يعني وجود بعض مخططات برهانية ذات رتبة أولى تعد لامحددة، بمعنى أنه يستحيل معرفة ما إذا كانت سليمة أو غير سليمة - قد يكون هذا صحيحا، لكنه يحتاج إلى المزيد من البراهين بخصوص طبيعة الإبداع البشري. مبرهنة تشرش تعني بالفعل أنه ليس هناك اختبار آلي صرف يعطي الإجابة الصحيحة في كل الأحوال.

ثمة برهان مشابه، مؤسس بدوره على مبرهنة اللاتمام التي يقول بها جودل، تثبت أنه نسبة لكثير من الأنساق المنطقية، بما فيها المنطق الأحادي ذو الرتبة الثانية، ليس بالإمكان حتى إعداد قائمة آلية بالمخططات البرهانية السليمة. من جهة أخرى، ثمة أنساق منطقية كثيرة أقل حبا للمغامرة - مثال منطق *القياس عند أرسطو - لدينا نسبة لها إجراء قراري، بمعنى أننا نستطيع أن نختبر آليا ما إذا كان أي مخطط برهاني سليما.

السؤال الأخير هو: هل ثمة حساب منطقي بعينه يمكن استخدامه في تبرير كل الاستدلالات السليمة (في العلم أو الرياضيات مثلا؟). عند المدرسة الحدسية التي يدافع عنها بوير، تطرح الإجابة السلبية بوصفها مسألة إيمانية. من جهة أخرى، اعتقد فريجه أنه طرح حسابا منطقيا يعد ملائما لعلم الحساب على أقل تقدير؛ لكن *مفارقة رسل أثبتت أن نسق فريجه لم يكن متسقا.

في الوقت الحاضر، لم يعد هذا سؤالا ملحا. نفترض في الرياضيات الحديثة أنه يمكن ترجمة كل برهان إلى لغة ذات رتبة أولى تناسب نظرية الفئات، وأن خطوات البرهان قابلة لأن تبرر عبر حساب منطقي ذي رتبة أولى فضلا عن مبادئ *نظرية الفئات عند زرميلو - فرانكيل. لقد أصبح هذا معيارا للاستدلال الرياضي المحكم، رغم أنه لم يقم أحد بإنجاز الترجمة عمليا (سوف يكون عملا مضجرا على نحو مرعب). ثمة صيغ من هذه الترجمة تستخدم في اختبار صحة برمجيات الحاسوب، مثلا حين ترتهن حيوات البشر بها.

هناك قراءة أكثر تطرفا لذلك السؤال. في مواقف كثيرة نقوم بالاستدلال وفق سبل مغايرة لسبل الحسابات

المنطقية سالفة الذكر. مثال ذلك، حين يدفع لنا شخص ما مبلغا من المال، عادة ما نسلم أنه نقد قانوني، وليس مزورا، بحيث إنه حين نقوم بالجمع بطريقة صحيحة نستنتج أننا حصلنا على الصرف الصحيح. ليس هذا استدلالا منطقيا بالمعنى الدقيق، لأن النتيجة قد تبطل حتى حال صدق المقدمات (كما يحدث أحيانا). لكنه استدلال من نوع ما، وهو يتبع قواعد ما. عادة ما يتغاضى المناطقة عن هذا النوع من الاستدلال إلى أن يجدوا أنهم في حاجة إليه في ترشيد قواعد بيانات عقلانية. لهذا الغرض، طرح عدد من الأنساق المنطقية غير الرتيبة؛ يشير هذا الاسم إلى حقيقة أنه في هذا النوع من الاستدلال قد تتوقف النتيجة السليمة عن كونها سليمة حال إضافة مقدمة جديدة (مثال، أن ورقة خمسة الجنيهات النقدية لا تحتاز على خط معدني).

اقترحت أنساق منطقية بديلة متعددة، لكل مقصده. يحاول المنطق الخطي صورنة فكرة مفادها أن ثمة ثمنا يدفع في كل مرة تستخدم مقدمة، وربما قد لا يكون بمقدورنا استخدامها إلا مرة واحدة. المنطق الحدسي (هيتنج، 1930) مثال أقدم؛ إنه يضم مبدأ *للتحققية: لا نستطيع الزعم بأننا أثبتنا س ما لم نبين كيف ننتج مثلا لـ س. يتعين تبرير كل نسق من تلك الأنساق بذاته. لا سبب يسوغ إقرار أن قائمة الأنساق المنطقية المفيدة قد اكتملت.

و.أي.هـ.

H.D. Ebbinghaus, J. Flum, and W. Thomas, *Mathematical Logic* (New York, 1984).

D. Gabbay and F. Guenther (eds.), *Handbook of the Philosophical Logic*, iii: *Alternatives to Classical Logic* (Doorcht, 1986).

D. Hilbert and W. Ackermann, *Principles of Mathematical Logic*, tr. from the German edn. (New York, 1950).

Wilfrid Hodges, *Logic* (Harmondsworth, 1977).

Norman Macrae, *John von Neumann* (New York, 1992).

W.H. Newton-Smith, Logic: *An Introductory Course* (London, 1985).

W.V Quine, *Philosophy of Logic* (Englewood Cliffs, NJ, 1970).

Richmond H. Thomason, *Symbolic Logic: An Introductory* (New York, 1970).

*** المنطق الصوري أو الرمزي:** انظر الحديث، المنطق؛ التقليدي، المنطق؛ تاريخ المنطق؛ المنطقية، النظرية؛ الحساب؛ القضوي، الحساب؛ القضوي، المنطق؛ الجملي، الحساب؛ المحاميل، حساب؛ المقامات، منطق؛ الأخلاق، منطق؛ متعدد القيم، المنطق؛ التعلق، منطق؛ الزمني، المنطق؛ الرتبة ـ الأعلى، منطق؛ الحدسي، المنطق؛ المنطقانية؛ المنطقي، التناغم؛ ما بعد المنطق؛ المنطقية، المفارقات؛ المنطقي، الترميز؛ ملحق في الرموز المنطقية.

*** المنطق التقليدي.** اللقب الجاهز والتقريبي الذي يشير به المناطقة المتأخرون إلى المناهج والتعاليم التي هيمنت لفترة على الجامعات، والتي حل محلها في القرن العشرين المنطق «الحديث» أو «الرياضي» الذي ارتبط خصوصا بفريجه ورسل. أحيانا يسمى المنطق «الأرسطي» ـ أو «القياسي»، أو «منطق الحدود» ـ وترجع أصوله إلى أرسطو في القرن الرابع ق.م.، رغم أنه أضيف إليه الكثير في الألفي عام الوسيطة.

كان المنطق الأقدم محدودا، فيما يقال عادة، بسبب الفرض غير النقدي الذي يقر أن القضايا تتخذ صورة الموضوع ـ المحمول. غير أن هذا زعم مضلل، لأسباب ليس أقلها أن التمييز بين الموضوع والمحمول يتضارب مع النسق الصوري الذي يفترض أنه مؤسس عليه.

لا ريب أن معظم المناطقة التقليديين يقبلون أن القضايا غير المركبة تشتمل بشكل ثابت على *مواضيع ومحاميل. لعل مفاد الفكرة، في أكثر صيغها غموضا، أن القيام بحكم يفترض أصلا أن تقول شيئا ما عن شيء ما. يسهل أن ننتقل من هذا إلى التعليم الأكثر تحديدا الذي يقر أن كل قضية تتضمن عنصرين متمايزين: عنصر يسمي أو يشير إلى شيء ما («حد الموضوع»)، وعنصر («حد المحمول») يعبر عما قيل عنه. مثال ذلك، في «سقراط (يكون) أصلع»، يشير الاسم «سقراط» إلى شخص، والتعبير «أصلع» يقول شيئا عن ذلك الشخص.

بهذا المعنى، موضوع القضية ـ ما تتحدث عنه ـ ليس جزءا من القضية بل شيء يشير إليه جزء منها، ليس الاسم «سقراط» بل الشخص الذي يحمل هذا الاسم. إذا فشل بعض المناطقة التقليديين في توكيد الفرق، فإن هذا قد يعكس شكا بخصوص منزلة المحمول. الفرق بين «سقراط» وسقراط بيّن تماما؛ لكن الفرق بين «(يكون) أصلع» و(يكون) أصلع ليس بيّنا بذات القدر.

اللاتماثل جانب من فرق مهم جدا: ينتمي الموضوع والمحمول إلى مقولتين مختلفتين تماما. على افتراض أن تعبيرا من قبيل «...(يكون) أصلع» يقوم بدور محمولي، الموضوع هو أي شيء يمكن أن يقال عنه

هذا. لذا فإن حد الموضوع كلمة أو عبارة تستوفي شرطين: تشكل إجابة نحوية عن سؤال من قبيل «قلت إن شيئا (شخصا) ما(يكون) أصلع: عن أي شيء (شخص) قلت هذا؟» ويتوجب أن ينتج عبارة [عربية] سليمة حين نقوم بالاستعاضة به عن س في «س (يكون) أصلع». أسماء العلم، التعبيرات الإشارية من قبيل «معلم أفلاطون»، وتنويعة أخرى من التعبيرات، تحقق ذينك الشرطين؛ غير أنه يتضح أن التعبيرات المحمولية عاجزة عن أن تكون حدودا موضوعات، لأن «(يكون) أصلع (يكون) أصلع» لا تحتاز على أي معنى.

يدور التمييز بين الموضوع والمحمول إذن حول الفرق بين التسمية أو الإشارة إلى شيء ما وقول شيء عنه. غير أنه لا سبيل لتطبيق مثل هذا التمييز على النسق التقليدي بطريقة معقولة. يتفق جميع الأطراف على أن مذهب القياس يشكل تتويجا لذلك النسق. غير أن هذا المذهب، كما سوف نرى، إنما يتطلب، شأنه سائر أجزاء النسق، أن ما يكون محمولا في قضية يمكن أن يكون موضوعا في أخرى.

كان المنطق التقليدي في معظم أجزائه معنيا بالخصائص المنطقية في أربعة أشكال أو صور من القضايا. في أغلب الأحوال يقال إنها ما يلي:

كل س (يكون) ب.

لا س (يكون) ب.

بعض س (يكون) ب.

بعض س ليس ب.

تسمى «كل س (يكون) ب» «، «الكلية الموجبة» أو الشكل A، «لا س (يكون) ب» «الكلية السالبة» أو الشكل E، «بعض س (يكون) ب» «الجزئية الموجبة» أو الشكل I، و«بعض س ليس ب» «الجزئية السالبة» أو الشكل O. كون القضية كلية أو جزئية يسمى كمها، وكونها موجبة أو سالبة يسمى كيفها.

يكفي قليل من التأمل لتبيان أن «كل س هو ب» غير قابلة لأن تنتمي بشكل مناسب إلى القائمة نفسها التي تنتمي إليها سائر القضايا، لأن «لا يوناني (يكون) أصلع» («No *Greek is bald*») إنجليزية سلمية، في حين «كل يوناني (يكون) أصلع» («*All Greek is bald*»)مجرد هراء سليم. غير أنه يمكن معالجة هذا القصور بمجرد اعتبار «كل واحد من س (يكون) ب» الشكل الصحيح. ثمة إشكالية أكثر جدية تتعلق بالتلميحة في الترميز، وهي تلميحة يقرها صراحة كل من يستخدمها، بأن س و ب تناظران مواضيع ومحاميل. إذا كان «(يكون) أصلع» تعبير محمولي، يستبان أنه لا سبيل لأن تكون ب محمولا في «لا س هو ب»، إذ أن «لا يوناني(يكون) (يكون) أصلع» تبدو كأنها مجرد خطأ مطبعي.

يمكن إزالة التمتمة «يكون» بإحدى طريقتين. الأولى أن نتخلى عن فكرة أن المحمول هو «يكون أصلع» بأن نقر أنه مجرد «أصلع». لا ريب أن هذا هو الباعث الخفي خلف الاقتراح المبتسر الذي يقر أن القضية تشتمل على عنصر ثالث، فضلا عن الموضوع والمحمول، ألا وهو الرابط (أي «يكون»). الثانية أن نتخلى عن ممارسة كتابة «لا س يكون ب» مثلا في صالح «لا س ب».

غير أن الصعوبة لا تتلاشى هناك. لقد رأينا أن حد المحمول هو أي شيء يتخذ مكان x في تعبير من قبيل (x يكون أصلع). وفق هذا المعيار، «كل إنسان»، «لا إنسان»، و«بعض الناس» تشكل حدود محاميل مشروعة. غير أن الاستعاضة بها في الأشكال القياسية يفضي ثانية إلى تكرار يعوزه المعنى: «كل كل إنسان (يكون) أصلع»، وما في حكمها. مرة أخرى ثمة طريقتان للخلاص من هذه المشكلة: ألا نقول «كل س (يكون) ب» بل س ب هي الشكل الصحيح، أو أن نقر أن حد المحمول ليس «كل إنسان» بل مجرد «إنسان».

أفضت هذه السبل المختلفة في حل الإشكالية بترميزنا إلى مسارات مختلفة. أحدها يترك فحسب عنصرين (الموضوع والمحمول)، والآخر يتركنا بداية مع ثلاثة عناصر (الموضوع والمحمول والرابط) ثم مع أربعة عناصر (الموضوع والمحمول والرابط وعلامة الكم). كل هذه السبل المتمايزة والمتنافية في تحليل القضايا يتم على الأقل التلميح إليه في الكتب التدريسية التقليدية.

وكما رأينا منذ البداية، يثار تمييز الموضوع - المحمول في سياق قضايا مفردة من قبيل «سقراط (يكون) أصلع». في الكتب التدريسية التقليدية، تعامل العينيات بوصفها كليات، وفق حجة واهية مفادها أنه في «سقراط (يكون) أصلع» يشير الاسم «سقراط» إلى كل شيء يمكن أن تشير إليه. لقد عبّر عن هذه الفكرة بوجه عام في مفردات اصطلاحية: يقال إن الاسم «مستغرق» أو «يشير إلى كل ماصدقاته». يفترض أن يعكس هذا الغموض تنكب قول شيء يتضح أنه مناف للعقل (أن المرء يتحدث عن كل سقراط)، شيء يستبان بطلانه (أن شخصا واحدا فحسب يمكن أن يسمى سقراط)، أو شيء يستبان أنه دائري (أن المقصود من الاسم هنا هو تسمية كل شخص يقصد هنا تسميته). ومهما يكن من

هذا. لذا فإن حد الموضوع كلمة أو عبارة تستوفي شرطين: تشكل إجابة نحوية عن سؤال من قبيل «قلت إن شيئا (شخصا) ما(يكون) أصلع: عن أي شيء (شخص) قلت هذا؟» ويتوجب أن ينتج عبارة [عربية] سليمة حين نقوم بالاستعاضة به عن س في «س (يكون) أصلع». أسماء العلم، التعبيرات الإشارية من قبيل «معلم أفلاطون»، وتنويعة أخرى من التعبيرات، تحقق ذينك الشرطين؛ غير أنه يتضح أن التعبيرات المحمولية عاجزة عن أن تكون حدودا موضوعات، لأن «(يكون) أصلع (يكون) أصلع» لا تحتاز على أي معنى.

يدور التمييز بين الموضوع والمحمول إذن حول الفرق بين التسمية أو الإشارة إلى شيء ما وقول شيء عنه. غير أنه لا سبيل لتطبيق مثل هذا التمييز على النسق التقليدي بطريقة معقولة. يتفق جميع الأطراف على أن مذهب القياس يشكل تتويجا لذلك النسق. غير أن هذا المذهب، كما سوف نرى، إنما يتطلب، شأنه سائر أجزاء النسق، أن ما يكون محمولا في قضية يمكن أن يكون موضوعا في أخرى.

كان المنطق التقليدي في معظم أجزائه معنيا بالخصائص المنطقية في أربعة أشكال أو صور من القضايا. في أغلب الأحوال يقال إنها ما يلي:

كل س (يكون) ب.

لا س (يكون) ب.

بعض س (يكون) ب.

بعض س ليس ب.

تسمى «كل س (يكون) ب» «، «الكلية الموجبة» أو الشكل A، «لا س (يكون) ب» «الكلية السالبة» أو الشكل E، «بعض س (يكون) ب» «الجزئية الموجبة» أو الشكل I، و«بعض س ليس ب» «الجزئية السالبة» أو الشكل .O كون القضية كلية أو جزئية يسمى كمها، وكونها موجبة أو سالبة يسمى كيفها.

يكفي قليل من التأمل لتبيان أن «كل س هو ب» غير قابلة لأن تنتمي بشكل مناسب إلى القائمة نفسها التي تنتمي إليها سائر القضايا، لأن «لا يوناني (يكون) أصلع» («No *Greek is bald*») إنجليزية سلمية، في حين «كل يوناني (يكون) أصلع» («*All Greek is bald*»)مجرد هراء سليم. غير أنه يمكن معالجة هذا القصور بمجرد اعتبار «كل واحد من س (يكون) ب» الشكل الصحيح. ثمة إشكالية أكثر جدية تتعلق بالتلميحة في الترميز، وهي تلميحة يقرها صراحة كل من يستخدمها، بأن س و ب تناظران مواضيع ومحاميل. إذا كان «(يكون) أصلع» تعبير محمولي، يستبان أنه لا سبيل لأن تكون ب محمولا في «لا س هو ب»، إذ أن «لا يوناني(يكون) (يكون) أصلع» تبدو كأنها مجرد خطأ مطبعي.

يمكن إزالة التمتمة «يكون» بإحدى طريقتين. الأولى أن نتخلى عن فكرة أن المحمول هو «يكون أصلع» بأن نقر أنه مجرد «أصلع». لا ريب أن هذا هو الباعث الخفي خلف الاقتراح المبتسر الذي يقر أن القضية تشتمل على عنصر ثالث، فضلا عن الموضوع والمحمول، ألا وهو الرابط (أي «يكون»). الثانية أن نتخلى عن ممارسة كتابة «لا س يكون ب» مثلا في صالح «لا س ب».

غير أن الصعوبة لا تتلاشى هناك. لقد رأينا أن حد المحمول هو أي شيء يتخذ مكان x في تعبير من قبيل (x يكون أصلع). وفق هذا المعيار، «كل إنسان»، «لا إنسان»، و«بعض الناس» تشكل حدود محاميل مشروعة. غير أن الاستعاضة بها في الأشكال القياسية يفضي ثانية إلى تكرار يعوزه المعنى: «كل كل إنسان (يكون) أصلع»، وما في حكمها. مرة أخرى ثمة طريقتان للخلاص من هذه المشكلة: ألا نقول «كل س (يكون) ب» بل س ب هي الشكل الصحيح، أو أن نقر أن حد المحمول ليس «كل إنسان» بل مجرد «إنسان».

أفضت هذه السبل المختلفة في حل الإشكالية بترميزنا إلى مسارات مختلفة. أحدها يترك فحسب عنصرين (الموضوع والمحمول)، والآخر يتركنا بداية مع ثلاثة عناصر (الموضوع والمحمول والرابط) ثم مع أربعة عناصر (الموضوع والمحمول والرابط وعلامة الكم). كل هذه السبل المتمايزة والمتنافية في تحليل القضايا يتم على الأقل التلميح إليه في الكتب التدريسية التقليدية.

وكما رأينا منذ البداية، يثار تمييز الموضوع - المحمول في سياق قضايا مفردة من قبيل «سقراط (يكون) أصلع». في الكتب التدريسية التقليدية، تعامل العينيات بوصفها كليات، وفق حجة واهية مفادها أنه في «سقراط (يكون) أصلع» يشير الاسم «سقراط» إلى كل شيء يمكن أن تشير إليه. لقد عبّر عن هذه الفكرة بوجه عام في مفردات اصطلاحية: يقال إن الاسم «مستغرق» أو «يشير إلى كل ماصدقاته». يفترض أن يعكس هذا الغموض تنكب قول شيء يتضح أنه مناف للعقل (أن المرء يتحدث عن كل سقراط)، شيء يستبان بطلانه (أن شخصا واحدا فحسب يمكن أن يسمى سقراط)، أو شيء يستبان أنه دائري (أن المقصود من الاسم هنا هو تسمية كل شخص يقصد هنا تسميته). ومهما يكن من

أمر، يجدر أن نلحظ أن القضايا الجزئية النمطية في عرض تمييز الموضوع ـ المحمول تصبح ثانوية تماما في عرض القياس. ما يشير إليه هذا الأمر هو أن هذا التمييز مجرد شيء مزعج نسبة إلى النسق الصوري في المنطق التقليدي.

كيف يتوجب إذن ترميز القضايا التي نوقشت في المنطق التقليدي؟ الترميز الوحيد المتسق حقيقة مع النسق التقليدي هو الذي يتعامل فيه القضايا على اعتبار أنها تتضمن نوعين من العناصر لكنها ليست مواضيع ومحاميل، بل *ثوابت منطقية و*حدود. الثوابت أربعة:

«كل.. (يكون)..». (A)

«لا ...(يكون)..». (E)

«بعض...(يكون)..». (I)

«بعض... لا (يكون)..». (O)

هذه عوامل ذات حدين، أي تعبيرات لا تعمل إلا على أي حدين كي تنتج قضايا.

ما الحدود؟ وفق عواملنا ومتطلب أن يكون الحد قادرا على ملء أي موضع فيها، يجيب هذا السؤال عن نفسه. نمطيا، الحد اسم جمع ـ مثل «أشخاص تم تحديهم في قسم النسيج» ـ يقوم بعمل اسم جمع واقعي أو ممكن («ممكن» لأن أية لغة مفردة قد تحتاز وقد لا تحتاز على كلمة مفردة ذات الدلالة نفسها بوصفها تعبيرا مركبا). تستخدم حروف صغيرة من بداية الحروف الهجائية لتشير إلى الحدود، أي بوصفها متغيرات حدود، تكتب بعد دالة الحد. هكذا تتخذ «أي شخص يخالفني أحمق تماما» الشكل Aab، حيث \ a "الأشخاص الذين يختلفون معي» و " bأحمق تماما».

يعول النسق التقليدي على نوعين من *السلب. التمييز بين «ليس كل ما يبرق ذهبا» (الذي يسلب قضية») و«كل ما يبرق ليس ذهبا» (الذي يسلب حدا) تمييز جدير بأن يدافع عنه، رغم أننا عادة ما نستخدم التعبير الثاني لنريد الأول. سوف يتم عرض سلب القضية عبر) Nالتي تعني «ليس..».)؛ في حين يعرض سلب الحد عبر) nالتي تعني «غير ـ ..».). قد يسبق سلب الحد أيا من الحدين أو كليهما. هكذا «كل ما لا يبرق ذهب» ترمز Anab، «كل ما يبرق ليس ذهبا» ترمز *Aanb*، و «كل ما لا يبرق ليس ذهبا» ترمز *Ananab.*

نحتاج في ترميزنا أيضا إلى سبل في عرض الروابط بين القضاياAab ،. *Abc* تشير إلى وصل هاتين القضيتين، في حين تشير *Anbna* Aab إلى إقرار (حال صدقها) أن القضية الثانية تلزم عن الأولى، ويشير الإقرار (حال صدق) *Aba*) Aab إلى أن هاتين القضيتين متلازمتان، أي أن كل منهما تلزم عن الأخرى.

يمكن تصنيف قوانين النسق التقليدي إلى صنفين: القوانين التي لا تسري إلا على قضيتين، والقوانين التي تسري على ثلاث قضايا أو أكثر. مربع التقابل والاستدلال المباشر ينتميان إلى الصنف الأول، في حين ينتمي القياس والقياس المتعدد إلى الثاني.

يعكس *مربع التقابل مختلف أنواع «التقابل» بين الأشكال القضوية الأربعةA . و B متضادان بمعنى أنه إذا كانت a و bتشيران إلى الحدين نفسهما في Aab و Eab، يستحيل على هاتين القضيتين أن يصدقا معا ولكن يمكن أن يبطلا معا؛ من ثم NEab *Aab* و Eab NAab. I و O داخلتان تحت التضاد، بمعنى أنه يستحيل أن يبطلا معا ولكن يمكن أن يصدقا معا؛ وفق هذا، فإن *Oab* NIab و NOab Iab. أما A و O فقضيتان متناقضتان، كما هو حال E و I، بمعنى أنه محتم على أحد الزوجين أن يصدق، وعلى الآخر أن يبطل؛ ولذا، *Eab (NIab.* I و *Aab (NOab* تتداخل مع A، وكذا شأن O مع E، ما يعني أنه في كل حالة تستلزم الثانية الأولى؛ لهذا السبب، فإن Aab Iab و Eab Oab.

يشتمل*الاستدلال المباشر، الذي يكمن في اشتقاق نتيجة من مقدمة مفردة، على العكس، ونقض المحمول، والمعكوس، ونقض العكس. في العكس نعكس ترتيب الحدود، وهو سليم نسبة إلى E و I، وغير سليم نسبة إلى Aو 0. هكذا نجد أن Eab Eba و Iab Iba. الاستدلال السليم Aab Iba و Eab Oba يسمى عكسا بالعرض. في نقض المحمول يتم سلب الحد الثاني من القضية وتغيير كيفها، وهو سليم في الأشكال الأربعة؛ من ثم Eab Aanb و Aab Eanb ؛Iab Oanb و Oab Ianb. في المعكوس يتم سلب الحدين وتغيير ترتيبهما، وهو سليم نسبة إلى A و O؛ من ثم Aab Anbna و Oab Onbna. أما نقض العكس فيكمن في الاستدلال من قضية ما على قضية أخرى موضوعها هو سلب الموضوع الأصلي، ، وهو سليم في الحالات التالية: Eab Inab و Aab (Eab Onanbj و Onab و Aab Inanb.

*القياس يشتق نتيجة من مقدمتين، وهو يشتمل على ثلاثة حدود، أحدهما (الأوسط) مشترك في المقدمتين، وآخر مشترك بين النتيجة وإحدى المقدمتين، والثالث مشترك بين النتيجة والمقدمة الأخرى. سوف نستخدم b للإشارة إلى الحد الأوسط، و a,c لما يسمى بالحدين المتطرفين. لعله يتأتى توضيح

أشهر قياس (يسمى باربارا) بالمثال التالي:

كل العمال الذين صوّتوا لذلك الحزب صوتوا لبطالتهم.

الذين يصوتون لبطالتهم يخدعون أنفسهم.

كل العمال الذين صوتوا لذلك الحزب يخدعون أنفسهم.

تقليديا تعرض القياسات على هذا النحو، حيث ترد النتيجة تحت المقدمتين مثل خطوط الجمع. وفق ترميزنا، يتخذ هذا المثال الشكل .(Aab & Abc) Aac

تحتاز القياسات المتعددة على أكثر من مقدمتين، ولكن يمكن ردها إلى سلسلة من الترميزات المناسبة:

بعض أساتذة الجامعة يصرحون باعتقادهم في الحرية الأكاديمية لكنهم لا يقومون بشيء للدفاع عنها.

الذين يصرحون بمثل هذا الأمر ولا يقومون بشيء دفاعا عنه لا يطبقون ما يعظون به.

الأساتذة الذين لا يطبقون ما يعظون به يلحقون العار بمهنتهم.

بعض أستذة الجامعة يلحقون العار بمهنتهم.

يتخذ هذا القياس الشكل (Iab & Abc & Acd) Aad. غير أنه يمكن اعتباره مجموع قياسين تقليدين، هما Iac (Iab & Abc) و .Iad (Iac & Abc)

عادة ما يقال أن ثمة 256 شكلا قياسيا. يأتي هذا الرقم من عرف يتعلق بطريقة تصوير القياسات: ترتيب الحدود في النتيجة مثبّت، لكنه قابل للتغيير في المقدمتين. لذا فإن النتيجة مقيدة بأحد الأشكال الأربعة: Eac, Aac, Oac, Iac. علـى ذلـك، يـمكـن لأيـة مقدمة أن تتخذ أحد الأشكال الثمانية التالية: ,Eab, Eba Aab, Aba, Iab, Iba, Oab, Oba، أو أحـد الأشـكـال الثمانية التالية : ,Ebc, Ecb, Abc, Acb, Ibc, Icb, Obc .Ocbالرقم 256 هو ببساطة ناتج 4×8×8.

تصنف القياسات في الكتب التدريسية التقليدية وفق ضروبها وأشكالها. ضرب القياس أساسا سلسلة عوامل الحدود التي يتضمنها. الضرب باربارا مثلا هو AAA (ومـن هـنـا جـاء اسـمـهـا .Barbaba) مـن ثـم فـإن الـضـروب الـمـخـتـلـفـة، وعـددهـا 64، هي ,EEE, EEA EEO, EEI، وهكذا. شكل القياس محدد من قبل ترتيب الحدود في المقدمتين. يميز أرسطو ثلاثة أشكال، في حين ارتأى مناطقة متأخرون، اختلف مفهومهم للشكل كثيرا عن هذا، أن ثمة أربعة منها:

(1) ab, bc.
(2) ab, cb.
(3) ba, bc.
(4) ba, cb.

تحدد هوية القياس كلية عبر شكله وضربه، ولذا فإن الرقم 256 هو حاصل ضرب 4 (أشكال) في 64 (ضربا). من هذه القياسات البالغ عددها 25، ثمة 24 قياس سليم (البعض يقر، لأسباب سوف نشير إليها، أنها 19 أو حتى 15). بحذف الأقواس، هذه القياسات البالغ عددها 24، مرتبة وفق اشكالها، هي التالية:

(1)

من هذه، ثمة خمسة قياسات «موهنة»، بمعنى أنها تشتق نتائج جزئية من مقدمات تستحق نتائج كلية. إذا حذفناها، يصبح عدد الضروب السليمة 19. من بين هذه القياسات الأخيرة، ثمة 15 إما تشتق نتيجة كلية من مقدمات كلية أو نتيجة جزئية من مقدمة كلية وأخرى جزئية. أحيانا تسمى هذه القياسات بالقياسات «الأساسية».

غير أن العرف الكامن خلف العدد المطروح في الكتب التدريسية التقليدية ليس مناسبا إطلاقا. إن أثر عكس ترتيب الحدود في قضايا E و Iيتعين في إنتاج متلازمات، في حين أن أثره في A و O يتعين في إنتاج قضايا ليست متلازمة. ثمة إذن نسخ في تصور تلك الكتب. فضلا عن ذلك، فإنه ليس تاما، كونه يستبعد من القياس تنويعات السلب المجازة في الاستدلالات المباشرة.

يضم النسق التقليدي حقيقة ثمانية أشكال قضوية متميزة منطقيا:

Eab (Eba,...)
Enab (Aba, ...)
Eanb (Aab, ...)
Enanb (Ananb,...)
NEab (Iba,...)
NEnab (Oba, ...)
NEanb (Oab, ...)
NEnanb (Onanb,...)

كل واحد من هذه الأشكال الثمانية يمكن التعبير عنه بثمانية سبل. مثال ذلك، تتلازم Eab مع ,Eba Aanb, Abna, NIab, NOanb, NObna. التصور المناسب للقياس يشتمل إذن على 64 شكلا قضويا: من ثم فإن الرقم الصحيح للقياسات هو 144، 262 (أي 64×64×44).

سي.و.

P.T. Geach, 'history of the Corruption of Logic', in *Logic Matters* (Oxford, 1972).

J.N. Keynes, *Formal Logic*, 4th edn. (London, 1906).

J. Lukasiewicz, *Aristotle's Syllogistic*, 2nd edn. (Oxford, 1957).

A.N. Prior, *Formal Logic*, 2nd edn. (Oxford, 1962), pt.

C. Williamson, 'Traditional Logic as a Logic of Distribution-Values', *Logique et analyse* (1971).

———, 'How Many Syllogisms Are There?', *History and Philosophy of Logic* (1988).

* **المنطق، اللاصوري.** يقوم المنطق اللاصوري بفحص طبيعة ووظيفة براهين اللغة الطبيعية، مؤكدا الفن عوضا عن نظرية الاستدلال الصورية. إنه يطرح تصورا في الإقرارات البسيطة والمركبة التي يعرضها *المنطق الصوري، عاكسا خصائص البراهين في اللغة الطبيعية، وموسعا المجال بحيث يشمل نماذج استدلال استقرائية فضلا عن الاستنباطية.

تصور المنطق اللاصوري في البراهين إنما يبدأ بإقرارات ـ المقدمات والنتائج ـ يغفل المنطق الصوري إلى حد كبير دلالاتها الخصبة. للتوكيدات دلالات بوصفها إقرارات وبوصفها أفعالا وغالبا ما تشي بشيء عن أصحابها. إنها على أقل تقدير المكون الأساسي في نماذج الاستدلال. فضلا عن الفعل الحاسم المتعلق بالزعم بصدق الإقرار، فإن التوكيدات التي نجدها في البراهين قد تقوم بأدوار أدائية أخرى، من قبيل ضمان صدق الإقرار (وفق كفالة المرء أو كفالة غيره)، إخفاء صدقها، التشكيك فيها، أو ـ عوضا عن إقرارها أصلا ـ المصادرة عليها بوصفها فروضا. للتوكيدات بعد ابستمولوجي أيضا. من ضمن أعراف اللغة الطبيعية (رغم أنه لا يشكل بالكاد حقيقة كلية) أن يعتقد المتكلم فيما يؤكد. لذا فإن تقويم المعنى الكامل الخاص بالمقدمات والنتيجة يتضمن قياس ما إذا كان الإقرار قد تم توكيده بوصفه مجرد معتقد، أو بوصفه، فضلا عن ذلك، حقيقة موضوعية أو حتى بوصفه معرفة. وأخيرا، للتوكيدات جانب عاطفي. ثمة عدد قليل من براهين اللغة الطبيعية تعد لا شخصية. تتسرب الميول والمشاعر من لغة البرهان ويسهل أن تؤثر في مسار الاستدلال وتسلسله. ولأن المنطق اللاصوري يعتبر التوكيدات والبراهين متضمنة في نسيج الخطاب، فإن الخيوط التي يقتفي أثرها متنوعة بطريقة متطرفة: نماذج مضمّنة لكنها قد تكون غير تامة من الاستدلال الاستنباطي وغير الاستنباطي، افتراضات مطمورة، استلزامات تحادثية، غموض، أساليب إقناع خطابية، فضلا بالطبع عن الأغاليط. إن مثل هذه المواضيع، رغم أهميتها لفهم براهين اللغة الطبيعية، يجعل ذلك المنطق بعيدا عن اهتمامات المنطق الصوري. لا غرو إذن أن تعوز المنطق اللاصوري دقة وأناقة النظرية الصورية، ولكن لعله أقرب من أي مشروع آخر من أن يكون علما للبرهنة.

ر.إي.ت.

I. Copi, *Informal Logic* (New York, 1986).

F.W. Dauer, *Critical Thinking: An Introduction to Reasoning* (Oxford, 1989).

* **المنطقانية.** شعار البرنامج «الرياضيات منطق»، والمستهدف طرح حلول لإشكاليات في فلسفة *الرياضيات، عبر رد الرياضيات، أو بعض من فروعها، إلى المنطق. ثمة جوانب متعددة، وتنويعات في هذا الموضوع. على الجبهة الدلالية، يمكن أن تكون المنطقانية مبدأ حول دلالات بعض الإقرارات الرياضية، وفي تلك الحالة تكون الحقيقة الرياضية نوعا من الحقيقة المنطقية وتكون المعرفة الرياضية معرفة منطقية. يمكن اعتبار الرياضيات، أو بعضا من فروعها، إما غير ملتزمة بأي مذهب أنطولوجي إطلاقا أو تحتاز فحسب على أنطولوجيا المنطق (مهما كان هذا المذهب). في الحالين، ترتهن قيمة المشروع بماهية المنطق.

يتكون البرنامج المنطقاني التقليدي من تراجم منظومية لإقرارات الرياضيات إلى لغة المنطق البحتة. عند فريجه، الإقرارات المتعلقة بالأعداد الطبيعية إقرارات عن ماصدقات مفاهيم بعينها. العدد ثلاثة مثلا هو ماصدق المفهوم الذي ينطبق فحسب على كل المفاهيم التي تنطبق على ثلاثة أشياء. لم يكن فريجه يروم إقصاء الأنطولوجيا الرياضية، فهو يرى أن المنطق نفسه أنطولوجيا، يشتمل على مفاهيم وماصدقاتها. لقد استبين أن نظريته التامة في الماصدقات ليست متسقة، بسبب *مفارقة رسل الأصلية. عند رسل، إقرارات عمل الحساب إقرارات *نظرية أنماط متشعبة، أو *منطق رتبة أولى. للمنطق حتى هنا أنطولوجيا، تتكون من خصائص، دوال قضوية، وربما فئات. غير أن إكمال رد علم الحساب تطلب من رسل المصادرة على *مبدأ اللاتناهي؛ وهو يعترف بأنه ليس معروفا وفق أسس منطقية فقط. لذا فإن إقرارات الرياضيات إقرارات في المنطق، لكن المعرفة الرياضية تتجاوز المعرفة المنطقية. من جهة أخرى، فإن مبدأ اللاتناهي نتيجة لجزء حسابي (متسق) من نسق فريجه. يبدو أنه ليس ثمة إجماع على محتويات المنطق وتخومه، وهذا موقف نظل نشهده حتى يومنا هذا.

ثمة عدد من الرؤى في فلسفة الرياضيات تشبه أجزاء من المنطقانية. لقد ارتأى بعض الوضعيين أن الإقرارات الرياضية *تحليلية، تصدق أو تبطل بفضل دلالات حدودها. بعض الفلاسفة المعاصرون يرون أن جوهرالرياضيات هو تحديد النتائج المنطقية لفئة عشوائية

بدرجة أو أخرى من المبادئ أو المصادرات. من منظور الرياضيات، قد تكون المبادئ خلوا من المعنى. الدراية بمبرهنة في علم الحساب مثلا إنما تعني الدراية بأن الإقرار نتيجة لمبادئ علم الحساب. وفق هذه الرؤى، المعرفة الرياضية معرفة منطقية.

اليوم، يعتبر عدد من الفلاسفة المنطق دراسة للغات الرتبة الأولى، وثمة شبه إجماع على أنه يتوجب على المنطق ألا يحتاز على أنطولوجيا. الأنساق ذات الرتب الأعلى إما تعد أكثر غموضا من أن تستحق الاهتمام أو تعزى إلى نظرية فئات، بوصفها جزءا من الرياضيات بالمعنى الدقيق. من هذا المنظور، تعد المنطقانية مشروعا منافيا للعقل. ليس ثمة شيء يستحق أن يسمى «منطق» من الخصب بحيث يفي الرياضيات حقها كاملا. غالبا ما يقال إن المنطقانيين لم ينجزوا سوى رد لبعض فروع الرياضيات إلى نظرية الفئات. من جهة أخرى، ثمة عدد من المناطقة يعتبرون منطق الرتب الأعلى، وما في حكمه، جزءا من المنطق، وثمة دراسة رياضية مكثفة لمثل هذه الأنساق المنطقية. إننا لا نبالغ كثيرا حين نقول إن المنطق اليوم جزء من الرياضيات، عوضا عن أن تكون الرياضيات جزءا منه.

س.س.

*الوضعية المنطقية.

Paul Benacerraf abd Hilary Putnam (eds.), *Philosophy of Mathematics*, 2nd edn. (Cambridge, 1983).

Gottlob Frege, *Die Grunlagen der Arithmetik* (Breslau, 1884).

Alfred Noth Whitehead and Bertrand Russell, *Pribcipia Mathematica* (Cambridge, 1910).

*** المنطقاني، النهج.** نهج مصادري لتشكيل أنساق منطقية مصورنة عبر تحديد رموز المرء، تعريف الصيغ المشروعة بطريقة ارتدادية، وطرح فئة قليلة العدد من المبادئ وقواعد الاستدلال لإثبات المبرهنات. هذا إجراء أكسوماتي، كما هو المنوال تاريخيا. التنويعة الأكثر رواجا الآن، *الاستنباط الطبيعي، لا تستخدم سوى قواعد استدلالية، لإثبات المبرهنات ولسلامة الاشتقاقات. بوجه عام، يُمنح مفهوم الإثبات أو الاشتقاق السليم تعريفا صوريا محكما. إن هذا النهج محفز من قبل الرغبة في الإحكام والتعدد التأويلي.

ك.و.

Alonzo Church, *Introduction to Mathematical Logic* (Princeton, NJ, 1956), i, Intro. sec. 7.

*** المنطقية، المركزية.** تعبير استخدمه أكثر من استخدمه جاكو دريدا وأشياع *التفكيكية في الفلسفة والنظرية الأدبية. وفق هذا الاستخدام، الخطاب المركز - منطقي هو الذي يلتزم بالترتيب التقليدي للأوليات فيما يتعلق باللغة، الدلالة، والحقيقة. هكذا يُسلم أولا بأن اللغة (المنطوقة) تعبير مناسب بدرجة أو أخرى عن أفكار سلف وجودها في العقل، وثانيا أن الكتابة تقع في منطقة علامات اشتقاقية مكملة بعيدة مرتين عن «الحضور الحي» للوغس الذي لا سبيل للبوح عن حقيقته إلا عبر وسط الكلام الحقيقي (ذي الحضور الذاتي).

سي.ن.

*الإرجاء.

Jacques Derrida, Of Grammatolgy, tr. G.C. Spivak (Baltimore, 1976).

*** منطقيا، أسماء العلم.** يرى رسل أنه يتوجب علينا ألا نعتبر التعبير محتازا على معنى بوصفه *اسم علم ما لم نكن على ألفة مباشرة بما يسميه. مثل هذه الأسماء، التي يدعوها «أسماء علم منطقيا»، تعد وفق ذلك نادرة. أسماء العلم العادية، مثل «اسحق» اختصار لما يسميه *أوصاف محددة، من قبيل «ابن ابراهيم». سوف يحتاز «اسحق» آنذاك على معنى حتى لو لم يكن لإبراهيم أبناء. فقط الألفاظ التي تكون من قبيل كلمة «هذا»، حين تشير مثلا إلى أكال اختبره، تستوفي هذا الشرط.

سي.جي.ف.و.

G. McCulloch, *The Game of the Name* (Oxford, 1989).

*** منطقيا، اللغة التامة.** يمكن اعتبار *اللغات الطبيعية «غير تامة منطقيا» بعدة سبل. بعض الأشكال النحوية قد تعمل على تضليلنا بخصوص الشكل المنطقي؛ هكذا يبدو أن «إنها تمطر» كما لو أنها تشير إلى شيء ما (يدل عليه الضمير «ها»). على نحو أكثر تطرفا، قد تقحمنا بعض المفاهيم في تناقض أو عوز للارتباط المنطقي. لقد جادل تارسكي مثلا بأن مفهوم «الصدق» العادي يقوم بذلك، كونه ينتج مفارقات من قبيل *مفارقة الكاذب. اللغة التامة منطقيا تخلو من حالات القصور تلك، فضلا عن «مواطن خلل» أخرى، من قبيل الاشتراك والحشو. حاول فريجه تشكيل مثل هذه اللغة (*Begriffsschrift*) لصياغة حقائق المنطق والرياضيات عبرها. في فترة لاحقة، عني أشياع *الوضعية المنطقية بفكرة اللغة التامة منطقيا للتعبير بها عن مجمل العلم الطبيعي.

ر.ب.ل.ت.

G. Frege, Begriffsschrift, in *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, tr. P.T. Geach and M. Black, 2nd edn. (Oxford, 1969), ch. 1.

*** المنطقية، الحقيقة.** لهذا التعبير معاني متنوعة،

تتمحور كلها حول فكرة النسق المنطقي.

تتقاسم الأنساق المنطقية دائما ملمحين: كونها رمزية جزئيا على أقل تقدير، تستخدم حروفا أو أدوات مشابهة، وكونها تقر، أو تثبت بالأحرى، نتائج تتعلق بتعبيراتها الرمزية («صيغ» «لغتها المنطقية» على حد تعبير المصطلحات الحديثة)، نتائج من قبيل: كل برهان يتخذ الشكل «لا) Bيكون) C، بعض) Aتكون) B، ولذا بعض A لا (تكون) "C سليم؛« - P' مترتبة لـ «P) - P)'.

1. أحد المعاني المعاصرة لعبارة «حقيقة منطقية» هو «نتيجة في نسق منطقي محكم» («محكم» هنا ليست زائدة، فهي تستثني الأنساق المنطقية التي تعاني من خلل حيث ليست كل النتائج صادقة). عادة ما النتيجة الصادقة تكون نتيجة مثبتة، ومن ثم مبرهنة، مثال ذلك (كما هو أعلاه):

$-P$ مترتبة لـ $(P \rightarrow -P)$

2. أحيانا توصف بعض التعبيرات الرمزية نفسها بأنها حقائق منطقية، مثال: إذا كانت بعض أ هي بعض ب، فإن بعض ب هي بعض أ:

$((P \rightarrow -P) \rightarrow -P)$

هنا ثمة حاجة إلى تفسير، لأن هذه التعبيرات لا تعد بالمعنى الدقيق حقائق منطقية إطلاقا (إنها لا تقول أي شيء). المقصود هو أن كل حالتها العينية صادقة، حيث الحالة العينية هي ما تستطيع التعبير عنه عبر الاستعاضة بشكل موحد عن بعض الرموز المخططية - أو بمعنى مرن «الرموز المتغيرة» (الحروف A, B في المثال الاول، الحرف P في الثاني) بألفاظ مجازة سنتاكتيا تنتمي إلى مفردات خصبة بشكل مناسب؛ أو، بدلا من ذلك، كونها صادقة وفق كل تأويل، حيث يحدد التأويل معاني بشكل موحد لتلك «المتغيرات» نفسها من نطاق من المعاني المحدودة سنتاكتيا والخصب إلى حد مناسب. وفق هذا الاستخدام، لا يستنفد الصدق والبطلان المجال كله: بين الحقائق المنطقية، التي تصدق جميع حالاتها العينية، والبواطل المنطقية، التي تبطل كل حالاته العينية، ثمة تعبيرات رمزية من قبيل $(Pv - P)$ تحتاز على بعض الحالات العينية الصادقة وبعض الحالات العينية الباطلة.

3. وأخيرا، وربما يعد هذا التعريف الأكثر شيوعا، قد تعني «الحقيقة المنطقية» «حقيقة تصدق بفضل نتيجة في نسق منطقي محكم». حالة النوع الأساسي هي حقيقة تشكل حالة عينية (أو تأويلا) لتعبير رمزي كل حالاته العينية (أو تأويلاته) صادقة، أي حالة عينية للنمط 2 من الحقائق المنطقية، ومثال ذلك:

إذا كان بعض البشر يونانيين، فإن بعض اليونانيين بشر.

إذا كان يشترط لاعتقادك بطريقة خاطئة أنك موجود أن يكون اعتقادك ذاك غير خاطئ، فإنه ليس خاطئا.

نطاق النمط 3 من الحقائق المنطقية غير محدد، كونه يرتهن بنوع الأنساق التي نعتبرها منطقية. المنطق القضوي، منطق المحاميل، والمنطق القياسي أنساق معتمدة، ولكن ليس كل الفلاسفة سعداء بالقدر نفسه *بمنطق المقاميات، المنطق الابستمولوجي، *المنطق الزمني، *المنطق الأخلاقي، *نظرية الفئات، و*منطق الأجزاء مثلا. من جهة أخرى، من المشكوك فيه أن يتأتى وضع شروط حدية بطريقة عقلانية، ولا ريب أنه ليس ثمة شروط متفق عليها.

وعلى نحو مشابه، يمكن تعريف الحقائق المنطقية من النمط 3 بسبل متكافئة تقريبا: «صادقة بفضل صورتها (المنطقية) «أي بسبب كونها حالة عينية لحقيقة منطقية من النمط 2؛ «صادقة بفضل معاني ألفاظها المنطقية»، أي كلماتها التي يمكن تمثيلها بثوابت في نسق منطقي ما؛ أو «صادقة وفق كل تأويلات ألفاظها غير المنطقية».

غالبا ما توصف حقائق النمط 3 المنطقية الأساسية بأنها «ضرورية منطقيا»، كما لو أن تأصلها في المنطق يكفل ضرورتها. جزء (فحسب) من الضمان مستمد من استخدام مناهج مرضية بدهيا في إثبات الحقائق المنطقية، حقائق النمط 1، مناهج قد تكون دلالية، تركن إلى شروط صدق ثوابت النسق، أو منطقانية، ترتكن إلى مداولة موصية بذاتها لتعبيرات («شكل اشتقاقي») أولية موصية بذاتها («المبادئ»).

ثمة حقائق أخرى يمكن استنباطها من الحقائق المنطقية الأساسية عبر التعاريف: مثال «A mastax is a pharynx» من «The pharynx of a rotifer is a pharynx» وتعريف «mastax [وهذه عبارات لا معنى لها في الإنجليزية]. ولكن عادة ما لا تعد هذه ضمن الحقائق المنطقية، رغم أنه تعد ضرورية منطقيا.

تحذير بخصوص كل ما سبق: سوف يكون من الخطأ أن نفترض أننا نستطيع أن نحدد بمجرد النظر ما إذا كانت قضية ما حقيقة منطقية من النمط 3. يتوجب أن نعرف حقائق النمط 1، مبرهنات الأنساق المحكمة، التي كثير منها أبعد ما تكون عن الوضوح. أيضا يجب أن نحكم فيما إذا كانت الأنساق التي تنتمي إليها جديرة

بأن تسمى منطقية؛ وأن ندقق في مفاهيم «الحالة العينية» و«التأويل» (مثال، «إذا كانت مخطئة، فهي مخطئة» ليست حالة عينية للحقيقة المنطقية المنتمية إلى النمط 2 «إذا P فـ "P" ما لم يكن مقدم الشرط يشير إلى الشخص نفسه المشار إليه في تاليه)؛ كما أن التعاريف ـ إذا كان استخدامها مسموحا به ـ عادة ما تكون غائمة (مثال، هل الماء سائل بالتعريف؟).

سي.أي.ك.

W.V. Quine, 'Carnap and Logical Truth', in B.H. Kazemier and D. Vuysje (eds.), *Logic and Language* (Dordrecht, 1962); repr. in P.A. Schilpp (ed.), The Philosophy of Rudolf Carnap (La Salle, Ill., 1963), and in *The Ways of Paradox* (New York, 1966).

———, *Philosophy of Logic* (Englewood Cliffs, NJ, 1970), ch. 4.

P.F. Strawson, 'Propositions, Concepts, and Logical Truths', *Philosophical Quarterly* (1957); repr. in *Logico-;inguistic Papers* (London, 1971).

*** المنطقية، النظرية.** مثل كل أجزاء الفلسفة، أفضل طريقة لاعتبار النظرية المنطقية أن نعدها مجموعة من الإشكاليات المتغيرة والمحددة بطريقة غامضة. وفق مقاربة تقريبية، تعنى هذه الإشكاليات (1) بكيفية فهم أنشطة المناطقة وطبيعة الأنساق التي يقومون بتشكيلها (فلسفة المنطق)، (2) بكيفية تطبيق الأنساق على ما يعد دوما غاية المنطق الأساسية، تقويم *البراهين. أيضا ثمة تشعبات مهمة أجريت على هذا الموضوع في القرن العشرين، الذي يشكل فترة أوجه (3).

1. يمكن اعتبار النسق المنطقي شيئا مجردا، صوريا وغير مؤول (غير محلل). يبدأ المناطقة بمجموعة من الألفاظ أو الرموز (العناصر) ويستحدثون قواعد تقوم بوضع العناصر في سلاسل (صياغات مفيدة)، وأخرى لاختيار ومداولة الصيغ أو سلاسل من الصيغ (قواعد الاشتقاق). ممارسة المنطق إنما تعني تتبع هذه القواعد؛ النتائج المنطقية، أو المبرهنات، مفادها أنه «بالإمكان الحصول على المخرج كذا عبر القواعد».

لا غرو أن المقاربة الرياضية البحتة جاءت لاحقة تاريخيا. لقد افترض أن المنطق في أصله يؤدي وظيفة. هذا يلزم بتصميم القواعد بحيث يتسنى لها الكشف عن خاصية أو علاقة ما، وإذا كانا نرغب في أن تكون الوظيفة منطقية بالمعنى المقبول في الوقت الرهن، يتوجب تعريف تلك الخاصية أو العلاقة عبر الصدق (أو مفهوم مرتبط به، مثل الأستيفاء أو القابلية للإقرار المكفولة). يتم هذا على النحو التالي: بداية نعرف «الصياغة س سليمة» (نوع من *الحقيقة المنطقية) بحيث تعني «س صادقة وفق كل التأويلات»، و«الصياغة ص مترتبة عن فئة الصيغ ل» بحيث تعني «ص صادقة في كل التأويلات التي تكون كل عناصر ك وفقها صادقة». بعد ذلك، نفهم «كذا مخرج يمكن الحصول عليه عبر القواعد» على اعتبار أنه يقر أن المخرج صياغة سليمة أو سلسلة مرتبطة ـ المترتبات من الصيغ، شريطة أن يكون المدخل كذلك (أو دون أية شروط إذا لم يكن هناك مدخل لقاعدة بعينها).

يقوم هذا الإجراء بتأويل (تحليل) الزعم المجرد الأصلي الذي يقر أن نتيجة ما تنشأ عبر القواعد؛ إنه يمنحنا منطقا مؤولا. غير أنه يفرض على عالم المنطق في الوقت نفسه إلزامين جديدين: يتوجب عليه أن يخبرنا بما يعنيه من لفظة «تأويل» في تعريفه للفظتي «سليمة» و«مترتبة»، وأن يثبت أن القواعد تقوم بما نفهم الآن أن مستخدميها يقرونه. الراهن أنه يمكن إعفاؤه من الإلزام الأول بأكثر من وسيلة، ولكن يمكن أن نقر على وجه التقريب أن «تأويل» (أو حالة) الصياغة عبارة عن جملة تنتج عن الاستعاضة عن كل حروفها المخططية بطريقة موحدة بألفاظ عادية. يشترط الإلزام الثاني على المنطقي أن يثبت أن نسقه محك، أي يقوم بما يقول الآن إنه يقوم به.

ترتهن إثباتات الإحكام بسبل تحديد متى يكون «تأويل» الصياغة صادقا ـ أو بالأحرى، وهذا يكفي، بسبل لتحديد متى يكون محتما صدق كل «تأويلات» صياغة معطاة (أو أن سلسلة معطاة من الصيغ «محافظة على الصدق»). هذا يعني أننا نحتاج إلى شروط صدق للعناصر الثابتة في كل صياغة، العناصر التي لا تتغير عبر كل «تأويلاتها». لذا فإن الإحكام يتوقف على شروط صدق الثوابت. لقد تم إدراك ذلك صراحة في نظرية القرن العشرين المنطقية، لكنه كان أمرا ضمنيا منذ القدم.

فضلا عن الإحكام، تعنى النظرية المنطقية بخصائص أخرى في الأنساق المنطقية، منها التمام، وهو قدرة النسق على إنتاج كل ما هو سليم أو مترتبة، وفق مجموعة من شروط الصدق.

2. إذا أردت تطبيق المنطق لتقويم برهان، فإنك تحتاج إلى اتخاذ خطوتين: مناسبة مقدمات ونتيجة البرهان لسلسلة من الصيغ المنطقية، وتقويم هذه السلسلة. يتم التقويم عبر قواعد النسق المنطقي، طالما كانت محكمة، وهو يكون في بعض الأحيان آليا صرفا. بعد ذلك يتوجب على النظرية المنطقية أن تجادل (أو تفترض) أن البراهين السليمة وحدها هي التي تناسب

السلاسل المفضلة التي قومت - السلاسل الذي تقوم فيها علاقة المترتبة.

عملية المناسبة عملية مختلفة، فهي ليست آلية وغالبا ما تكون صعبة. إنها ترميز أو صورنة أو «ترجمة من» ألفاظ عادية إلى «لغة منطقية». لقد عرفت المآزق منذ زمن بعيد: مثال ذلك، لماذا لا يعد البرهان التالي سليما؟

الإنسان جنس. سقراط إنسان. ولذا فإن سقراط جنس.

شهد القرن العشرون بعثا قويا لعناية بهذه المآزق، التي يشكل وجودها إلى حد كبير علة بدو المنطق في النصف الأول من القرن للفلاسفة التحليليين مركزيا نسبة إلى موضوعهم. ها هي أمثلة أخرى.

رئيس نيويورك ليس أسود.

هل هذه قضية صادقة؛ علما بأنه لا وجود لمثل هذا الشخص؟ إذا لم تكن صادقة، فهل تدحض قانون *الوسط المرفوع؟ وإذا كانت باطلة، فهل يرجع بطلانها إلى أن *الوصف المحدد «رئيس نيويورك»، كما حسب رسل، ليس موضوعها المنطقي بل *رمزا غير تام يشبه «رئيس ما»؟

إذا ابتلعت حبة أسبيرين، سوف تشعر بتحسن. ولذا إذا غمست حبة أسبرين في السيانيد وابتلعته سوف تتحسن صحتك.

إذا كانت «إذا» تعمل مثل بديلها (→) في المنطق القضوي، سوف تكون الحجة سليمة. إذا كانت الحجة غير سليمة، كما يبدو، فكيف تعمل «إذا»؟

بعض الأشياء لا توجد (جاندالف، مثلا).

عند كانت، «الوجود ليس محمولا»، وقد طور هذا في مذهب فريجه القائل بأن «يوجد» تقوم «حقيقة» بدور سنتاكتي يشبه الدور الذي يقوم به *مكمم يتلازم مع «شيء موجود ما»، حيث يشكل جملة حين ينضاف إلى موضوع لا إلى محمول؛ حتى إذا أعدنا قبول «يوجد» بوصفه محمولا أصيلا وقمنا بترميز القضية الأخيرة على طريقة منطق المحاميل $\exists x-$ (أي x توجد)، التي تختص بخاصية غير مرغوبة، كونها باطلة، أو حتى متناقضة ذاتيا. يقر أحد الحلول القيام بإعادة تطبيق حيلة شروط صدق منطق المحاميل بحيث إن $\exists x\phi(x)$ تعني «شيء ما هو ϕ التي يتوجب تمييزها عن «شيء موجود ما هو (المنطق الحر).

كل من صوّت كان يمكن أن يكون عاذا. لذا كان من الممكن أن يكون هناك عاذون مصوّتين.

تكمن إحدى الإشكاليات في غموض ثلاثي المحاور يكتنف المقدمة. هل تعني «ثمة موقف ممكن يكون فيه كل من أمكنهم التصويت عادين»، أو «ثمة موقف ممكن يكون فيه كل من صوّت فعلا عادا»، أو «نسبة لكل من صوّت بالفعل، ثمة موقف ممكن يكون فيه ذلك الشخص عادا»؟ المعنى الأول وحده الذي يجوز الاستدلال، وهو لا يجوزه إلا إذا كانت «كل» الواردة فيه تستلزم «بعض». تتعلق الصعوبة الثانية برفض المنطق الكلاسيكي ذلك الاستلزام: «كل»، «جميع»، الخ.، لا تعمل دوما على طريقة وكيلها المنطقي «(». يمكن مضاعفة الأمثلة على إشكاليات مشابهة.

3. خلال القرن العشرين، تسربت النظرية المنطقية إلى ثلاثة فروع معرفية: علم اللغة، الرياضيات، والميتافيزيقا. تأثير علم اللغة يعزى جزئيا إلى اهتمام المناطقة بسلامة الصياغة - ما سبق أن أسميناه بقواعد التسلسل. في الدراسات اللغوية تعد مثل هذه القواعد جزءا من السنتاكس، الذي هو جزء من النحو، ورغم أن نحو اللغات الحقيقية أكثر تركيبا بكثير، ولا يستقر على حال، وجد بعض علماء اللغة في نموذج المناطقة نموذجا مفيدا. أيضا، ما أن اكتشف المناطقة أن قدرات الجمل، *علاقات *الاستلزام المنطقي والاتساق المتبادلة بينها وما في حكمها، ترتهن بشروط الصدق، حتى طرحت بشكل طبيعي فكرة أن شروط الصدق تحدد الدلالة. تمييز فريجه بين المعنى والنبرة عمل آنذاك على التقليل من حدة الحماس، لكن نظرية الدلالة (السيمانتكس) ظلت مدينة بالفضل لأفكار المناطقة، كما أن فلسفة *اللغة بقيت مجالا مستقلا.

ضمن المنطق تأثيره على الرياضات بسبب عودة الفضل في بعثه ثانية إلى الرياضيين. في البداية رغبوا في الحصول على أسس علم الحساب والهندسة (فريجه، رسل)، وبحلول الثلاثينيات ظهرت مفاهيم (مثل اتساق () ومبرهنات (مثل مبرهنة اللاتمام التي أنجزها جودل) تنتمي إلى المنطق البحت ولكن فهمها يقتصر على العقول الرياضية.

التسرب إلى الميتافيزيقا يرجع أساس إلى فتجنشتين ورسل، وقد ثبت أن أجله قصير. لقد اعتقد كل من هذين الفيلسوفين عام 1919 أن مخطط الكيفية التي تكون عليه الأشياء إنما يكتشف عبر الاهتمام بالكيفية التي يتوجب على المرء التكلم وفقها إذا كان لكلامه أن يكون قابلا لأن يصورن في منطق محاميل، أو حتى منطق قضوي. يقول رسل، «عمليا، كل المذاهب الميتافيزيقية التقليدية تعج بأخطاء ترجع إلى نحو سيء» (The Philosophy of Logical Atomism,

(296. اصطحبت لفترة وجيزة فكرة كانت بأن الميتافيزيقا تدرس حدود الحس، على يد رايل و*الوضعيين المنطقيين، بالأمل في أن يتأتى للمنطق ترسيم تلك الحدود. ثمة انعكاس مضيء لمجد غابر يظل يستبان في أعمال كواين، د.ك. لويس، ديفدسون، وكثيرين غيرهم.

سي.أي.ك.

*المنطق الحديث؛ المنطق التقليدي؛ ماوراء المنطق.

Aristotle, *De interpretatione*, tr. J.L. Ackrill, in *Aristotle's Categories and De interpretatione* (Oxford, 1963).

G. Frege, 'Uber Sinn und Bedeutung', *Zeitschrift fur philosophie und philosophische Kritik* (1892), tr. as 'On Sense and Reference', in *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, ed. P.T. Geach and M. Black (Oxford, 1952).

C.A. Kirwan, *Logic and Argument* (London, 1978).

B.A.W. Russell, 'On Denoting', Mind (1905), rep. in *Logic and Knowledge*, ed. R.C. Marsh (London, 1956), and elsewhere.

B.A.W. Russell, 'The Philosophy of Logical Atomisb', in *Logic and Knowledge*, ed. R.C. Marsh (London, 1956).

P.F. Srawson, *Individuals* (London, 1959).

*** المنطقية، الوضعية.** أحيانا تسمى هذه الحركة التي ظهرت في القرن العشرين بالامبيريقية المنطقية (أو اللغوية). بمعنى أضيق تشير أيضا إلى *حلقة فينا، على اعتبار أن مفكرين ينتمون إلى هذا الموروث من أمثال ردولف كارناب، هربرت فايجل، واتو نيوراث، مورتس شلك، وفرديريك وايزمان شكلوا حركة دراسية مؤثرة في فينا في بداية العشرينيات لشرح أفكار الجماعة الوضعية والترويج لها. بمعنى أوسع، تضم الوضعية المنطقية مفكرين لم يكونوا أعضاء في تلك الحلقة من أمثال أي.جي. أير، سي.و. مورس، آرن نيس، وارنست نيجل.

يعد مبدأ القابلية للتحقق، الذي غالبا ما يسمى *بمبدأ التحقق، تعليما مركزيا في تلك الحركة، وهو يقر أن الجمل الفردية تكتسب دلالتها عبر تحديد ما للخطوات الفعلية التي نتخذها في تحديد صدقها أو بطلانها. على حد تعبير أير، تحتاز الجمل (الإقرارات، القضايا) على معنى إذا كان بالإمكان تقويمها إما باللجوء مباشرة (أو بشكل غير مباشر) لشكل أساسي من الخبرة الحسية أو بالركون إلى دلالات الكلمات والبنية النحوية التي تكونها. في الحالة الأولى، يقال إن الجمل صادقة أو باطلة تركيبيا، وفي الثانية، يقال إنها تصدق أو تبطل تحليليا. إذا أخفقت الجملة قيد الفحص في استيفاء شطر القابلية للتحقق، تعتبر خلوا من المعنى. يقال إن مثل هذه الجمل ليست صادقة ولا باطلة. يشتهر الكثير من الوضعيين، بطريقة مشينة وفق رأي البعض، بكونهم يعتبرون المزاعم الميتافيزيقية، الدينية، الاستاطيقية، والأخلاقية خلوا من المعنى. عندهم، لا يحتاز الزعم الأخلاقي مثلا على معنى إلا بقدر ما يستهدف إقرار شيء امبيريقي. إذا كان جزء مما تعنيه من قول إن «س خيّر» هو على وجه التقريب «إنني أحبه»، فإن «س خيّر» تحتاز على معنى كونها تقر زعما يمكن التحقق منه بدراسة سلوك صاحبه. إذا كان يتنكب س دوما، سوف نتمكن من التحقق من «س خيّر» باطلة. غير أن الوضعيين ينكرون عادة إمكان تقويم «س خيّر» ومزاعم مماثلة بوصفها صادقة أو باطلة حال تجاوزها هذا الضرب من التقريرات. خلافا لذلك، فإنهم يزعمون أن معنى مثل هذه الجمل «الأولي» معنى *انفعالي أو مثير للانفعالات. هكذا تقارن «س خيّر» (بوصفها منطوقا يعوزه المعنى) مع «مرحا!». الراهن أن هذا النوع من التحليل إنما يبين التزام الوضعيين بالتمييز بين الحقيقة والقيمة.

على اعتبار الدور الذي يقوم به مبدأ القابلية للتحقق في فكرهم، لا غرو أنهم كانوا معجبين بالعلم. يمكن القول بأنهم كانوا ثملين بالعلم. عندهم، تكاد الفلسفة ترادف فلسفة العلم، التي تعد عنهم مرادفة لدراسة منطق (لغة) العلم. نمطيا، تعتبر نظريتهم في فلسفة العلم الخبرة الحسية (أو المعطيات لحسية) أساسية، ومن ثم فإنها تجنح من حيث طبيعتها إلى اتخاذ وضع «مقلوب». بكلمات أخرى فإنها تنزع شطر اعتبار مزاعم العلم الأساسية أكثر قابلية للتحقق المباشر (ومن ثم أكثر جدارة بالثقة) من القوانين الأكثر تجريدا والمزاعم الأكثر نظرية التي يصدرها العلم. أيضا فإن نظريتهم في فلسفة العلم تنحو صوب أن تكون «ذرية» عوضا عن أن تكون «كليانية» في طبيعتها. لكل زعم أساسي قيم صدقه بمعزل عن سائر المزاعم. عقب الحرب العالمية الثانية، تعرضت تعاليم الوضعية هذه، فضلا عن مبدأ القابلية للتحقق، الذرية، والتمييز بين الحقيقة والقيمة، إلى هجوم من مفكرين من قبيل نيلسون جودمان، و.ف. كواين، جي.ل. أوستن، بيتر ستراوسن، وفي فترة لاحقة، هيلري بتنام ورتشارد روتري. قبيل نهاية الستينيات اتضح أن الحركة قد استنفدت معظم قواها.

ن.ف.

A.J. Ayer, *Language, Truth and Logic* (New York,

1946).

Herbert Feigl and May Brodbeck (eds.), *Readings in the Philosophy of Science* (New York, 1953).

Jorgen Jorgenson, *The Development of Logical Positivism* (Chicago, 1951).

* **النظرية**. النظرية العلمية محاولة للربط بطريقة منظومية المعرفة المتعلقة بجانب مفرد من عالم الخبرة. الهدف تحقيق نوع من الفهم، يتعين عادة في القدرة التفسيرية والخصب التنبئي. يقر التحليل التقليدي، الذي يرجع إلى اليونان وفي الآونة الأخيرة ناصره امبيريقيون منطقيون من أمثال كارل همبل وإرنست نيجل، أن النظرية «نسق فرضي-استنباطي»، بمعنى أن لدينا مجموعات من القوانين ترتبط مع بعضها البعض عبر حقيقة أنه من مبادئ أو فروض مقتدرة قليلة يمكن تبيان أن كل شيء آخر يلزم بوصفه نتيجة استنباطية. التفسير إذن مسألة تبيان كيف تحدث الأشياء بسبب قوانين النظرية. أما التنبؤ فمسألة تبيان كيف ستحدث الأشياء وفق قوانين النظرية. الأهم هو حقيقة أن النظريات العلمية الناجحة فعلا تربط بين معلومات من العديد من مجالات الخبرة التي سبق أن كانت منفصلة، بحيث تعرض ما يسميه الفيلسوف ويليام ويهل «*تآزر الاستقراءات».

في الآونة الأخيرة، تعرض هذا التصور للنظريات للنقد. رغم أنه قد ينطبق بطريقة مناسبة على نظريات من قبيل نظرية نيوتن في الجاذبية، يبدو أن نظرية من قبيل نظرية داروين في *التطور غير قابلة لأن تتكامل (استنباطيا) كما هومفترض. فضلا عن ذلك، بينما تحتاز نظريات من قبيل نظرية داروين حقيقة على قدرة تنبئية، يصعب إقرار أن هذا يشكل موضوع جذب. لذا عوضا عن الركون إلى الأعذار التقليدية («البيولوجيا لم تبلغ بعد مرحلة النضج» وما شاكل ذلك)، بدأ عدد متزايد من المفكرين الترويج لرؤية في النظريات يزعمون أنها تهب اهتماما أكثر بكثير للممارسة الفعلية للعلم. يجادل أنصار هذه الرؤية «الدلالية» في النظريات بأنه يتوجب ألا نعتبر النظريات أنساقا شمولية تحاول تغطية مجالات أساسية في الخبرة في نقلة واحدة، بل يجب اعتبارها مجموعات من *النماذج النظرية لا تحصل على دلالة امبيريقية إلا بقدر يمكن تطبيقها مباشرة (دلاليا) على مجالات محدودة من الواقع الامبيريقي. مناقب النظرية (مثل التفسير والتنبؤ) لا ينصح بها مسبقا، بل هي إلى حد كبير وظيفة يقوم بها النموذج المفرد المستخدم في ذلك الوقت.

استمر الجدل ولكنه أصبح على الأقل جزءا من الخلاف بين فلسفة قديمة في العلم ترى أن المهمة إنما تتعين في الوعظ بمثال للعلم، وفلسفة أحدث في العلم ترضى بوصف سبل ممارسة العلم الفعلية.

م.ر

R.B. Braithwait, *Scientific Explanation* (Cabridge, 1953).

R. Giere, *Explaining Science* (Chicago, 1988).

* **المنظمة، المبادئ**. ترشد تصرفاتنا رغم أنه لا ضمان لكونها صحيحة فعلا. هكذا يزعم كانت أنه يتوجب البحث عن (والأمل في) نسق من المعرفة تام ومتسق بطرق بعينها رغم أنه لا ضمان قبليا لدينا في إمكان اكتشافه. يرى فيلسوف كانتي متأخر، هو بيرس، أن كل المبادئ المنطقية كانت آمالا في *مبادئ منظمة.

سي.جي.هـ.

*القواعد.

I. Kant, *Critique of Pure Reason*, tr. N. Kemp Smith (London, 1968),

(مطبق على الديالكتيك الترانسندنتالي).

* **انتظام الطبيعة**. أقر نيوتن أن خواص بعينها (مثال العطالة وعدم القابلية للنفاذ) « وجد أنها تنتمي لكل الأجسام الواقعة في نطاق خبرتنا، أو تعتبر خواصا كلية لكل الأجسام مهما كانت». يقول مل إن مثل هذا الاستدلال قد يكون مؤسسا على «المقدمة الكبرى النهائية» أن «مسار الطبيعة منتظم». معتبرا أن هذا يعني «ما يصدق في أية حالة، يصدق على كل الحالات لوصف بعينه»، اعتقد مل أن الصعوبة الوحيدة إنما تتعين في إيجاد ذلك الوصف. غير أن أية شكوك تساورنا حول مثل هذا التعميم لا تحسم بالركون إلى «انتظام الطبيعة» المزعوم كمقدمة؛ في غياب الأوصاف المتعلقة بعد المبدأ خاويا، وبها لا يقول سوى التعميمات نفسها.

م.سي.

*أخرق؛ الاستقراء.

E. Naagel, *The Structure of Science* (London, 1961).

* **النفس**. النفس البشرية هي التي تهب الحياة للكائن البشري. عند أرسطو هي مجرد شكل للجسم، أي الطريقة التي يسلك وفقها الجسم، ومن ثم فهي عاجزة عن الوجود على نحو مفارق له؛ النبات والحيوان لها نفوس من نوع يختص بها. عند أفلاطون، معظم علماء الاهوت المسيحيين في الألفية الأولى بعد الميلاد، ديكارت، وكثيرين آخرين، النفس هي الجزء الامادي الأساسي في الإنسان، وهي تتوحد مؤقتا مع الجسم. هكذا رأى الأكويني، في حين وكد أن الاتحاد

مع الجسم هو الوضع الطبيعي للنفس. معظم الفلاسفة المحدثون ينكرون وجود نفسا اللامادية (*إشكالية الجسم - العقل). من ضمن البراهن القوية على وجود مثل هذه النفس برهان نجده عند ديكارت. إنني الآن واع. غير أنه يمكن منطقيا أن يدمر جسمي فجأة وأن أستمر على ذلك في أن أكون واعيا ومن ثم موجودا. ولكن شيئا مثلي لا يستطيع أن يستمر على هذا النحو في الوجود إلا إذا استمر جزء منه في الوجود. لذا يتوجب أن أحتاز أصلا على جزء لا - جسمي أساسي، أي نفس، إذا كان وجودي المستمر ممكنا منطقيا.

ر.ج.س.

*بنيوما؛ النفس؛ حزمة، نظرية، في النفس.

R. Swinburne, *The Evolution of the Soul* (Oxford, 1986).

*** النفس، علم، الدارج.** أمر فهم الناس اليومي لبعضهم بعضا باستخدام عبارات سيكولوجية أو ذهنية، في مقابل السيكولوجيا العلمية أو التجريبية.

أحيانا يفترض في الفلسفة المتأخرة أن أساس قدرتنا على تفسير ما يقوم به الآخرون والتنبؤ به، باستخدام ألفاظ من قبيل «الاعتقادات» و«الرغبات»، عبارة عن *نظرية نعرفها ضمنا، وقد اكتشفت عبر الحصول على فهم سيكولوجي. يمكن لنا أن نتساءل عن كيفية تعلق هذه النظرية، التي تسمى بعلم النفس الدارج، بنظريات أخرى - بل وعن كيفية تعلقها بالسيكولوجيا العلمية أصلا، ثم عن علاقتها بالنظريات العلمية العصبية الخاصة بأعمال «الدماغ». الأسئلة التقليدية عن علاقة العقل بالجسم تعاد صياغتها في شكل أسئلة عن العلاقات بين مختلف النظريات؛ كما يمكن التعبير عن النزعة *الاستبعادية على اعتبار أنها تقر بطلان سيكولوجيا الناس.

قد ينكر البعض كون علم النفس الدارج نظرية، لكن الأسئلة تظل تثار حول علاقاته بمواضيع أخرى؛ غير أن هذه لن تكون في هذه الحالة أسئلة عن العلاقات القائمة بين نظريات.

جي.هورن.

John D. Greenwood (ed.), *The Future of Folk Psychology* (Cambridge, 1991).

*** النفسانية.** قبول بعض أو كل الالتزامات التالية تحدد معا النظرية النفسانية: الاعتقاد بأن القوانين المنطقية «قوانين للفكر»، أي قوانين سيكولوجية؛ المزج بين الصدق والتحقق؛ الاعتقاد في أن معطيات الوعي الخصوصية تشكل نقطة البدء الصحيحة للابستمولوجيا؛ والاعتقاد أن معاني الألفاظ أفكار. ينبذ فريجه كل هذه المبادئ، وكذا شأن سائر الفلسفة الناطقة بالألمانية السائدة في القرن التاسع عشر. نقده جعل ادموند هوسرل يتبنى نزعة ضد نفسانية، وكان له تأثير قوي على *الفلسفة التحليلية الناطقة بالإنجليزية في القرن العشرين.

أي.سي.جي.

M.A. Dummett, *Frege: Philosophy of Language*, 2nd edn. (London, 1981), ch.5.

*** النفس، الأهمية الفلسفية لعلم.** الطلاق الرسمي بين الفلسفة وعلم النفس حدث متأخر نسبيا. تواريخ علم النفس تشبه تواريخ الفلسفة حتى منتصف القرن التاسع عشر، حين بدأت مناهج وانشغالات الفلاسفة وعلماء النفس تختلف، وأصبح علماء النفس يعتبرون أنفسهم يمارسون علما بالمعنى الكامل تحرر من أسلافه ذوي الاتجاهات الامبيريقية الواهنة. في عام 1879 أسس ويلهلم فندت أول معمل نفسي في جامعة ليبزج. غير أن الجمعيات المهنية وأقسام الفلسفية والنفسية لم تنفصل إلا بعد مرور سنوات عديدة من القرن العشرين. منذ ذلك الحين، قاوم الفرعان المواءمة بينهما وحافظا على مسافة لا يستهان بها بينهما.

بصرف النظر عن الفواصل المتعلقة بالأقسام العلمية، جادل و.ف. كواين بأن التمييزات بين المحاولات العلمية والفلسفية بوجه عام ضعيفة، وأن «الابستمولوجيا (على وجه الخصوص) ...فرع من علم النفس». تقليديا رامت *الابستمولوجيا تشييد أسس صلبة لتنظير امبيريقي لاحق: هكذا اعتبر الابستمولوجيون البحث الفلسفي مستقلا وسابقا عن البحث الامبيريقي. كان الهدف إثبات أن معرفة العالم من حولنا يمكن أن تشتق من الخبرات الحسية التي تستنفد اتصالنا بالعالم. غير أنه ثبت أنه من الصعب بمكان تحديد أساس لهذا الاشتقاق. هكذا بيّن هيوم أنه لا يوجد في المنطق. هذا يترك إمكان وجود رابط دلالي: قد تكون الجمل المتعلقة بالأجسام المادية قابلة للرد أو للترجمة إلى جمل تتعلق بالخبرة الحسية. يجادل كواين ضد هذا الإمكان ويخلص إلى أن أفضل وسيلة لفهم علاقتنا بالعالم المادي إنما تكون عبر علم النفس الامبيريقي. هذا لا يعني إبدال علم النفس بالابستمولوجيا بل التوقف عن اعتبار الابستولوجيا عاملة بالطريقة التقليدية، سابقة ومستقلة عن علم النفس والعلوم الطبيعية.

استلهم بعض الفلاسفة الفكرة من كواين، فركنوا إلى اكتشافات سيكولوجية امبيريقية لدعم نتائج تتعلق

بمسائل فلسفية تقليدية. هكذا يجادل أي. جولدمان، أحد أنصار «تطبيع» الابستمولوجيا والميتافيزيقا، بأن الفلسفة تبدأ، وإن كانت لا تنتهي، باعتبار «النظريات الدارجة»، مفاهيم عن أنفسنا وعالمنا متجسدة في لغتنا وأنماط تفكيرنا اليومية. بعد أن نقوم بتسكين هذه المفاهيم العامية نلجأ إلى علماء النفس والأنثروبولجيا وآخرين لتفسير تطبيقها. هب مثلا أن مخططنا العامي يعتبر الألوان ملامح للأجسام تشبه الأشكال. قد نتعلم من علم النفس وعلم الأعصاب أنه من الأفضل اعتبار الألوان منتجات تنشأ عن عملية تقوم بها الأداة البصرية. حين نقبل هذه الرؤية، سوف نكون قادرين على تفسير وتعديل مفهومنا «قبل النظري» الساذج للألوان. سوف نقوم بذلك ليس وفق تأمل قبلي بل عبر ركون صريح إلى ما نعتبره حقيقة امبيريقية.

ليس هناك بأي حال إجماع على أنه بمقدور الفلسفة أو يتوجب عليها أن تطبّع على هذا النحو. على ذلك، يسلم كثير من الفلاسفة الآن بأنه من الخطأ افتراض أن البحث الفلسفي قادر على أن ينعزل تماما عن الاكتشافات الامبيريقية الخاصة بعلم النفس وعلوم أخرى. من هنا جاء ظهور *علم الإدراك المعرفي، وهو هجين بين علم النفس وعلوم الحاسوب، واللغة، والفلسفة، فضلا عن علوم أخرى، يروم فهم العقل وموضعه في النظام الطبيعي. مسألة ما إذا كان يشكل تقدما بحثيا لم تحسم بعد. في حين أن التعاون البيني جدير بوجه عام بالثناء، فإنه قد يعمل على تعتيم محور البحث. يميل الفلاسفة إلى إغفال أن النظريات الامبيريقية في العقل تستطيع أن تضفي على الالتزامات الفلسفية الجوهرية مصداقية باهتة. قد ترجع هذه إلى الفلسفة ثانية، ولكن في شكل يخبئ طبيعتها. سوف نفكك فتجنشتين ونقول إن هناك في الفلسفة اليوم، فضلا عن الأخلاط المفهومية العادية، مناهج تجريبية.

جي.هيل.

*النفس، علم، الدارج؛ العقل، إشكاليات فلسفة؛ العقل، تاريخ إشكاليات فلسفة.

A.I. Goldman, *Liaisons: Philosophy Meets the Cognitive and Social Sciences* (Cambridge, Mass., 1991).

M.I. Posner (ed.), *Foundations of Cognitive Science* (Cambridge, Mass., 1989).

W.V. Quine, "Epistemology Naturalized", in *Ontological Realativity and Other Essays* (New York, 1969).

*** النفس، علم، والفلسفة.** تطابق علم النفس عبر معظم تاريخه مع فلسفة العقل والفعل. تأملات المرء اليومية في أفكاره وأفعاله وسلوكيات أغياره ـ الحركات الجمسية، واللفظية، الخ. ـ تفضي بشكل طبيعي إلى تأملات تتعلق بأصول الفعل. تبرز مثل هذه التأملات، حين تشذب وتنظم، في أعمال أفلاطون وأرسطو، والموروث الفلسفي النابع منهم والمستمر عبر ديكارت وهوبز وهيوم وكانت وجيمس، إلى يومنا هذا. صحبة ذلك، تكشف علم النفس تدريجيا، بوصفه فرعا مستقلا، من الضباب الفلسفي. غير أن السنوات الأخيرة شهدت تغيرا في مسار هذه العملية، حيث رام الفلاسفة التواقين إلى الحظوة بالاحترام العلمي نفسنة الفلسفة تحت لافتة *«علم الإدراك المعرفي».

في حين أنه من الملائم أن نؤرخ بداية تحرر علم النفس من الفلسفة بالعام 1879، حين أسس ولهلم فندت أول مختبر نفسي، لم يعتبر علم النفس بوجه عام تخصصا أكاديميا منفصلا إلا بعد مرور عدة سنوات من القرن العشرين. غير أنه يسهل كل يوم اكتشاف مناظرات في علم النفس الامبيريقي لكل رؤية فلسفية في العقل تقريبا. ولاغرو، فمفهومنا للذهني على اعتبار أنه يتكون من موضوع مميز، يشتمل على الإدراك الحسي، المعرفة، التخيل، التخطيط، وإحداث الفعل، مصدر فلسفي أساسي. لقد برز علم النفس بوصفه علما حين بدأت المسائل المتعلقة بمثل هذه المفاهيم تصاغ بطريقة تتطلب بحثا امبيريقيا. هكذا طرح هيوم متأثرا بنيوتن مبادئ رابطية صممت لتفسير عمليات ذهنية مألوفة ولتأسيس دراسة *الطبيعة البشرية على أسس علمية. لقد ارتأى هيوم أن الأفكار ـ المناظر الذهني للجسيمات المادية ـ يجذب بعضها البعض وفق مبادئ ارتباط بسيطة: الشبه والتطابق والسبب والأثر.

لم يكن هيوم أول داعية للارتباطية، ولم يكن آخرهم. مفهوم كلارك هل لروابط المثير والاستجابة وفكرة التعزيز عند ب.ف. سكنر أضافت نكهة سلوكانية على *الارتباطية، وفي الآونة الأخيرة، عمل أشياع التصورات «الربطية» أو «الشبك ـ عصبية» في الدماغ، مبطلة *السلوكية، على طرح نماذج ارتباطية معقدة رياضيا للعمليات المعرفية والإدراكية.

تخلص علماء النفس الأوائل من التزاماتهم الفلسفية. هكذا مزج كتاب وليام جيمس *Principles of Psychology* (1890) فصولا في الدماغ، الغريزة، والتنويم المغناطيس، بفصول تطرح رؤى في إشكالية العقل ـ الجسم، كما أن إي.ب. تتشنر مدين بشكل واضح لتعاليم الامبيريقيين البريطانيين الذرية الحسية في كتابه *Lectures on the Experimental Psychology of the Thought* (1904). علماء النفس اليوم أقل إدراكا أو على

الأقل أقل استعدادا للاعتراف بديونهم الفلسفية. غير أننا قد نلتمس في التأثير المستمر للمبادئ الفلسفية تفسيرا جزئيا لنوعية التقدم المتذبذب، خطوة إلى الأمام وخطوتان إلى الوراء، الذي يميز التنظير في علم النفس. على ذلك، فأنه من السذاجة أن نعتقد أن علم النفس سوف يتحسن بمجرد إخراج الفلاسفة من المشهد. إن استبعاد الفلاسفة لا يعني استبعاد الافتراضات الفلسفية، كما أن الخلاص الكلي من هذه الافتراضات، كونه يتخلى عن كل ما يرتهن بها، إنما يعني تغيير الموضوع. على ذلك يعتقد كثيرون أنه ليس لدى الفلسفة بوصفها فلسفة الكثير لتقدمه إلى الفيزياء أو البيولوجيا أو الطب. من اللافت إذن أن ثمة إجماع سائد على أنه بمقدور الفلاسفة إزجاء النصح بخصوص طبيعة *العقل. ربما العقول متميزة ومختلفة عن القلوب أو الأكباد أو الأحماض الأمينية. السؤال المثير هو لماذا يتوجب علي أي شخص افتراض ذلك.

لا تتعلق المسألة بوجوب فرض حدود وهمية بين الفلسفة والعلوم الامبيريقية، بل بما إذا كانت العلاقة بين الفلسفة وعلم النفس علاقة خاصة أو كانت كذلك أو يجب أن تكون كذلك. وفق رؤية مؤثرة، نتجت عن أعمال فتجنشتين، يفترض علم النفس مفهوما ديكارتيا مشكوكا في أمره في العقل مفاده أن الأوضاع والعمليات الذهنية غير متماثلة: إنني ألحظ محتوى عقلي مباشرة، ولا تستطيع سوى الاستدلال على هذا المحتوى مما أقول وأفعل. يصيب هذا التصور بالإحباط كلا من الفلاسفة، المعنيين بحل أحاجي ابستمولوجية وميتافيزيقية، وعلماء النفس، الباحثين عن شرعية علمية لأبحاثهم. هكذا يقوم سكنر، مقتفيا أثر ب. واتسن، بوضع *الامبيريقية رأسا على عقب، حيث يقر، على اعتبار أننا لا نلحظ سوى السلوك، أنه يتوجب استبعاد أشباب السلوك الذهنية المشتقة. التفسير النفسي إذن ربط بين عوارض بيئية واستجابات سلوكية لاحقة. على الجبهة الفلسفية، هاجم جلبرت رايل في كتابه *The Concept of Mind* (1949) «الأسطورة الديكارتية» وفق أساس مختلف تماما. أوصاف العمليات الذهنية أوصاف لما يقول الأشخاص ويفعلون (أو يميلون إلى قوله وفعله) وليست أ وصافا لحوادث مخبأة مسؤولة سببيا عن الأقوال والأفعال. رغم أن رايل يوصف عادة بأنه سلوكي، فإن البراهين التي يستخدمها لا تتعلق كثيرا بتلك التي تستخدم في دعم المذهب السيكولوجي الذي يحمل هذ االاسم.

يمكن اعتبار المفهوم «الوظيفي» للعقل، الذي طرحه أصلا هلري بتنام ود.م. آرمسترونج وجيري فودر، ويتبناه اليوم فلاسفة وعلماء نفس على حد السواء، خلفا مباشرا للنزعة ضد الديكارتية التي يقول بها رايل. غير أنه قد استبين أن *الوظيفية، بوصفها بديلا *للسلوكية، نزعة مغرية أساسا بفضل الظهور المتزايد للآلات الحاسوبية الرقمية. ربما يشبه العقل هذه الآلات. لو كان ذلك كذلك، سوف يكون بمقدورنا أن نفترض أن العقول «تتحقق» في الدماغ كما تتحقق البرامج في أجهزة الحاسوب. الخوض في علم النفس، وفق هذه الرؤية، محاولة لاكتشاف برنامج العقل عبر وسائل امبيريقية. إن مثل هذه الرؤية تعد في الوقت نفسه بتحرير علم النفس من الانشغالات الميتافيزيقية التقليدية المتعلقة بالعقل وعلاقته بالجسم، وتوفر له موضوعا متميزا عن الفسيولوجيا العصبية والبيولوجيا.

رغم أن علماء النفس سعدوا عموما بهذه النتائج، فإن الوظيفية تتعرض لهجوم في الفلسفة. بتحديدها خصائص الأشياء الذهنية حصريا عبر الإشارة إلى مدخلات ومخرجات فعلية وممكنة، فإنها تغفل على نحو بيّن بعدها النوعي. في التصورات المبكرة لهذا المذهب، اعتبر هذا منقبة، طريقة في الاستنتاج من النوعيات الذهنية والسماح «للتحققية المتعددة» للخصائص الذهنية. (تعد الخاصية متحققة بشكل تعددي إذا كانت قادرة على التجسد في أنواع مختلفة من الأنساق المادية: الدماغ البشري، أجهزة الحاسوب، «أدمغة» كائنات من كواكب أخرى مؤسسة على السليكون). غير أنه تسنى لبعض الفلاسفة في الآونة الأخيرة طرح براهين تبين أن أي تصور في الدماغ ملزم بتفسير الكيفيات الذهنية التي يعرضها *الوعي. لقد قصد من بعض هذه البراهين التشجيع على العودة إلى مفهوم ديكارتي أساسا في الدماغ، مفهوم لا يختلف عن ذلك الذي تبناه فندت وتتشنر في أيام علم النفس التجريبي الأولى. هل هذه بشرى بإعادة طرح كينونات لامادية في علم النفس؟ قد لا يكون الأمر على هذه الشاكلة. ربما هو تفكر في معتقد قوي في أن «كل كمية تحتاج إلى نوعية» على حد تعبير سي.ب. مارتن. إن محاولات وصف الأوضاع والعملية الذهنية حصريا عبر قطاعات مدخلات ومخرجات محاولات ناقصة وجزئية بطبيعتها.

يتضح من مثل هذه الاعتبارات أن الانفصال التاريخي بين الفلسفة وعلم النفس أعوزته الشفافية. لقد استمر علماء النفس في الاستخفاف بالفلاسفة واستمر الفلاسفة في إزجاء النصح إليهم. ليس ثمة مبرر يجعلنا نعتقد أن الأمر سوف يستمر على هذه الشاكلة، غير أنه

لا مبرر للاعتقاد بأن الأمور محتم عليها أن تتغير كثيرا في المستقبل القريب.

جي.هيل.

*الوعي، قابليته للرد؛ الثنائية؛ النوعية.

B.A. Farrell, "Experience", *Mind* (1950).
R.J. Hernstein and E.G. Boring (eds.), *A Source Book in the History of Psychology* (Cambridge, Mass., 1965).
T.H. Leathy, *A History of Psychology* (Englewood Cliffs, NJ, 1987).
C.B. Martin, he Need for Onyolody: Some Choces", *Philosophy* (1993).
Hilary Putnam, he Nature of Mental States", in W.H. Capitan and D.D. Merrill (eds.), *Art, Mind, and Religion* (Pittisburge, 1967).

* **النفس - عصبية، الحميمية.** يستخدم هذا التعبير لوصف ما يلحظ بوجه عام من رابط وثيق بين الحوادث العصبية والحوادث الذهنية. يزعم أن ثمة توافقا ضروريا من نوع ما بين أنواع الحوادث الذهنية وأنواع الحوادث العصبية. يتسق مبدأ حميمية النفس - عصبية مع معظم المذاهب المطروحة في العلاقة بين الحوادث الذهنية والحوادث المادية - باستثناء ما يفصل العقل عن الدماغ على نحو متطرف، ربما لضمان إرادة حرة. يمكن اعتبار معظم مذاهب العلاقة بين النفس - عصبية مقترحات مختلفة حول طبيعة الضرورة المتضمنة.

ب.جيب.ن.

*العقل - الجسم، إشكالية.

T. Honderich, *A Theory of Determinism: The Mind, Neuro-science and Life-Hopes* (Oxford, 1988), ch.2.

* **النفس - مادية، القوانين.** *قوانين طبيعية مزعومة تقر قيام علاقات منتظمة ضرورية بين الحوادث الذهنية والحوادث المادية. مثال ذلك، إذا كان وقوع حدث عصبي شرطا كافيا، كما يزعم هوندرتش، لوقوع حدث نفسي (وما يلزم عن ذلك من أن وقوع الحدث النفسي شرط ضروري لوقوع الحدث العصبي)، فيمكن الجدل بإمكان اكتشاف بعض القوانين النفس - مادية التي تسهل التنبؤ بحوادث نفسية وفق حوادث عصبية، لأن الجمل العصبية الصادقة سوف تستلزم وقوع حوادث نفسية.

فضلا عن *حتمية هوندرتش الفيزيقانية، ثمة صيغ من نظرية *مماهاة العقل والدماغ تستلزم منطقيا وجود قوانين نفس - مادية. هكذا يقر بعض الفلاسفة أنه يمكن مماهاة بعض أنواع الحوادث الذهنية بعمليات مادية تحدث في الدماغ (أو الجهاز العصبي المركزي) وأنه ليس هناك سبب مسبق يحول دون اشتقاق استدلالات تنبوئية تتعلق بأنواع الحوادث الذهنية من مقدمات تتعلق بأنواع حوادث مادية. لسوء الحظ ثبت أنه من الصعب تأسيس مثل هذه المماهاة على معطيات امبيريقية.

وفق صيغة النموذج العيني لنظرية مماهاة العقل بالدماغ يعقل على أقل تقدير وجوب وجود قوانين نفس - مادية. رغم أن أي حدث ذهني عيني يتماهى عدديا وفق هذه النظرية مع حدث عصبي عيني ما، فإنه لا يلزم عن هذا أن الحوادث الذهنية المتشابهة نوعيا تتماهى عدديا مع الحوادث العصبية المتشابهة نوعيا. لذا، فإن حقيقة وقوع حدث من نوع عصبي يمكن تحديده لا يلزم وقوع حدث من نوع نفسي يمكن تحديده (رغم أنه يلزم أن حدثا نفسيا من نوع نفسي ما قد وقع). إن دونالد ديفدسون مثلا يجادل بأنه بالرغم من أن كل حدث ذهني يتماهى عدديا مع حدث مادي ما، ورغم أن كل حدث (حتى إن كان ذهنيا) قد يدرج تحت قانون طبيعي ما، ليست هناك قوانين نفس - مادية. ذلك لأن الحوادث الذهنية محكومة قانونيا بوصفها قوانين مادية لا بوصفها قوانين ذهنية، وحتى المعرفة الكاملة بالحوادث الذهنية لن تسهل عملية التنبؤ بنمط الحدث الذهني (القابل للتحديد).

كل الإشكاليات الفلسفية التي تثار بخصوص القوانين الطبيعية تثار بعديا للقوانين النفس - مادية. مثال ذلك، ما إذا كانت القوانين الطبيعية قوانين سببية، تواترات هيومية، علاقات بين *كليات، تنبئية أساسا، أو وصفية لضرورات بعينها؛ كل هذه أسئلة يمكن إثارتها بخصوص القوانين النفس - مادية. إتخاذ قرار بخصوص وجود قوانين نفس - مادية، وبخصوص طبيعتها حال وجودها إنما يتطلب تحديدا صحيحا لأنطولوجيا العلاقة النفس - مادية. غير أن وجودها يتسق مع معظم الحلول التقليدية لإشكالية *العقل - الجسم.

س.ب.

*الشذوذية الأحدية.

Donald Davidson, "Mental Events", in *Essays on Actions and Events* (Oxford, 1980).
T. Honderich, *A Theory of Determinism: The Mind,* Neuro-science and Life-Hopes (Oxford, 1988), ch.2.
Stephen Priest, *Theories of the Mind* (London, 1991).

* **النفسي، التحليل، إشكاليات.** تناظر الفلاسفة زمنا طويلا حول ما إذا كان التحليل النفسي *علما، *علما زائفا، أم شيء فذا. ثمة أسباب عديدة لطول عهد الخلاف ليست لها أهمية فلسفية، منها عوز الإجماع على ما إذا كان موضع الشك مشروعا علاجيا أو تفسيريا، وإذا كان تفسيريا، ما المبادئ المحددة له. هناك أيضا غموض عام: هل موضوع النقاش هو مادة

أو نهج التحليل النفسي؟ هل تتعلق المسألة بإقرارات من قبيل «المصادر الرئيسة للشخصية هي سفاح القربى والصراعات الجنسية مثلا في الطفولة»، أو إقرارات من قبيل «قد تكتشف التأثيرات المكونة الأساسية للحوادث المرضية في حياة المرء باستخدام النهج الذي صممه فرويد والذي يوظف *تفسير الأحلام، التداعي الحر، وتحليل سلوك المعني في الموقف التحليلي»؟

كرس قدر كبير من النقاش للقابلية للاختبار ولمفاهيم متعلقة من قبيل الاستعداد للرضوخ للتقريرات المفندة. عوز الإجماع على قابلية التحليل النفسي للاختبار لا يرجع فحسب إلى المفاهيم المختلفة في التحليل النفسي بل يرجع أيضا إلى المفاهيم المختلفة للقابلية للاختبار. عادة ما يقال إن الذين يرون أن النظرية ليست قابلة للاختبار إنما يخلطون بين تشبث أنصارها والخصائص الشكلية التي تقرها النظرية «في ذاتها». هذا رد على الاعتراض القائل بأنه من غير المناسب التحدث عن النظرية في ذاتها لأن قدرا كبيرا منها يتعلق بعلم الأعصاب إلى حد أننا لا نستطيع اكتشاف ما يبطلها إلا بأخذ ملاحظات تتعلق بما هو مسموح بأن يحسب ضدها، وهو ملتبس إلى حد أنه بعد مرور قرن عليها تظل هناك تصورات مختلفة جذريا حول التزاماتها. أحيانا تخلط قابلية مبادئ التحليل النفسي مع قابلية جمل تتعلق بنتائج تثمين تلك المبادئ للاختبار. إن اللاهوت المسيحي لا يصبح قابلا للاختبار بسبب نتائج الحج إلى اللوردرات.

قابلية المزاعم العلاجية للاختبار موضع جدل بذاتها لأن ثمة من يرى أنه بالرغم من أن المبدأ يبدو قابلا للاختبار على نحو بيّن بينما يقوم أنصاره بتعديله في ضوء تقريرات مفندة، فإن هذا لا يثبت أن النظرية قابلة للاختبار ما لم يقم الأنصار بالتكتم على الأمر.

وفق هذه الاعتبارات نستطيع أن نفهم أنه حتى حين تعمل الاحترازات على قصر النقاش على المبادئ الأساسية نفسها أو على الأقل المبادئ ذات الصيغ اللفظية نفسها، فإن الخلاف يظل قائما. يرى بعض التحليليين أنه بالمقدور تسويغ مزاعم فرويد حول حياة الطفولة عبر كاميرا فيديو (روبرت ويكدر)، وآخرون ينكرون هذا (جون ريفير). البعض يرى أن مزاعم فرويد الخاصة بالأعراض قابلة للاختبار المرضي بقدر ما تكون مزاعم الربط بين التدخين وسرطان الرئة قابلة للاختبار (جرنباوم)، وآخرون ينكرون هذا. إن أهمية نتاج البحث المحكم تغفل على أية حال من قبل من يرى وجوب خضوع مقالة التحليل النفسي لمناهج التقويم نفسها التي نتفق عرفيا على أنها تميز علوما من قبيل الطب الوقائي.

غالبا ما يثار معيار آخر، طالما لجأ إليه فرويد نفسه: الشمولية السردية. إن فرويد يعتبر أعراض الجنس المرضية في طفولته مثل قطعة مفقودة من قطع لعبة الصور المتقطعة، وهو يتحدى نقاده بأن يقوموا بطرح تصور مناسب للأمراض العصابية بدونها. ثمة افتراض معوق لكثير من النقاش مفاده أن شرعية هذه العبرة السردية معلمة تميز النقاد عن أنصار مبادئ التحليل النفسي، لكن الاعتقاد بأن سرديات التحليل النفسي تنزع لأن تكون غير مقنعة او متشبثة برأي ينكره الناس معلم لا يقل قدرة على التمييز بينهما.

ثمة نمط آخر من التسويغ شكك في مناقبه: الفعالية العلاجية؛ حيث يزعم أنها غير قادرة بطبيعتها على ضمان تاريخية التأويل، إعادة تشكيله، أو صحته. قد تكون كل هذه باطلة رغم فعالية العلاج المؤسس عليها، تماما كما أنها قد تكون صحيحة دون أن تكون مفيدة علاجيا. هناك صعوبة أخرى وإن لم تكن مهمة فلسفيا: يقوم الركون إلى النتائج العلاجية بدور قليل القيمة في الجدل. يبدو أن فرويد نفسه لم يكن يثق كثيرا فيها، إذ أنه عادة ما كان يرد على اعتراض الإيحائية بإنكار أن ما لديه اعتقاد مسبق ربما أثر على استجابة مرضاه، وبالركون إلى بيانات من قبيل تخيلات مريضة نفسيا، أو الإنتاج الثقافي غير الممهور باسم صاحبه، حيث يفترض أن التلوث لا يقوم بمفعوله. حين كانت عمومية نتائجه المتعلقة بحياة الطفولة موضع جدل، أقر أنه تم التدليل عليها (بحيث تم تسويغ النهج) عبر ملاحظة مباشرة للأطفال.

هناك موضوع آخر تعرض لجدل طويل يتعلق بما إذا كانت الأماني اللاواعية *مبررات أو أسبابا. يتوجب تمييز السؤال الأساسي «هل الأماني اللاواعية تشبه المبررات؟» عن «هل حتى الأماني المعقلنة مرتبطة على نحو حتمي بالسلوك الذي تعقلنه؟». بكلمات أخرى، السؤال هو ما إذا كانت علاقة الهستيري مثلا بأعراضه تشبه علاقة المتمارض بأدائه المضلل، باستثناء أنه لا يراقبها بوعي، أم أن الأماني المكبوتة تعمل بمثابة شظايا نفسية، والأعراض التي تنتجها تناظر الالتهابات. إمكان تبرير استيعاب الأسباب في المبررات لا يتعلق بهذه المسألة، إذا لا سبيل لحلها إلا بفحص الأسس المقدمة مسبقا للاعتقاد في قدرة أمنية لاواعية على العمل، وهذ أسس متنوعة.

السؤال المتعلق إذن هو: ما الذي يجعل السرد التفسيري قابلا للتصديق؟ وهو سؤال يثير إشكاليتين

متميزيتين: درجة القرائنية المتطلبة لدعم سردية سببية، أو لضمان التخير بين السرديات، ودرجة سماح سلطة الشخص الابستمولوجية (المؤخرة في حالة التصورات التفسيرية) بالاستغناء عن القوانين والقرائنية.

تتعلق الإشكالية الأولى باستحداث قواعد سهلة للحكم على مناسبة الحالة للربط السببي حين يكون مبلغ ما لدينا هو الكثافة القرائنية للسرد (وربما مناظرتها لسرديات أقل عرضة للشك).

تتعلق الثانية باتخاذ قرار، حين يكون الاتساق السردي من قبيل التجريب على نحو غير كاف، حول ما إذا كان بالمقدور تعزيز قيمته التجريبية، أو حتى تبديلها، عبر تصديق المعني. أليس شيلوك المحكم لمصادر مقته لأنتونيو؟ لماذا لا نسمح بأن يكون بمقدور شخص لم يكن في البداية عالما بميوله، نزوعاته، ومواطن ضعفه، الخ.، بأن تكون علاقته بها كعلاقة شيلوك المستمرة بمقته الإجرامي؟ يتطلب تقويم هذا البرهان تصنيفا دقيقا لا يتوفر غالبا في الشواهد. غالبا ما يدافع المعتذرون عن مناقب فرويد السردية التي لم يزعمها هو نفسه، بالركون إلى فروق دقيقة خاصة بتفاعل تحليل نفسي غير قابلة لأن يعاد إنتاجها. من شأن هذا أن يثير مسألة مختلفة: ما الذي يجعل السرد قابلا للتصديق؟ وهو يقحم المصرّين على نقاش قابلية ساردي التحليل النفسي للتصديق في مسألة شديدة الشخصانية.

خلف الجدل حول ما إذا كانت المعرفة التي يروم التحليل النفسي توفيرها يتوجب تقويمها وفق معايير العلم الطبيعي أو الإنساني، يحوم جدل آخر: ما إذا كانت معايير أي منهما على ما يرام. يزعم أنه بصرف النظر عن موقف الأمور نسبة إلى مفاهيم الحقيقة المتطابقة العامية، استطاع التحليل النفسي توفير نظرة شاملة تظل حقيقتها الشعرية معصومة عن النقد.

ف.سي.

*القصص والتفسير؛ غير الواعي واللاواعي، العقل.

Behaviour and Brain Research (1986). Precise and peer group review of Grunbaum's *Foundations of Psychoanalysis.*

F. Cioffi, "Wollhelim on Freud', *Inquiry* (1972).

Peter Clark and and Cripsin Wright (eds.0, Mind, *Psychoanalysis and Science* (London, 1990).

R. Wollheim, *Freud*, 2nd edn. (London, 1990).

* **النفع**. يشير في الفلسفة إلى ما يخدم الكائنات البشرية (وأحيانا كل الكائنات الحسية بوجه عام). لذا فإنه معني بما هو خيّر للبشر، رفاهتهم في أغلب الأحيان. جادل شيشرون وهيوم بأنه ذو أهمية أساسية للأخلاق، ثم اعتبره بنتام الغاية الوحيدة للفعل الصائب؛ من هنا جاء مذهب *النفعية. عند بنتام النفع يعني *السعادة أو *المتعة؛ وهو معنى أكثر خصوصية احتفظ به أحيانا من قبل بعض الفلاسفة في أوقات لاحقة.

ر.هـ.

R.D. Collison Black, "Utility", im John Eatwell et al. (eds), *The New Palgrave*, iv (London, 1987).

* **النفعية**. نهج في الأخلاق يعتبر المتعة أو إشباع الرغبة العنصر الوحيد في الخير الإنساني ويعتبر أخلاقية الأفعال مرتهنة كلية بعواقب أو نتائج الرفاهة البشرية (أو رفاهة الكائنات الحسية). ترجع أصول النفعية إلى بريطانيا القرن السابع عشر، حيث نجد صياغاتها «الكلاسيكية» في أعمل بنتام، مل، سدجوك، واستمرت تتبوأ منلزة مهيمنة في العالم الفلسفي الناطق بالإنجليزية حتى يومنا هذا. ينكر بنتام ومعظم أسلافه من النفعين المواريث الدينية والأعراف الاجتماعية في صالح اعتبار *الرفاهة البشرية أو *السعدة حجر أساس التقويم الأخلاقي؛ في القرن التاسع عشر، في بريطانيا وفي غيرها، قامت النفعية بدور بارز في الإصلاحات الديمقراطية والسياسية الإنسية.

أفضل طريقة لفهم النفعية في الوقت الراهن إنما تتعين في تحليلها إلى عناصر متمايزة، بالتركيز على جوانب صورية ومثيرة للجدل بعينها من الفكر النفعي، وبالإشارة إلى تنويعات مهمة وخلافات ضمن النفعية نفسها. في أقدم وأشهر أمثلتها، تعد النفعية مذهبا لذيا؛ إنها تعتبر المتعة والألم الأشياء الخيرة والشريرة الوحيدة في حيوات البشر. ارتبطت *اللذية الأخلاقية أساسا *باللذية السيكولوجية في الدوافع الإنسانية. هكذا افترض بنتام أن كل البشر مدفوعون أساسا وحصرا بالرغبة في الحصول على *المتعة وتنكب *الألم، غير أنه يمكن تبين اللذية الأخلاقية مع نبذ اللذية السيكولوجية، كما يفعل معظم النفعيين المعاصرين. على ذلك عملت صيغ معاصرة بعينها من النفعية على توسيع مفهوم اللذية الأخلاقية بحيث يفهم الخير البشري أو الشخصي على أنه مكون مما يلبي رغاب أ الناس و تفضيلاتهم أو يجعلهم سعداء.

أيضا عادة مايقبل النفعيون المعاصرون شكلا من النفعية الناتجية (وهو تعبير يعزى إلى أمارتيا سن)، التي تقر على وجه التقريب أن خيرية أي وضع إنما هي مسألة ترتهن كلية بقدر المجموع العام (أو متوسط) لرفاهةالناس (أو الكائنات الحسية بوجه عام) الذي يتمتع

به في ذلك الوضع. غير أن العنصر الأخلاقي الغالب في معظم المذاهب النفعية المعاصرة هو *العاقبية المباشرة، التي تقر أن صائبية وخيرية أي فعل، دافع، أو مؤسسة سياسية إنما ترتهن فحسب بخيرية الوضع الكلي الناتج عنه (يشتمل هذا الوضع على الفعل أو الدافع نفسه). بجمع هذه العناصر (وإضافة افتراض أن الأخلاق تتطلب قيامنا بأفضل ما يمكننا القيام به)، يرغب معظم أشياع النفعية الراهنة (أو المباشرة) في إقرار أن الفعل يكون ملزما أخلاقيا إذا وفقط إذا كان ينتج صافيا من المتعة أعظم قدرا من الألم، أو ينتج صافي تلبية للرغاب أعظم من أي بديل متوفر للفاعل. هكذا يكون الفعل صائبا أخلاقيا، أو غير شائن، إذا كان ينتج صافي متعة يفوق الألم أكثر من أي بديل متاح للفاعل. (قد يكون الفعل صائبا دون أن يكون ملزما إذا ارتبط في المقام الأول ببديل أو أكثر). غالبا ما يشار إلى الزعم العام الخاص بالصائبية أو الإلزام بأنه (أشكال) مبدأ *النفع.

وفق الرؤية النفعية المباشرة، التقويم الأخلاقي شكل من التقويم الأداتي؛ لا يكون الفعل صائبا ولا ملزما بسبب خصائص كامنة فيه، دوافعه المؤسسة، أو علاقته بممليات إلهية أو اجتماعية، بل بفضل قدر ما ينتجه من مجموع رفاهة للبشر أو الكائنات الحسية. فضلا عن ذلك، إذا اعتقد المرء أنه يتوجب عليه إنتاج أفضل وضع يقدر عليه، لكنه اعتقد مثلا أن نوعية (لا مجرد كمية) الرفاهة أو الجمال الطبيعي (غير المرئي) يحدث فرقا مهما في خيرية الوضع، فقد يكون نصيرا للعاقبية دون أن يكون نفعيا. (وفق استخدام قديم مهجور، يوصف مثل هذا الموقف بأنه «نفعية مثالية»).

ينكر بعض النفعيين العاقبية المباشرة في صالح «عاقبية القواعد»، التي تقر أن صائبية الفعل ترتهن لا بنتائج الفعل نفسه بل بنتائج مجموعات مختلفة من القواعد. إنها تقر مثلا أن الفعل يكون صائبا إذا كان يمتثل لمجموعة من القواعد يفضي قبولها أو تطبيقها إلى نتائج لا تقل خيرية عن نتائج قبول أو تطبيق أية مجموعة أخرى من القواعد. في المقابل، يقوم مذهب عاقبية الفعل بتقويم الفعل مباشرة عبر نتائجه الخاصة به. المنقبة الأساسية في عاقبية القواعد أن تقويماتها للأفعال أكثر اتساقا مع المعتقدات والمؤسسات الأخلاقية العادية من اتساق أشكال مألوفة لعاقبية الفعل. عند العاقبية المباشرة (أو عاقبية الفعل)، يمكن لأية وسيلة أن تبرر بغاية خيّرة إلى حد كاف، وإذا كان توريط بريء من المؤكد تقريبا أن يحول دون تمرد عرقي والكثير من الإصابات الناجمة، فإن معظم أشكال العاقبية المباشرة الأخرى تقر أنه لزام علينا (أو قد يكون لزاما علينا) توريطه. غير أن هذا يبدو غير مقبول أخلاقيا لمعظم الناس، ويمكن لعاقبية القواعد تجنب مثل هذه النتيجة بإقرار أن أية مجموعة من القواعد الاجتماعية تسمح بتوريط الأبرياء سوف تكون أكثر هدما للتجانس الاجتماعي والرفاهة مما قد ينجم عن الحول أحيانا دون التمرد العرقي، ثم تقر أن فعل توريط البريء فعل شائن لأنه يخفق في الاتساق مع قواعد اجتماعية تنتج أفضل قدر من التجانس الاجتماعي والرفاهة. غير أن عاقبية القواعد انتقدت على أسس نظرية لكونها لا تطرح مبررا مناسبا أو متسقا لوجوب تقويم القواعد عبر نتائجها وعدم تقويم الأفعال وفق نتائجها، ومعظم أنصار النفعية اليوم يقبلون العاقبية المباشرة، بينما يحاولون بطريقة وأخرى التقليل من أهمية دور الفروق بين الرؤى الأخلاقية النفعية والتفكير الأخلاقي البدهي.

في مقابل الأخلاق العادية أو البدهية، تعتبر النفعية رؤية أخلاقية محايدة أو لا شخصية. عادة ما نعتقد أنه من حق المرء تفضيل نفسه أو أسرته (إلى حد) على الآخرين، غير أن النفعية المباشرة (أو نفعية الفعل) تزعم أن إلزاماتنا ترتهن بتقويم لا شخصي لنتائج أفعالنا، وأنه لو كان لدينا خيار بين القيام بما هو أكثر للغرباء وأقل لأنفسنا و/أو أصدقائنا وأقاربنا، يتوجب علينا تفضيل الغرباء. الأخلاق العادية «منسبة للفاعل» وهي تسمح لكل شخص بتفضيل الأقرب والأعز على نفسه، ولكن عند النفعية كل شخص متساو أخلاقيا في الأساس مع كل شخص آخر، ويتوجب تبرير أية محاباة وفق مجموع النتائج الخيرة الكلي للناس بوجه عام. يفضي هذا إلى جعل النفعية المباشرة (أو نفعية الفعل) مذهبا أخلاقيا يسرف في مطالبه، وغالبا ما ينتقده خصومه بأنه يطلب أكثر مما يجب. غير أنه بالمقدور تنكب هذه التهمة أو جعلها أقل أثرا عبر تبني شكل من النفعية المباشرة لا تعتبر إنتاج القدر الأعظم الممكن من الخير/المتعة شرطا للفعل الصائب. محتم على النفعيين إقرار أن إنتاج قدر أكبر من الخير أفضل دائما، غير أن بنتام (في سنواته المبكرة)، كارل بوبر، و(في وقت أحدث) جودث لتشنبرج، ماكيل سلوت، ومايكل ستوكر، قاموا بصياغة تنويعات من نفعية الفعل تسمح باعتبار الفعل صائبا (أو لا تثريب عليه) أخلاقيا إذا كان ينتج صافي خير/متعة كاف، حتى لو كان بمقدور الفاعل إنتاج قدر أكبر منها. إن مثل هذه النفعية «*المرضية» تسمح *بالتنفل الأخلاقي ومن ثم فإنها أقل إسرافا في المطالب من تنويعات نفعية الفعل الأمثولية.

القصوية الأكثر قياسية. غير أن بعض المنظرين المعاصرين من أمثال بيتر ريلتون، صمويل شفلر، وشللي كاجان يشككون في ما إذا كانت تهمة الإسراف في المطالب يمكن أن توجه إلى أشكال قياسية من نفعية الفعل (وعاقبية الفعل).

الأخلاقية العادية منسبة للفاعل أيضا على نحو لم يذكر؛ إنها تسمح بالقيام في صالح أنفسنا وضدها بما ليس مسموحا لنا أخلاقيا القيام به في صالح أو ضد الآخرين. لنا أن نتخلص من ممتلكاتنا، لا ممتلكات أغيارنا، كما أن الأذى الذاتي الناجم عن الإهمال لا ينتقد بطريقة الأذى الناجم عن الإهمال الذي يلحق بالآخرين. أما النفعية فلا تسمح بمثل هذه التمييزات الأخلاقية. فضلا عن ذلك، فإن نفعية الفعل، في محافظتها على تبرير الوسائل بالغايات، تعتبر من الجائز أخلاقيا بل من الواجب قتل أو إلحاق الأذى بالناس للحول دون قتل أو إلحاق الأذى بعدد أكبر منهم (أو للحول ببساطة دون عدد أكبر من الأموات). مرة أخرى ينبذ الفهم المشترك مثل هذه الرؤية الأداتية في الأخلاق، ولكن رغم أن النفعيين قد انتقدوا كثيرا بسبب هذا الجانب من مذهبهم، فإن أشياع الفهم المشترك (أو أنصار الحظر الكانتي ضد استخدام الناس كوسائل) لم يجدوا من السهل عليهم تحديد موطن الخلل في الأداتية النفعية. بمقدور النفعي مثلا أن يقول إنه رغم نصحه أحيانا باستخدام البشر وسائل لرفاهة البشر بوجه عام (أو القدر الأعظم منها)، فإن مثل هذا «الاستخدام» ليس عرضة للاعتراض أخلاقيا لأنه (خلافا لمعظم حالات استخدام الناس لغيرهم من الناس) يعترف بقيمة كل فرد وبقيمة سعادته. غير أن المسألة تظل موضع جدل فلسفي مستمر.

تكمن نقطة قوة النفعية بوصفها نظرية أخلاقية في قدرتها على الاستعاضة عن خليط (ويمكن الجدل بأنه تناقض) أحداس الفهم المشترك الأخلاقية بنسق موحد من الفكر يعتبر كل المسائل الأخلاقية بطريقة منتظمة ووفق علاقتها بمثال، السعادة البشرية أو تلبية الرغاب، أقل إبهاما وأكثر فتنة من معظم بدائلها.

م.س.

J. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (London, 1989).

S. Kegan, *The Limits of Morality* (Oxford, 1989).

J.S. Mill, *Utilitaranism* (1863).

H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*, 7th edn. (Chicago, 1962).

J.J.C. Smart and B.A.O. Williams, *Utilitarianism: For and Against* (Cambridge, 1973).

* **التنفل**. يحدث حين تتجاوز أفعال المرء استحقاقات الواجب. التنفل جدير بالثناء ولكن تركه ليس جديرا باللوم. الأفعال القديسية أو **البطولية** تعتبر عادة أمثلة نموذجية. غير أن بعض الفلاسفة (أنصار نفعية - الفعل المتشددين) وعلماء اللاهوت (مثال الذين يؤكدون أن الله يطلب منا في كل لحظة ما هو أفضل لنا) يرون أنه لا سبيل للقيام بأفعال خيرة أو جديرة بالثناء تتجاوز استحقاقات الواجب، وعندهم أفعال التنفل ليست ممكنة.

ج.ف.م.

*المثل الأخلاقية.

D. Heydm, *Supererogation* (Cambridge, 1982).

* **النقابية**. حركة ثورية ظهرت في نهاية القرن التاسع عشر والقرن العشرين ضمن عمال الصناعة تستهدف نقل ملكية والتحكم في وسائل الإنتاج والتوزيع من الطبقة الرأسمالية إلى اتحادات العمال (النقابيين) باستخدام وسيلةالإضراب. تحالفت النقابية تقليديا مع *الفوضوية لإنتاج النقابية الفوضوية. أساء سوريل استخدام هذا المصطلح في نظريته شبه الفاشية في الفعل عبر *العنف اللاعقلاني، غير أن تيار النقابية الرئيسي استمر في شكل حركة العمال اليساريين المتطرفة.

أي.بيل.

*العمال، تحكم.

Ruudolf Rocker, *Anarcho-Syndicalism* (London, 1989).

* **التنقيحية، الميتافيزيقا**. مصطلح استحدثه ب.ف. ستراوسن لوصف الجهود الفلسفية التي قام بها ديكارت، ليبنتز، وباركلي، في مقابل ممارسي *الميتافيزيقا الوصفية. يقول إن *الميتافيزيقا التنقيحية تستعيض عن البنية الواقعية للعالم بصورة عالم مفضل جماليا، أخلاقيا، انفعاليا، أو فكريا. تهمة أن الأنساق الفلسفية قصص خيالية منظمة ومسعدة إلى حد كبير استبقت في مناسبات أسبق كثيرة من تهم الخاصية الرؤوية والبعد عن خبرة كل أنواع الميتافيزيقا. غير أن كلا منها جديرة بالدراسة، فيما يقر ستراوسن، بحسبان «كثافة رؤيته المحابية» ونفعها كمصدر للأحاجي الفلسفية.

يرتهن وجود أنساق الميتافيزيقا التنقيحية بخلط بين «يكون حقيقة» و«ينبغي»، وبين اعتبارات منطقية ووجودية. غير أن الرضا الذي توفره يضمن بقاء الميتافيزيقا التنقيحية غواية مستديمة في الفلسفة، وليست مجرد مصطلح مفيد للتحليل التاريخي.

كاث.و.

S. Haack, "Descriptive and Revisionary Metaphysics", *Philosophical Studies* (1979).

P.F. Strawson, *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics* (London, 1959), pp. xii-xvi.

* **النقدية، الواقعية.** الواقعية النقدية الأمريكية جهد مشترك لمعارضة *الواقعية الأمريكية الجديدة. تعارض الواقعية النقدية أحدية الواقعية الجديدة الابستمولوجية، إقرار هوية محتوى الوعي وموضعه. تقر الواقعية النقدية نظرية الثنائية الابستمولوجية، وهي نظرية تقول باختلاف أنطولوجي قائم بين المحتوى والموضوع. لكن أنصار الواقعية النقدية يختلفون فيما بينهم بخصوص كيفية الانتقال من المحتوى إلى الموضوع دون ركون إلى نظرية لوك التي تفضي إلى *المثالية. يقر معظم أشياع الواقعية النقدية ثنائية نفس - مادية، وهم يعزون دورا أكبر للنشاط الذهني من ذلك الذي يقره أنصار الواقعية الجديدة، التي تظهر نفسها عاجزة عن حل إشكالية الوهم الحسي. فضلا عن توكيد ذينك النوعين من الثنائية، لا يتفق أنصار الواقعية النقدية على الكثير، ولم تلبث أن فقدت هذه الحركة ارتباطها. أكثر الواقعين النقديين أهمية هم جورج سنتيانا، ر.و. سيلرز، و أي.أو. لفجوي.

ل.و.ب.

Durant Drake, A.O. Lovejoy, *et la., Essays in Critical Realism: A Cooperative Study of the Problem of Knowledge* (London, 1920).

A.O. Lovejoy, *The Revolt against Dualism* (La Salle, III., 1960).

* **نقض المحمول.** ينقض محمول القضية بسلب حدها الثاني وتغيير *نوعها من مثبتة إلى سالبة أو العكس بالعكس. هكذا تصبح «كل الأرانب تقتات على الأعشاب» (كل س هو ص) «لا أرنب غير مقتات على الأعشاب» (لا س هو غير ص). يمكن نقض محمول كل صيغ القضايا المعتبرة في من قبل المنطق التقليدي على نحو سليم.

سي.و.

*المنطق التقليدي.

* **التناقض.** وصل قضية بسلبها. في الحساب *القضوي وحساب *المحاميل، الجملة التي تتخذ الصياغة (س . ـ س) متناقضة صوريا وهي باطلة دائما. (جداول الصدق). إذا كانت كل من س وص تستلزم سلب الأخرى، فإن وصلهما يعد أيضا تناقضا. اعتبر مثلا الزوجين A,O وE,I في *مربع التقابل في *المنطق التقليدي للقياس.

ر.ب.م.

B. Mates, *Elementary Logic* (Oxford, 1972).

* **المتناقضات [الديالكتيكية].** المتناقضة، التي تعني حرفيا «تعارض القوانين»، توصف عادة بأنها *تناقضا أو *مفارقة (paradox) وهي كلمة لاتينية تعني «خلافا للرأي»، رغم أن الزمن ربما قد عف عن هذين المعنيين العامين.

ضمن الفلسفة، عادة ما تستخدم «المتناقضة» للإشارة إلى المتناقضات البادية التي وجدها كانت في *الكوزمولوجيا التأملية - فكرنا المتعلق بالكون بأسره. في كتابه *Critique of Pure Reason*، يطرح كانت المتناقضات في شكل أربعة أزواج من القضايا، يتكون كل منها من طريحة ونقيضة (نقيض الطريحة المفترض). يعتقد كانت أنه في كل حالة ثمة أسباب ترغمنا على قبول كل من الطريحة والنقيضة.

تقر طريحة المتناقضة الأولى أن للعالم بداية في الزمان وأنه محدود مكانيا. طريحة التناقضة الثانية تقر أن كل جوهر مركب مكون من جواهر بسيطة. طريحة التناقضة الثالثة تقر وجود نوع من السببية ترتبط بحرية الإرادة وتستقل عن سببية قوانين الطبيعة. أما الأخيرة فتقر وجود كائن ضروري ضرورة مطلقة إما بوصفه جزءا من العالم أو بوصفه علة له.

يعقد كانت تمييزا بين المتناقضتين الأوليين، حيث يصف كل منهما بأنها «رياضية»، والمتناقضتين الأخيرتين، حيث يصف كل منهما بأنها «ديناميكة». القاسم المشترك بين الأوليين هي فكرة *اللاتناهي؛ فكل منهما تعرض علينا حجج تروم إثبات أن العالم متناه في جانب بعينه (الحجم، أو العمر، أو القابلية للتقسيم) والأخرى تروم إثبات استحالة أن يكون متناهيا. أما المتناقضات الديناميكية فتتضمن فكرة السببية.

لا تشكل المتناقضات عند كانت متناقضات حقيقية: إنه يصف التعارض بين الطريحة والنقيضة بأنه ديالكتيكي (في حين يصف التعارض بين المتناقضات الحقيقية بأنه تحليلي). تنشأ التناقضات عن كون الإجابة عن نوع بعينه من الأسئلة - مثال ذكر ظاهرة بوصفها علة ظاهرة أخرى - يثير أسئلة أخرى من النوع نفسه؛ في حالة مثالنا: ما علة العلة؟ نبدو أننا منقادون، عبر ما يسميه كانت «طلب سبب لغير المشروط»، إلى البحث عن إجابة لا تستدعي طرح السؤال مرة أخرى. بيد أنه لا شيء في خبرتنا، فيما يضيف كانت، بمقدوره أن يوفر هذا الضرب من الإجابة.

ولكن كيف يحسم كانت هذه المسألة؟ هذا ما يقوله عن المتناقضة الأولى: «على اعتبار أن العالم لا

يوجد في ذاته، بشكل مستقل عن السلسلة المتراجعة، فإنه لا يوجد في ذاته بوصفه كلا لا متناهيا أو كلا متناهيا».. قد يكون مفاد المقترح أن المتناقضات إنما تنشأ عن كوننا نعتبر العالم شيئا، بحيث يحتاز السؤال عن حجمه أو عن أصله على معنى. خلافا لذلك - وهذا أمر لا يقوم كانت بتمييزه عن سابقه بوضوح - قد يكون مفاد الاقتراح هو أن المتناقضات تنشأ عن عزونا للعالم «في ذاته» خصائص تعد محددة بشكل ملائم من قبل فكرنا. وفق هذا المفاد الأخير، تقوم المتناقضات بدعم مثالية كانت المتعالية.

يقر كانت أن تشخيصه للمتناقضة الأولى - الذي يشترط بطلان كل من الطريحة والنقيضة - يسري على سائر المتناقضات. غير أنه يقترح أيضا أنه في حالة المتناقضات الديناميكية قد تكون الطريحة والنقيضة صادقتان معا. في حالة المتناقضة الثالثة، حقيقة أن الفعل الحر يتضمن سببية تتجاوز، وفق ما يعتقد كانت، كل الخبرات الممكنة لا تعني أنه لا معنى لفكرة السببية هذه، وهذا مذهب يسلم بأنه «محتم أن يبدو دقيقا وغامضا» حين يطرح على هذا النحو المجرد.

في عهد أحدث قام كواين بتعريف المتناقضة بأنها مفارقة «تنتج تناقضا ذاتيا عبر أنماط مقبولة من الاستدلال. إنها تثبت وجوب القيام بجعل بعض أنماط الاستدلال المستترة والموثوق بها صريحة بحيث يتوجب تنكبها أو تعديلها». يتضمن مثل هذا التعديل، فيما يضيف كواين، «ما ليس أقل من إبطال جزء من موروثنا المفهومي».

م.سي.

J.F. Bennett, *Kant's Dialectic* (Cambridge, 1974).

I. Kant, *Critique of Pure Reason*, tr. N. Kemo Smith (London, 1929).

W.V. Quine, *The Ways of Paradox* (New York, 1960), ch. 1.

P.F. Strawson, *The Bounds of the Sense* (London, 1966).

* **المتناقضات [المنطقية]**. تكون القضيتان متناقضتين إذا استوجب صدق إحداهما بطلان الأخرى. أحيانا يوضح تحديد نقيض القضية معناها. اعتبر «كل شخص يحب شخصا ما». القضية «لا أحد يحبه كل الناس» تعد نقيضها إذا كانت تعني أن كل الناس يحبون الشخص نفسه. خلافا لذلك، فإن نقيضها هو «شخص ما لا يحب أحدا».

سي.و.

P.T. Geach, 'Contradictories and Contraries', *Logic Matters* (Oxford, 1972).

* **الانتقام**. إيقاع قصدي *لعقاب أو إصابة نظير تعرض المرء أو أسرته أو أحد أصدقائه المقربين لعمل شائن. (قارن هذا «بالتشفي»، الذي هو تحقيق هذا المقصد، و«الانتقام للغير» العاجز عن الانتقام لنفسه). للانتقام والتشفي تاريخ جدلي طويل في تطور العدالة الجزائية. في يونان الهومرية «الانتقام» و«العدالة» متكافئتان بدرجة أو أخرى، لكن سقراط أفلاطون يرى أن «رد الشر بالشر» غالبا ما يكون مجحفا. يصف إنجيل اليهود «إلها متشفيا» يعظ «العين بالعين (فرض قيود على الانتقام، وليس تحذيرا)، في حين يشجع العهد الجديد على التسامح، ويحتفظ بالتشفي لإله محب. عادة ما تنكر الفلسفة الاجتماعية الحديثة فكرة الانتقام بوصفها لاعقلانية ودائما غير مبررة. ولكن الخط الفاصل بين الانتقام والجزاء لا يتضح عند الفلاسفة الذي يظلون يدافعون عن فكرة *الجزاء (في مقابل الردع وإعادة التأهيل). يقر كانت أن الجزاء مبرر ويشترطه العقل، لكنه ينكر الانتقام كلية. على نحو مشابه يقترح روبرت نوزتش أن الانتقام انفعالي وشخصي فقط، في حين أن الجزاء قابل للتبرير وعادة ما يكون تفكري، وثمة سؤال يتعرض لجدل كبير يتعلق بمدى وجوب أن يكون الانتقام جزءا من مقصد العقاب في القانون الإجرامي. أيضا يتوجب ألا يعتبر الانتقام مجرد انفعال فج تعوزه العقلانية. الانتقام فيما يقول مثل قديم» وجبة يتوجب تقديمها باردة».

ر.سي.سول.

M. Henberg, *Retribution* (Philadelphia, 1989).

S. Jacoby, *Wild Justice* (New York, 1986).

J. Murphy and J. Hampton, *Mercy and Forgiveness* (Cambridge, 1988).

* **نكران التالي**. في القضية الفرضية، «إذا س، ف ص»، س هي البادئ، وص هي المقدم. أن تفترض بطلان ص، بحيث يمكن استنباط بطلان س، يعني إنكار التالي؛ هذا الاستدلال يتخذ شكل قاعدة *مودس تولنز. حين يقول شخص يتضح أنه ليس دنماركيا «إذا لم يكن بمقدور الملكة دفع الضرائب، فأنا دنمركي»، فإنه يريد إنكار التالي بحيث يخلص إلى بيان أن الملكة ثرية. الأغلوطة المناظرة هي *نكران المقدم.

سي.و.

H.W.B. Joseph, *An Introduction to Logic*, 2nd edn. (Oxford, 1916), ch. 15.

* **نكران المقدم**. أن تستدل من أن النازيين يكرهون اليهود، وجون ليس نازيا، على أنه ليس ضد السامية، هو أن ترتكب هذه الأغلوطة. في منطق الحدود التقليدي، الاستدلالات التي تكون من قبيل «إذا كان

هو ب، فإن أ هو س؛ إنه ليس أ، ومن ثم فإنه ليس س» توضح الأغلوطة. في *الحساب القضوي، أي استدلال يتخذ الشكل «إذا س فـ ص، ليس ي؛ ولذا ليس ص» ينكر المقدم.

سي.و .

*نكران التالية.

C.L. Hamblin, *Fallacies* (London, 1970).

*** نكروما، كوام (1909–72).** رجل دولة وفيلسوف أفريقي، تعلم في الولايات المتحدة وبريطانيا العظمى، رأس الحركة التي قادت غانا إلى الاستقلال من الاستعمار عام 1957، وأصبح رئيس وزراء ثم رئيس غانا. طرح نظرية فيزيقانية شاملة في الطبيعة والمجتمع، طبقها على رؤيته في الاقتصاد السياسي لأفريقيا ككل في اتحاد أفريقيا الذي كان يدعو إليه.

و.إي.أي.

*الفلسفة ـ ملك.

Basil Davidson, *A View of the Life and Times of Kwame Nkrumah* (London, 1973).

*** النماذج.** تستخدم استخداما مكثفا من قبل العلماء، وهي تأتي في أشكال مختلفة. تتضمن كل أنواع النماذج ضربا من المماثلة بين النموذج والواقع أو أي زعم علمي آخر. أكثر النماذج ألفة هي النماذج المادية ـ من الأمثلة الشهيرة، النموذج المعدني الأكبر الخاص بالحلزون المزدوج الذي صممه واطسون وكريك. النماذج النظرية لا تقل أهمية، إن لم تكن أكثر أهمية، حيث يحاول العلماء مناظرة جوانب مختلفة من الواقع، عبر طرح افتراضات مبسطة يتم تعديلها أو إقصاؤها في ضوء نجاحات النماذج المتنبأ بها. ثمة مدرسة فكرية تجادل بأن أفضل طريقة لفهم *النظريات العلمية هي الدلالية، بحيث تكون مجموعة من النماذج النظرية ـ تؤول وفق ظروف امبيريقية محددة ـ عوضا عن أن تكون أنساقا عامة تحاول تفسير قدر وافر من الواقع دفعة واحدة. حتى لو احتججنا بأن مثل هذه المجموعات لا تستطيع أن تنجح كلية في استيعاب المراد من النظرية، يصعب إنكار أن فئات النماذج ذات العلاقات المتبادلة هي أكثر ما يواجه العلماء في حياتهم العلمية.

م.ر.

P. Achinstein, *Concepts of Science* (Baltimore, 1968).
R. Giere, *Explaining Science* (Chicago, 1988).

*** النموذج العيني.** يقابله «النمط»، أساسا في علم العلامات، والآن في صياغة مبادئ الهوية في فلسفة العقل.

«النموذج العيني» عند بيرس «نسخة مطابقة من الرمز». النماذج العينية إذن أشياء فردية ذات مغزى، تنتمي إلى نفس النموذج (نسخ مطابقة لنفس الرمز) إذا وفقط إذا (تقريبا) كانت تحتاز على المغزى نفسه. وفق ذلك، ثمة خمسة نماذج عينية من الأداة «ال» (ذلك النمط) في الجملة السابقة، والكتاب الذي تقرأه الآن نموذج عيني لنمط *Oxford Companion to Philosophy*.

وفق الاستخدام الفلسفي الراهن لكلمة «نمط» و«نموذج عيني»، تعتبر أنواع التجريد مختلفة عما يعنى به بيرس مرتبطة بالنماذج العينية (الفرديات) والأنماط (أشياء مجردة). يقال مثلا إن حدث كونك تقرأ الآن نموذج عيني لنمط القراءة، وحدث اعتقاد جون أن س نموذج عيني لنمط الاعتقاد أن س.

جي.هورن.

Collin McGinn, "Anomalous Monism and Kripke's Cartesian Intuitions", *Analysis* (1977).
C.S. Pearcem "On the Algebra of Logic", in *Collectied Works of Charles Sanders Peirce*, ed. C. Hartshorne and P. Weiss (Cambridge, Mass., 1931-5), iii.

*** الأنماط، نظرية.** هب أن س فئة كل الفئات التي ليست عناصر في نفسها. يلزم عن هذا أنها عنصر في نفسها وليست عنصرا في نفسها، وهذا تناقض يعرف *بمفارقة رسل. يمكن الحصول على نتيجة مماثلة من خاصية الخصائص التي لا تنطبق على نفسها (أي تنطبق على نفسها إذا وفقط إذا لم تنطبق على نفسها). تتجنب نظرية الأنماط هذه النتائج عبر تقسيم الخصائص والعلاقات والفئات إلى أنماط. أشياء النمط صفر هي المواضيع العادية، التي هي ليست خصائص. أشياء النمط واحد خصائص تلك المواضيع العادية، وأشياء النمط اثنان خصائص لخصائص النمط واحد، إلخ. تنتمي «الشخصية» إلى النمط واحد، و«يسري بالضبط على ستة مواضيع» تنتمي إلى النمط اثنين. تتعقد الأمور حين نعتبر العلاقات. هناك مثلا علاقات بين خصائص النمط واحد والمواضيع العادية. في «نظرية الأنماط المتشعبة» يتم تقسيم الأنماط إلى مستويات. خصائص النمط واحد، المستوى صفر، هي تلك التي يمكن تعريفها بالإشارة إلى أشياء النمط صفر وحدها (المواضيع العادية). خصائص النمط واحد، المستوى واحد، هي تلك التي يمكن تعريفها بالإشارة إلى أشياء النمط صفر، والنمط واحد، خصائص المستوى صفر، إلخ. بوجه عام، يجب تعريف كل خاصية بالإشارة فحسب إلى خصائص نمط أدنى وخصائص نمطها ولكن من مستوى أدنى. «نظرية الأنماط البسيطة» لا توظف

المستويات، وتسمح بتعريفات غير مقيدة أو غير حملية.

س.س.

*الأعلى رتبة، المنطق؛ المفرغة، الدائة؛ للرد، القابلية، مبدأ؛ المنطق، تاريخ.

Allen Hazen, "Predicative Logics", in D. Gabbay and F. Guenthner (eds.), *Handbook of Philosophical Logic*, i (Dordrecht, 1983).

* **منهج البواقي.** رابع قواعد جي.س. مل الخاصة بالبحث التجريبي، وهو يقر «أنقص من أية ظاهرة الأجزاء التي تعرف أنها نتيجة الظروف الابتدائية والباقي من الظاهرة هو نتيجة الظروف الابتدائية الباقية». مثال ذلك، فيما يقول مل، إذا كانت حركة المذنب غير قابلة لأن تفسر كلية عبر جذبها شطر الشمس والكواكب، يتوجب أن يفسر الجانب الباقي عبر مقاومة الوسط الذي يتحرك فيه. غير أن مل يلحظ أنا قد نعجز أثناء التطبيق عن التأكد من أن عاملا مفردا بعينه هو الشرط الابتدائي الوحيد الذي يمكن أن تشير إليه الظاهرة الباقية. لذا فإن أي استقراء يتم عبر هذا النهج يحتاج إلى تدليل يتم بالحصول على الظاهرة الباقية بطريقة اصطناعية ثم التجريب عليها بشكل منعزل، أو باشتقاق عمليتها من قوانين أخرى نعرفها.

ل.جي.سي.

*المشترك، النهج؛ نهج الاتفاق؛ منهج، المتلازمة، التغيرات؛ منهج الاختلاف.

* **منهج الاختلاف.** يقترح جي.س. مل «منهج الاختلاف» بوصفه ثاني خمس قواعد خاصة بالبحث التجريبي. إنه يقر أنه «إذا اشتركت حالة تحدث فيها الظاهرة موضع التقصي مع حالة لا تحدث فيها تلك الظاهرة في كل الظروف باستثناء ظرف واحد فقط، يحدث في الأولى فحسب، فإن الظرف الوحيد الذي تختلف فيه الحالتان هو نتيجة، أو سبب، أو جزء لازب من سبب الظاهرة». مثال ذلك، إذا أطلق الرصاص على قلب رجل، سوف نعرف وفق هذا النهج أن قاتله من أطلق الرصاص عليه، إذا أنه كان بصحة جيدة قبل ذلك مباشرة، والظروف تشابهت في كل شيء باستثناء الإصابة. غير أنه قد يصعب في حالات أخرى إثبات أن الحالتين يشتركان في كل الظروف باستثناء واحد فحسب.

ل.جي.سي.

*المشترك، النهج؛ نهج الاتفاق؛ منهج، المتلازمة، التغيرات؛ منهج البواقي.

* **المنهج المشترك.** يقترح جي.س. مل توحيد اثنين من قواعده الخمس في البحث التجريبي، منهج *الاتفاق، ومنهج *الاختلاف، في «نهج مشترك»، هو: «إذا لم يتعين في حالتين أو أكثر تقع فيهما الظاهرة سوى ظرف مشترك واحد، في حين لم يكن هناك في حالتين أو أكثر لا تحدث فيهما الظاهرة أي شيء مشترك بينهما باستثناء غياب ذلك الظرف، فإن الظرف الذي لا تختلف الحالتان إلا فيه هو نتيجة أو سبب أو الجزء اللازب من سبب الظاهرة». غير أن هذه القاعدة تسمح بأن يكون لنوع الظاهرة موضع التقصي أكثر من نوع من الأسباب أو أنها قد تحتاز على علة أساسية مفردة لم تكتشف. أيضا فإن منهج مل لا يبين كيف أن قوة الفرض السببي قد تكون مسألة درجة، رغم أنه يقبل هذا في موضع آخر.

ل.جي.سي.

*منهج، المتلازمة، التغيرات؛ نهج البواقي.

* **منهج، التلازم في التغيرات.** خامس قواعد جي.س. مل الخاصة بالبحث التجريبي (A System of Logic, 1843). يمكن أن نفترض أن الظواهر التي تتغير بشكل متلازم مرتبطة سببيا، أكانت إحداها تسبب سائرها، أو كانت كلها نتائج لسبب مشترك. يعتقد مل أن هذا المنهج مفيد في الحالات التي لا يتسنى تطبيق منهج الاتفاق ومنهج الاختلاف لأننا نواجه ظواهر لا سبيل لاستبعادها (للتعرف على ما يحدث في غيابها) ولا عزلها (لاستبعاد العوامل غير المتعلقة)؛ لكنه منهج يعاني من قصور، فيما يضيف مل، إذ أننا غالبا ما نجهل ما إذا كانت كل ظاهرة من الظواهر ترتبط سببيا بالأخرى، كما أن المنهج لا يخبرنا عما يحدث خارج حدود التغيرات الملحوظة. كسائر القواعد، يفترض هذا المنهج أنه توجد أسباب يتوجب العثور عليها ضمن مجال معرفتنا الراهنة.

أي.ر.ل.

J.S. Mill, *A System of Logic*, bk. 3, ch. 8 (London, 1943).

* **منهج الاتفاق.** في كتاب *A System of Logic* (1843) يقترح جي.س. مل «منهج الاتفاق» بوصفه أول خمس قواعد للبحث لتجريبي. إنه يقر «إذا لم يكن في حالتين أو أكثر تقع فيهما الظاهرة سوى ظرف مشترك واحد، فإن الظرف الذي تتفق فيه وحده كلتا الحالتين سبب (أو نتيجة) الظاهرة المعنية». مثال ذلك، إذا جمعت مادة قلوية مع الزيت في تنويعات متعددة من الظروف التي تختلف فيما عدا هذا، وفي كل حالة ينتج

صابون، فإن تركيب الزيت مع القلوي يسبب إنتاج الزيت. ليس ملاحظة حدوث مشترك هو شاهد السببية بل استبعاد ملاحظ لكل الفروض باستثناء واحد. غير أن تأمين هذا الاستبعاد يتطلب اختبار كل الفروض المشروعة، التي قد لا نعرفها كلها.

ل.جي.سي.

*المناهج المشتركة؛ منهج التغير المتلازم؛ منهج الاختلاف؛ منهج البواقي.

*** المناهج، علم.** الدراسة الفلسفية *للمنهج العلمي. القضية الأساسية التي تثيرها هذه الدراسة هي كيفية تأويل الإقرارات المنهجية. ثمة ثلاثة بدائل: الوصفية، العرفية، والمعيارية.

وفق البديل الأول، الإقرار المنهجي إما يؤول باعتباره وصفا للممارسة العلمية، أو يعتبر علم المناهج «علم العلم» الذي يكرس ارتباطات بين الممارسة والنتائج. تماما كما أن للعلم مناهج تمكن من دراسة الإلكترونات بطريقة ناجحة، بمقدور الفلاسفة تطبيق المناهج العملية على *علم الإدراك المعرفي أو *البيولوجيا مثلا في دراسة العلم نفسه. تشير الاعتراضات على هذه المقاربة إلى عوز مخزون النتائج والمناهج غير المثيرة للجدل في العلوم الإنسانية. لن يتسنى للعلوم الإنسانية الإجماع على هوية مناهج العلم. ثمة رد بيّن يتعين في الدفاع عن تطبيق مناهج العلم الفيزيقي نفسها. وبالطبع، إذا كنا نجهل هوية هذه المناهج، لن نستطيع تطبيقها. هكذا يتضح أن الوصفية إما تصادر على المطلوب أو تدور في حلقة مفرغة. ثمة رد شائع نجده في أعمال *حلقة فينا وكواين يقر أن الحلزون المستقيم مناظر هندسي أفضل من الحلقة المفرغة. وفق هذا التصور، تطبيق المنهج على مسائل المنهج يشكل صقلا للمنهج وللقضايا المثارة.

إذا كان المنهج العلمي كما يجادل بوبر يشكل القواعد التي تحكم السلوك العلمي، قد تكون هذه القواعد بعرفية القواعد التي تحكم لعبة الشطرنج. تثار الإشكالية حين تقترح مجموعتان متنافيتان من القواعد: أية لعبة علم يتوجب اختيارها؟ تقر الإجابة البينة اختيار القواعد الأكثر «نفعا» أو «ملاءمة». وبالطبع فإن هذا يفترض أن لدينا معايير غير عرفية «للنفعية» و«الملاءمة». نستطيع الركون إلى أحداس الممارسين بخصوص نشاطهم. ثمة مصدران لهذه الأحداس. في الحالة الأولى تنتج الأحداس عن خبرات الممارس السابقة بأنشطة مشابهة، وربطها، أو عوز ربطها ـ بنتاج مرغوب فيه. يبدو أن هذا يتطلب دراية بالمناهج المرتبطة بتلك النتاجات، وهذه إشكالية الوصفية الأساسية. في الحالة الثانية توجد إجابة صحيحة للسؤال الذي يستفسر عن نوع العقلانية الذي يستثير قواعد العلم، ما يفضي إلى الموقف الثالث.

وفق النزعة المعيارية، الأوامر المنهجية صادقة أو باطلة بقدر ما تكون القواعد الأخلاقية وفق المذهب الموضوعاني. في صيغتها المحضة، ليس ثمة عدد قليل يقر هذه الرؤية، باستثناء أشياع نظرية القرارات من أمثال كينز وكارناب المتأخر. تثار إشكالية حال الاستفسار عما إذا كان بمقدور انتهاك مثل هذه القواعد أن يحدث فرقا في حياة المنتهكين. من جهة، إذا كان لا يحدث فرقا، قد يرتاب المرء في الموضوع: هل أحكام العقلانية مجرد هراء؟ من جهة أخرى، إذا كان الانتهاك يحدث فرقا، سوف ترتهن مرغوبية تطبيق قواعد العقلانية بالفروق الواقعية في النتاجات الناجمة. هكذا يكون هذا البديل عرضة لأن يرد إلى الوصفية.

ن.سي.
ت.تشي.
ر.ف.هـ.

*مل، مناهج؛ العلم، إشكاليات فلسفة.

Rudolf Carnap, 'Inductive Logic and Rational Decisions', in R. Carnap and R. Jeffrey, *Studies in Inductive Logic and Probability (Berkeley*, Calif., 1971).

K.R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery* (London, 1980), ch. 2.

W.V. Quine, *The Pursuit of Truth* (Cambridge, Mass., 1992), ch. 1, sect. 8.

*** المنهجية، الكليانية والفردانية.** هناك جدلان كبيران في *الفلسفة الاجتماعية أو الأنطولوجيا الاجتماعية، لكل مترتباته المنهجية نسبة إلى *فلسفة العلم الاجتماعي (Pettit, *The Common Mind*). أحدهما معني بمدى اعتماد البشر (بطريقة ليست سببية) على علاقاتهم الاجتماعية في احتيازهم على القدرة على التفكير، أو الاحتياز على مثل هذه القدرة البشرية المميّزة. ينكر الذريون مثل هذا الاعتماد في حين يقر خصومهم حدوثه. أما الثاني فيتعلق بما إذا كان وجود كينونات اجتماعية تجمعية ـ خصوصا توفر تنظيمات على المستوى الجمعي ـ يعني أن البشر لا يعكسون تماما الصورة السيكولوجية السائدة عنهم بوصفهم مخلوقات مستقلة وعقلانية بدرجة أو أخرى. ينكر الفردانيون أن الكينونات الجمعية تستوجب أي تسوية مع مثل علم النفس السائد هذا في حين يقر خصومهم أن ثمة تسوية

مهمة بدرجة أو أخرى متضمنة هنا.

هناك أيضا مناظرات منهجية مهمة أخرى ترتبط بطريقة مرنة مع هذه التقسيمات، مثال الجدل حول ما إذا كانت النظرية الاجتماعية الخاصة بمستوى التجمع قابلة لأن ترد إلى النظرية السيكولوجية؛ ما إذا كان التفسير على المستوى الفردي أفضل منه على المستوى الجمعي في العلم الاجتماعي؛ ما إذا كان من المرجح أن يلزم الاكتشاف العلم ـ اجتماعي بتعديل علم النفس السائد؛ ما إذا كان الأفراد يتأثرون على نحو متبادل بالكينونات الجمعية التي يكونونها، تماما كما يكونون مفاهيم هذه الكينونات؛ ما إذا كان الأفراد مقيدين بظروفهم الاجتماعية إلى حد يجعلنا لا نحتاج إلا للعناية بهذه الظروف ـ بحيث نتغاضى الأمور السيكولوجية الخاص بالاعتقاد والرغبة ـ في التنبؤ بما سوف يقومون به؛ ما إذا كان بالمقدور بوجه عام الاستغناء عن الأفعال الفردية المهمة تاريخيا بمعنى أنه لو لم يقم الأفراد المعنيون بما قاموا به لقام غيرهم به.

يستخدم التعبير «الفردانية المنهجية» وفق دلالات مختلفة عبر المواقف التي سلفت الإشارة إليها. نصير الفردانية المنهجية الواصفة لذاتها سوف يكون بالتوكيد فردانيا بالمعنى السابق؛ من المرجح أن يكون ذريا، وسوف يجنح شطر الموقف الذي يعتبر أكثر إطراء لوضع الفرد في سائر المناظرات. التعبير «الكليانية المنهجية» أقل شيوعا لكن تطبيقاته سوف تتنوع بالطريقة نفسها.

ب.ب.

Philip Pettit, *The Common Mind: An Essay on Psychology, Society and Politics* (New York, 1993).

*** النهضة، عصر، فلسفة.** فلسفة الغرب في القرين الخامس عشر والسادس عشر. عني كتابها أساسا بفلسفة الطبيعة (التي تشتمل على العلم، الإيمان بالقوى الخفية والميتافيزيقا)، علم النفس (بما فيها نظرية المعرفة)، والفلسفةالأخلاقية والسياسية ـ أحد إسهاماتها الرئيسة تطبيق قصص العصور الذهبية، في الماضي والحاضر، لاستعادة وتعديل القيم الاجتماعية المرتبطة بالعهد القديم.

يمكن أن نجادل بأن أول فيلسوف أساسي في عصر النهضة هو نيكلوس كوس (1401-64)، وآخرهم فرانسس سويرز (1548-1617). من الشخصيات المهمة الأخرى نذكر مارسيلو فيشيون (1433-99)، بيترو بومبونازي (1462-1525)، جيوفاني بيكو ديلا ميراندولا (1463-94)، توماس دي فيو كاجيتان (1468-1534)، فرانسسكو دي فيتوريا (1480-1546)، جيوردانو برونو (1548-1600)، وتوماس كامبانيلا (1568-1639). خلال الفترة نفسها، كان هناك كتّاب مهمون عدة، مثال ديسيدورس اراسموس (1466-1536)، نيكولا ميكيافيلي (1469-1527)، والقديس تومس مور (1478-1535)، الذين كانوا مناصرين مؤثرين للإنسية وإن لم يكونوا فلاسفة.

ليس بمقدور عصر النهضة أن يضاهي العصور الوسيطة والحديثة من حيث أصالة أفكارها الفلسفية وتأثيرها، فلقد كانت معنية أساسا بالتفصيل في أنساق فكرية ترجع إلى العهد القديم. كان أفلاطون وأرسطو مصدرا الإلهام الفلسفي الأساسي، ورغم أن موررث *المدرسية قد حوفظ عليه من قبل شخصيات من أمثال كاجيتان، دي فيتوريا، وسيروز، اعتبر معظم كتاب عصر النهضة فلاسفة العصر الوسيط سوفسطائيين عاطلين يكتبون بلاتينية بدت بربرية مقارنة بالنسخة المتقنة التي استحدثها شيشرون. خلال عصر النهضة، أعيدت ترجمة أعمال فلاسفة كلاسيكيين وكتبت عليها شروحات جديدة. أدى هذا إلى تأسيس مدارس إحيائية، أهمها أكاديمية الأفلاطونية المحدثة في فلورنسا التي أسسها فيشينو تحت رعاية كوسيمو دي ميديسي.

جي.هال.

*الأرسطية؛ الأفلاطونية.

B.P. Copenhaver and C.B. Schmitt, *Renaissance Philosophy* (Oxford, 1992).

J. Haldane, "Medieval and Renaissance Ethics", in P. Singer (ed.), *A Copmanion to Ethics* (Oxford, 1990).

*** متناهي الصغر.** الأعداد الأكبر من 0 وأقل من 1/2، 1/3، الخ. في الرياضيات الأساسية لا وجود لمثل هذه الأعداد، رغم أن ليبنتز قد اقترح استحداثها، تكتب هكذا ..dx, dy، في شكل كسور لمساعدة حساب التفاضل والتكامل. في عام 1960 استخدم ابراهام روبنسون المنطق الرياضي لطرح وتبرير تحليل غير قياسي، وهو نهج في الحساب يسمح باستخدام الأعداد متناهية الصغر بشكل منظومي في إثباتات بحيث تسنى له أسر أحداس ليبنتز.

و.أي.هـ.

Abraham Robinson, 'The Metaphysics of Calculus', in Jakko Hintikka (ed.), *The Principles of Mathematics* (Oxford, 1969).

*** التنوير.** تشير كلمة «التنوير» ومرادفاتها في اللغات الأوروبية إلى حركة فكرية بدأت في إنجلترا في القرن السابع عشر (لوك والربوبيون)، وتطورت في فرنسا في

القرن الثامن عشر (بايل، فولتير، ديدرو، وموسوعيون آخرون) وأيضا (خصوصا بسبب تأثير الفلسفة العقلانية التي قال بها كرتسيانوولف) في ألمانيا (مندلسون، ولسنج). غير أن كل دولة أوربية عمليا، وكل جوانب الحياة والفكر تأثرت بها. يعرف عصر هيمنتها بعصر التنوير أو عصر العقل.

يقابل التنوير ظلامية اللاعقلانية والخرافة التي يفترض أنها ميزت العصور الوسيطة، غير أنه لا يسهل تعريف المفهوم بشكل عام. يقول كانت، أحد متأخري مفكري التنوير، وأعظمهم، إن التنوير «انبثاق الإنسان من قصور فرضه على نفسه. القصور عجز عن استخدام المرء عقله حال غياب ترشيد عقل آخر. إنه يكون مفروضا ذاتيا حين يرتهن بعجز ليس في العقل نفسه بل في العزم والجرأة على استخدامه دون ترشيد خارجي. لذا فإن شعار التنوير هو: *Spare aude!* كن شجاعا في استخدام عقلك !». وفق هذا فإن التعاليم الأساسية في التنوير، التي يتبناها الكثيرون، إن لم نقل كل أنصارها، تقر التالي:

1. *العقل قدرة الإنسان المركزية، وهو يمكنه ليس فقط من التفكير السليم، بل حتى السلوك الصائب.

2. الإنسان بحكم طبيعته عقلاني وخيّر. (يتبنى كانت الرؤية المسيحية التي تقر وجود «شر فطري» في الطبيعة الإنسانية، لكنه يقول بحتمية إمكان التغلب عليه.)

3. بمقدور الفرد والجنس البشري بأسره أن يتقدم نحو الكمال.

4. كل الناس (حتى النساء وفق مذهب الكثيرين) سواسية من حيث عقلانيتهم، ويتوجب من ثم ضمان المساواة أمام القانون وفي الخيارات الفردية.

5. يتوجب بسط التسامح بحيث يشمل سائر العقائد وسبل العيش (يبلّغ لسنج هذه الرسالة عبر مسرحيته *Nathan the Wise* (1779)).

6. لا تقبل المعتقدات إلا على أساس العقل، لا بسبب سلطة القساوسة، النصوص المقدسة، أو الموروث. هكذا ينزع أشياع التنوير نحو الإلحاد، وفي أفضل الأحوال شطر *ربوبية طبيعية أو عقلانية محضة، تخلو من العناصر فوق الطبيعية والإعجازية ولا يقصد منها أساسا إلا دعم قانون أخلاقي مستنير، وفي بعض الحالات تفسير حقيقة كون العالم نسقا عقلانيا، بمقدور العقل الاتصال به.

7. يقلل التنوير من قيمة «التحيزات» والعادات المحلية، التي تدين بتطورها لخصوصيات تاريخية عوضا عن ممارسة العقل. ما يهم التنوير ليس كون المرء فرنسيا أو ألمانيا بل كونه إنسانا فردا، يتوحد بوصفه أخا للجميع عبر العقلانية التي يتقاسمها معهم.

8. بوجه عام، يقلل التنوير من أهمية الجوانب اللاعقلانية في الطبيعة الإنسانية. يتوجب مثلا على الأعمال الفنية أن تكون اعتيادية وبناءة، أن تكون نتاجا للذوق لا العبقرية. أيضا يتوجب على التعليم نقل المعارف عوضا عن تشكيل أو تطوير الشخصية.

التنوير بمعنى ما «لاتاريخي»، فهو يقر أن كل الناس في كل الأزمنة (وكل الأمكنة) متماثلون من حيث الطبيعة، والفروق التي ظهرت بينهم عبر التاريخ فروق زائفة وبالمقدور الخلاص منها. على ذلك فإن للتنوير أثر لا يستهان به في كتابة التاريخ. في *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations* يعرض فولتير (الذي استحدث عبارة «philosophie de l'histoire» [«فلسفة التاريخ»]) الرؤية التنويرية المتعارف عليها: التاريخ كفاح الإنسان التقدمي شطر الثقافة العقلانية. يستبق الموسوعي مونتسكيو تطورات ما بعد تنويرية بمحاولة تفسير قوانين الأمة عبر ظروفها الطبيعية والتاريخية.

منذ بدايته، وخصوصا منذ نهاية القرن الثامن عشر، تعرض التنوير إلى نقد عنيف. حكمه بأن فلاسفة العصور الوسطى قبلوا معتقداتهم بالركون إلى السلطة وحدها لا يقوى على الصمود في وجه قراءة أعمالهم. رفضه الشامل للمعتقدات والمؤسسات التقليدية عرضة لرد برك (وجي.أو. أوستن فيما يتعلق باللغة) الذي يقر أن الحكمة المتراكمة التي أورثتها الأجيال السالفة أقرب إلى الصحة من أفكار فيلسوف فرد. اشتراطه أن يعرض الفرد كل معتقداته لنقد، وألا يقبل شيئا بالركون إلى السلطة (وهو حكم ظل جي.س. مل يتبناه في On Liberty) مردود عليه من قبل الهوة التي تفصل خبرة الفرد المباشرة الضئيلة ونطاق المعرفة غير المتوفر لديه. تقليله من قيمة الجوانب اللاعقلانية عند الإنسان والفروق بين الثقافات، في صالح عقلانية يتم تعريفها على نحو ضيق، تعرض لنقد مفكرين متأخرين، حاول أفضلهم (هيجل مثلا) الجمع بين عقلانية التنوير الفردانية واشتراطات المجتمع المستقر التماسك. غير أن بعض خصوم التنوير قاموا برفض تعاليمه على نطاق واسع؛ الدعوة للمساواة والاعتقاد في التقدم، فضلا عن أولوية العقل.

يحتاز كثير من هذه الانتقادات على قوة ويشكل موضع جدل مستمر. غير أنه ليس بمقدور أحد أن ينكر نفع التنوير، نسبة إلى كتابة التاريخ مثلا. حتى نقاد

التنوير لا يملكون إلا الاعتراف بفضله في التمكين من توجيه سلاحه إلى صدره، فحدود العقل غير قابلة لأن تميز إلا عبر العقل نفسه.

إذا كانت بداية عصر التنوير واضحة إلى حد كاف، فإن نهايته، بل كونه قد انتهى أصلا، أقل وضوحا. يبدو بمعنى ما أنه قد انتهى بقيام الثورة الفرنسية، التي كانت جزئيا نتيجة للتنوير والتي قامت، رغم هزيمتها البادية، بتكريس المثال التنويري القائل بسيادة الشعب، المساواة أمام القانون، والتحررية. لقد قامت تلك الثورة بمماهاة الشعب بأسره بالأمة، وبتعزيز النزعة القومية، وهذا أمر أقل مقبولية عند معظم ذوي الاتجاهات التنويرية. في عام 1947، جادل أدورنو وهوركهايمر بأن العقل نفسه الذي استخدمه التنوير سلاحا ضد الخرافة، الدين، والوهم، قد ارتد في المجتمعات التكنوقراطية الحديثة على نفسه، وشرع في عملية تقويض ذاتية. غير أنه إحقاقا لحق التنوير، يتوجب أن نضيف أنه إذا صح هذا الحكم، فإن تقويض العقل لنفسه يركن إلى عون قيم ما قبل تنويرية.

م.جي.آي.

T.W. Adorno and M. Horkheimer, *Dialectic of the Enlightenment*, tr. J. Cumming (New York, 1972).

E. Cassirer, *The Philosophy of Enlightenment* (Princeton, NJ, 1951).

P.J. Gay, *The Enlightenment: An Interpretation*, 2 vols. (London, 1973).

———, *The Party of Humanity: Studies in the French Enlightenment* (London, 1964).

*** نوزتش، روبرت (1983–).** فيلسوف متنوع الاهتمامات إلى حد لافت، يعرض أكثر أعماله تأثيرا دفاعا مفصلا عن *ليبرتانية صرفة. يجادل نوزتش بأنه لا يتأتى لدولة أن تقوم بدور كبير في الاقتصاد والمجتمع إذا توجب على الحقوق الليبرتانية الخاصة بالأفراد أن تسود. وبوجه عام، فإنه يجادل ضد نظرية الوضع - النهائي، مثل *النفعية أو نظرية جون راولز في *العدالة، في صالح نظريات العملية التي تركز على أحقية الأفعال التدريجية على نحو مستقل عن إسهامها في وضع نهائي. لدى نوزتش موهبة في اكتشاف حالات لا تنسى لعرض إشكالياته وأسلوب فعال يقحم القراء في جدل. قام أيضا بأعمال في نظرية القرار، الابستمولوجيا، نظرية القيمة، والحياة الخيرة.

ر.هار.

***المحافظة.**

Robert Nozick, *The Nature of Rationality (Princeton,* NJ, 1993).

*** النوس (nous).** في الفلسفة اليونانية، هو أرقى أشكال العقلانية القادرة على فهم المبادئ المؤسسة للواقع. في مقابل الإدراك الحسي، الذي يسبب الوعي بالتغير، خصائص الأشياء العارضة، يكمن النوس في فهم طبيعتها الجوهرية الثابتة. فضلا عن ذلك، فإنه يتفوق على الاعتقاد، الذي قد يحصل على الحقيقة لكنه يقصر عن تفسير أسباب وغايات الأشياء. عند أرسطو، محرك العالم الذي لا يتحرك هو نوس الكون.

أو.ر.جي.

*الأول، المحرك.

F.E. Peters, *Greek Philosophical Terms* (New York, 1967).

*** نوسباوم، مارثا سي (1947–).** اشتهرت بأعمالها في الفلسفة الكلاسيكية، رغم أنها كتبت مؤخرا بطريقة أكثر عمومية في مجالات تتماس فيها الفلسفة مع الأدب وبينت اهتماما مشابها، خصوصا في مجال البحث والتبصر الأخلاقي. بعد أن أعدت نصا وشرحا مفصلا على عمل أرسطو *De motu animalium* (Princeton, NJ)، توسع نطاق عملها حيث عنيت بقضايا تتعلق بمعنى الحياة ومصادر القيمة كما تمت مقاربتها عند أفلاطون وأرسطو وحتى في التراجيديا اليونانية. عملها المهم *The Fragility of Goodness* (Cambridge, 1986)، نتج عن هذه الدراسة. وكما لاحظنا، اهتمت أعمالها الأخيرة بعلاقات الفلسفة بالأدب. ألقت محاضرات جيفورد عا م1993 في مسائل تتعلق بفلسفة الأخلاق وفلسفة علم النفس. هي الآن أستاذ الفلسفة في جامعة براون، وقد عملت كثيرا بالخارج، خصوصا مع المعهد العالمي لتطوير البحث في العلوم الاقتصادية.

ن.جي.ه.د.

*** النوع، الطبيعي.** تحديد ماهية حد نوع طبيعي من تحديد الأنواع الطبيعية من وجهة نظر أنطولوجية. تشكل حدود الأنواع الطبيعية فئة من الحدود العامة وتشتمل على حدود الكتل، مثل «ذهب» و«ماء»، وحدود *تصنيفية، مثل «نمر» و«تفاحة». على وجه التقريب، يمكن إقرار أنها تشير إلى أنماط من المواد والأشياء التي تحدث طبيعيا. يجادل كربكي بأن الأنواع الطبيعة *معينات محكمة.

إي.جي.ل.

S.P. Schwartz (ed.), *Naming, Necessity, and Natural Kinds* (Ithaca, NY, 1977).

*** نوعية الحياة.** تعرف نوعية الحياة نسبة إلى السكان عبر مؤشرات اجتماعية من قبيل التغذية، كيفية

الهواء، حالات المرض، نسب الجريمة، الرعاية الصحية، الخدمات التعليمية، نسب الطلاق، إلخ. تكمن الصعوبة في معرفة كيفية معايرة هذه العوامل. هل شرب الماء النظيف أكثر أم أقل أ همية من المدارس الجيدة؟ هل يتوجب حسبان نسب الطلاق بطريقة سلبية؟ تتعين إحدى طرق الحصول على مؤشر موحد في تعريف نوعية الحياة بوصفها مقياسا ذاتيا للرضا أو الاستهجان المدرك يجمع بعدد أفراد السكان. غير أنه من الممكن تصور ظروف يتغير فيها الرضا المدرك بشكل مستقل تماما عن نوعية الحياة. حتى إيفان دينسوفتش كان يذهب إلى فراشه في معسكر الأشغال في سيبيريا راضيا. البديل الثالث أن نعرّفها ليس عبر السعادة المدركة بل عبر توفر متطلباتها: ما يحتاجه البشر كي يكونوا سعداء. إذا كان بالإمكان اكتشاف متطلبات، مثال هرمية الحاجات عند ماسلو، تتصف بأنها كلية وليست فردية، يكون تعريف نوعية الحياة ممكنا.

س.مكس.

*الرفاهة.

S. McCall,Quality of Life", *Sscial Indicators Research* (1975).

A. Maslo, *Motivation and Personality* (New York, 1954).

*** نيتشه، فريدريك ويلهلم (1844–1900).** فيلسوف وناقد ألماني من الطراز الأول. عالم فيلولوجي كلاسيكي بالتدريب والحرفة الأكاديمية. جهده الفلسفي - المستمد أساسا من الاثنى عشر عاما الأخيرة في حياته القصيرة غزيرة الإنتاج - لم تحظ باهتمام كبير إلا بعد مضي وقت طويل على تعرضه لانهيار نفسي وعقلي عام 1889 (حين بلغ 44 عاما). في وقت لاحق ظهر باعتباره أحد أكثر الشخصيات إثارة للجدل، غرابة، وأهمية في تاريخ الفلسفة الحديثة. تأثيره في الفلسفة الأوربية في القرن العشرين شديد، وقد أصبح يحظى في وقت متأخر باهتمام لا يستهان به حتى في العالم الذي يتحدث الإنجليزية، وذلك بتراجع الظلال الملقاة من قبل النازيين والفاشيين الذين سخروا من رؤيته، صحبة انحسار الموضات الفلسفية المعادية لطريقته في التفكير والكتابة. لقد أضاف إلى عنوان عمله *Beyond Good and Evil* العنوان الفرعي *Prelude to a Philosophy of the Future* وهو بذلك قد يكون تنبأ بالمستقبل.

نشأ مشروعه الفلسفي عن خلفيته بوصفه عالما فيلولوجيا عني بدراسة اللغات والآداب الكلاسيكية، واهتمامه المعمق بمسائل تتعلق بنوعية الحياة في الثقافة والمجتمع اللذين عاش فيهما، اعتقاده بأنه في الأسس التأويلية والقيمية في الحضارة الغربية خللا، وتصميمه على فهم الأزمة القوية التي اعتقد أنها وشيكة بملاحظة ذلك. لقد رام فهم هذا الموقف ومساعدة البشرية في الحصول على فرصة جديدة في العيش تتجاوز ما أسماه «موت الله»، و«مغامرة العدمية» اللاحقة لصحوتها. لقد قضى بأن أشكال الفكر الديني والفلسفي التقليدية لا تناسب هذه المهمة، بل أقر أنها جزء من الإشكالية؛ لذا حاول تطوير بديل متطرف لها قد يرشدنا إلى طريق الحل.

لم يسبق له أن تلقى تدريبا فلسفيا. درايته بالفلسفة جاءت عبر اكتشافه لكتاب شوبنهور *The World as Will and Representation* خلال دراسته للفيلولوجيا في جامعة ليبزج. مواجهته لفكر شوبنهور أثّرت فيه تأثيرا قويا، كما يستبان من كتابه (1872) *The Birth of Tragedy*، الذي أصدره مباشرة عقب تعيينه أستاذا للفيلولوجيا في جامعة بازل (لم يكن يبلغ من العمر سوى 24 عاما، قبل حتى حصوله على درجة الدكتوراه). لقد اقتنع بصحة مفهوم شوبنهور الأساسي في العالم بوصفه خلوا من الآلهة ومعاناة لاعقلانية لا تنتهي؛ غير أنه تمرد على حكم شوبنهور التشاؤمي بخصوص جدوى الوجود في مثل هذا العالم، ورام الحصول على طريقة للوصول إلى نتيجة مغايرة. في *The Birth of Tragedy* قام بأول محاولة لإنجاز هذه المهمة، حيث بحث عن ترشيد من اليونانيين وفنونهم، وعن إلهام معاصر من واجنر (الذي كانت له أن صادقه وافتتن به).غير أنه تحرر من سطوته وما لبث أن وجه إليه نقدا قاسيا (توّجه في كتابه الجدلي المتأخر *The Case of Wagner*)، وتدريجيا تحرر حتى من شوبنهور. على ذلك، ظلت إشكالية كيفية تغلب *العدمية وإشكالية الحياة الخالية من الأوهام في مركز اهتمامه طيلة حياته.

انتهت حياته الأكاديمية عام 1897، بسبب تفاقم حالته الصحية. أعماله المهمة الوحيدة التي نشرها بعد *The Birth of Tragedy* قبل سنته الأخيرة عبارة عن أربعة أبحاث جمعها في وقت لاحق تحت عنوان *Untimely Mediations*، وأهمها هما «*The Uses and Disadvantages of History for Life*' و'Schopenhauer as Educator'»)كلاهما عام 1874). في عام 1878 نشر أول مجلد في سلسلة من المأثورات والتأملات تحت عنوان *Human, all too Human.* ألحقت هذه السلسلة في السنوات القليلة اللاحقة بملحقين شكلا مجلدا آخر تحت العنواز

نفسه، عبر *Daybreak* عام 1881، ثم في شكل الأربعة أبحاث الابتدائية الخاصة بـ *The Gay Science* عام 1882. في تلك الأعمال، التي وصفها بأنها «سلسلة من الكتابات... تستهدف تأسيس صورة جديدة ومثالية للروح الحرة»، وجد نيتشه طريقة إلى نوع الفلسفة الذي يرتضيه.

غير أنه لم يواصل مشروعه بالطريقة نفسها إلا عام 1886، بصدور *Beyond Good and Evil.* في الفترة الفاصلة (بين عامي 1883 و1885)، لم ينشر سوى الأجزاء الأربعة من تجربته الفلسفية الأدبية *Thus Spoken Zarathustra.* لم يعد تفصلنا عن انهياره، الذي حدث في يناير 1889 ولم يشف منه أبدا، سوى ثلاثة أعوام. خلال هذه الفترة القصيرة غزيرة الإنتاج على نحو لافت، كتب مقدمات لطبعات جديدة من أعماله السابقة لذلك الكتاب الأخير، مضيفا جزءا خامسا للطبعة الجديدة من كتاب *The Gay Science* (1887)، نشر *On the Genealogy of Morals* في السنة نفسها، وفي السنة الأخيرة من حياته النشطة (1888) كتب *Twilight of Idols, The Case of Wagner, The Antichrist* فضلا عن سيرته الذاتية *Ecce Homo* - في أثناء ذلك، كان يملأ الكثير من المدونات بالتأملات والتجارب الذهنية. (أهمية هذه المادة«Nachlass'» مسألة تعرضت للكثير من الجدل. بعد انهياره وموته، تم تجميع مختارات منها في مجلد نشر تحت عنوان *The Will to Powr.*)

منذ أول أعماله إلى أخرها، استبين أن نيتشه كان ناقدا بارعا، قاسيا، ومستفزا من عدة أوجه. لقد استحوذت على اهتمامه الجدلي تطويرات ثقافية، اجتماعية، سياسية، فنية، دينية، أخلاقية، علمية وفلسفية. أني ما بحث وجد «إنساني، إنساني أكثر مما يجب» يبعث على الأسف، حتى ضمن الأشياء والأفكار المحترمة على نحو سائد. لقد نتج عن هذا انطباع مشترك بأن فحوى هذا الفكر ومفاده سلبي على نحو متطرف، ويسهم كثيرا في حلول العدمية التي أعلنها (وفي أشياء أسوأ أيضا).

غير أن هذا انطباع خاطئ على نحو معمق. لقد كان نيتشه في الواقع مفكرا إيجابيا، عني في المقام الأول باكتشاف سبيل يتجاوز رد الفعل العدمي الذي اعتقد أنه نتيجة محتمة للانهيار الوشيك للقيم التقليدية وأشكال التأويل. لم تكن انتقاداته سوى وسيلة لهذه الغاية، توطئة للمهمتين الفلسفيتين التوأمين، التأويل وإعادة التقويم اللتين دافع عنهما ومارسهما بصراحة وتصميم متزايدين منذ صدور *The Gay Science.*

كوسيلة أخرى لهذه الغاية، وتوطئة مثلها لتينك المهمتين، طور نيتشه وقام بأشكال متنوعة من التحليل، من أهم وأوضح أمثلتها نوع البحث «الأنسابي» الذي تجسده أبحاثه في *On the Genealogy of Morals.* فطنته التحليلية لا تقل عن براعته النقدية، وأعماله قبل وبعد *Zarathustra* تشتمل على منجم من التحليلات الثقافية، السيكولوجية، اللغوية، والتصورية، من مختلف المنظورات، لم يركن خلالها فحسب إلى جهوده النقدية، بل حتى جهوده المتعلقة بإعادة التأويل والتقويم. ملاحظته أهمية الخوض والركون إلى تعددية مثل هذه التحليلات في البحث الفلسفي إنما تعكس توكيده بأن مثل هذه التحليلات منظورية بشكل محتم - وأن هذه الظرف لا يعد بأي حال مميتا لها، إذا تعلم المرء كيف يستثمر إمكان تنويعة من المنظورات بحيث تتعلق بالعديد من الأمور التي قد تعنى بها. هذه هي ممارسته بقدر ما هي نصحه، في مسحه لقضايا تتراوح بين الظواهر الأخلاقية والدينية وجوانب من طبيعتنا الإنسانية والمعرفة والاستدلال نفسهما.

شكل أعماله الفلسفية قبل وبعد *Zarathustra*، التي تتكون في معظمها من تجميعات لمأثورات وتأملات مختصرة نسبيا في مثل تلك القضايا عوضا عن براهين مدعمة، يناسب تكتيك تعدد المنظورات هذا. إنه يعقّد إلى حد كبير مهمة فهمها؛ غير أنه يجعل تفكيره أكثر دقة وتركيبا مما يفترض عادة. إنه يعود إلى إشكاليات بشكل متكرر، في عمل تلو الآخر، حيث يقاربها من مختلف الزوايا، ولا سبيل للاقتراب من إيفاء فكره حقه إلا عبر النظر في تأملاته المتعددة المختلفة. حتى آنذاك، يمكن تأويله بطرق مختلفة، بل إنه أوّل وسوف يظل يؤول على هذا النحو. لهذا السبب وجه الضبط، ولأن لديه الكثير من الأفكار المهمة (وفق أي تأويل من هذا القبيل تقريبا) عن الكثير من الأشياء، فإنه سوف يستمر في جذب الاهتمام الفلسفي وفي استحقاقه ومكافأته.

كان نيتشه مهتما كثيرا بإشكاليات أساسية ميزها في الثقافة والمجتمع الغربيين المعاصرين، اللذين اعتقد أنهما أصبحا على نحو متزايد قاسيين، وأنه من الضروري البحث عن حلول جديدة لهما. لقد تنبأ بحلول عهد من العدمية، بموت الله وأفول الميتافيزيقا، واكتشاف عجز العلم عن منح أي شيء قريب من المعرفة المطلقة؛ بيد أن هذه التنبؤات أقلقته كثيرا. لقد كان مقتنعا على نحو راسخ بعدم قابلية *«فرض الله» لأن يدافع عنه، وقد ربط التأويلات الدينية للعالم

بوجودنا، وكذا الشأن، نسبة إلى تنويعاتها الميتافيزيقية. ولأنه أصبح أيضا مقتنعا بالخاصية اللاعقلانية الأساسية التي يختص بها العالم، الحياة، والتاريخ، اعتبر التغلب على هذين السبيلين في التفكير والعدمية الناجمة عن التخلي عنهما التحدي الأساسي الذي يواجه الفلسفة. هذا ما جعله يروم إعادة تأويل البشر والعالم وفق رؤية يمكن الدفاع عنها بدرجة أقوى، وتسهم في ازدهار ودعم الحياة. « هكذا أصبح «تأليه الطبيعة»، تتبع «أنساب الأخلاق» ونقدها، مذاهب المعرفة، القيمة، الأخلاق، وطبيعتنا «الروحية» بأسرها، ضمن المهام الرئيسة التي أناطها بنفسه و«بالفلاسفة الجدد» الذين دعاهم إلى مواجهتها.

خلافا لمعظم فلاسفة مهمين قبله، كان نيتشه معاديا بشكل مفتوح ومعمق لمعظم أشكال *الفكر الأخلاقي والديني. لقد أعلن «الحرب» عليها، كونها غير قابلة لأن يدافع عنها، فضلا عن كونها تعزز الوهن، ضجر الحياة، الامتعاض، تسميم ينابيع الحيوية البشرية، عبر «الحط من قيمة» كل القيم «الطبائعية». لكنه لم يقتصر على إنكار فرض الله (على اعتبار أنه مفهوم لا ضمان له، يدين بقبوله إلى سذاجة وخطأ وحاجة، أو بواعث خارجية)، بل أنكر كل مصادرة ميتافيزيقية «العالم حقيقي من «الوجود» » يتجاوز عالم الحياة والخبرة، و«فرض الأشياء»، حيث اعتبر مثل هذه المفاهيم خيالات أنطولوجية تعكس مختصرات مصطنعة (رغم أنها مناسبة) لنتاجات وعمليات. بدلا من هذه المجموعة من المقولات والتأويلات الأنطولوجية التقليدية، تصور العالم على أنه تفاعل بين قوى دون أية بنية كامنة أو غاية نهائية، تنظم وتعيد تنظيم نفسها بشكل مستمر، حيث يقوم النزوع الأساسي الذي سماه *«إرادة القوة» بإنتاج سلاسل متلاحقة من علاقات القوى بينها.

فسر نيتشه طبيعتنا البشرية ووجودنا بطريقة طبائعية، حيث أكد ضرورة «نقل الإنسان ثانية إلى الطبيعة»، في الدين والشخصية الأساسية، كشكل من أشكال الحياة الحيوانية ضمن أشكال أخرى. «النفس مجرد كلمة عن شيء يتعلق بالجسم»، فيما يقول على لسان زرادشت؛ والجسم هو أساسا ترتيب لقوى وعمليات طبيعية. غير أنه يؤكد في الوقت نفسه أهمية الترتيبات والتفاعلات الاجتماعية في تطوير أشكال الوعي والنشاط البشرية، كما يؤكد إمكان انبثاق كائنات بشرية استثنائية قادرة على الاستقلال يمكنها ابداعها من تخطي مستوى القاعدة الإنسانية العامة. هكذا أكد الفرق بين «الأنماط العليا» و«القطيع»، وعبر زرادشت أعلن أن «الإنسان الأعلى» (*Ubermensch*) إنما يشكل «معنى الحياة»، حيث يمثل التغلب على «الإنساني أكثر مما يجب» والحصول على أكبر «تعزيز ممكن للحياة». كان نيتشه أبعد ما يكون عن روم التقليل من إنسانيتنا بالتوكيد على حيوانيتنا، ولذا فإنه أراد أن يلفت انتباهنا وجهودنا إلى انبثاق «إنسانية أعلى» قادرة على منح الوجود انعتاقا وتبريرا إنسانيا.

اقترح نيتشه أن تؤول الحياة والعالم عبر مفهومه في «إرادة القوة»، وقد شكل «معياره الديوجيني للقيمة»، و«إعادة تقويم القيم» الذي دعا إليه، وفق ذلك التأويل أيضا. محتم على مخطط القيمة الإيجابي الوحيد القابل لأن يدافع عنه، فيما يقر نيتشه، أن يؤسس ملاحظة وتوكيد السمة الأساسية في العالم، ويتوجب علينا أن نفترض معيارا عاما بلوغ هذا النوع من الحياة الذي تحضر فيه إرادة الحياة الجازمة المحولة في أشد حالاتها كثافة وأرقاها نوعا. هذا بدوره جعله يعتبر «تعزيز الحياة» والإبداع الفكرتين المرشدتين لإعادة تقويمه للقيم وتطوير نظرية طبائعية في القيمة.

إن هذه الطريقة في التفكير تسود أيضا تناوله للأخلاق. بعد أن أكد وجوب فهم وتثمين الأخلاقيات وأنماط التقويم التقليدية الأخرى «وفق منظور الحياة»، يجادل بأن معظمها تعوق عوضا عن أن تسهم في تعزيز الحياة، حيث تعكس الحاجات الإنسانية أكثر مما يجب والضعف والخوف الذي ينتاب الجماعات والأنواع البشرية الأقل حظوة بالتفضيل. إنه يميز بين أخلاق «السادة» وأخلاق «العبيد»، وقد وجد أن الأخيرة قد غطت تدريجيا على الأولى عبر التاريخ البشري، وأنها أصبحت النمط الأخلاقي المهيمن في الوقت الحاضر، وذلك في شكل أخلاق «قطيع الحيوانات» المناسب تماما لمتطلبات وهشاشة المتوسطين الذين يشكلون القاعدة البشرية، لكنها تبطل وتضر بالاستثناءات الممكنة لتلك القاعدة. يقترح نيتشه أيضا إمكان ومرغوبية نوع «أعلى» من الأخلاق يناسب الاستثناءات، حيث تتم الاستعاضة عن محتوى وتقابلية تصنيفات «أخلاق القطيع ـ العبيد» الأساسية الخاصة «بالخير والشر» بتصنيفات أقرب بتقابل «الخير ـ الشر» الذي يميز أخلاق السادة، حيث يكون المحتوى منقحا (ومتغيرا).

الطابع الإبداعي القوي الذي تتسم به مفاهيم نيتشه الخاصة بالإنسانية الأعلى والأخلاقيات الأعلى المرتبطة بها إنما يعكس ربطه للاثنين بمفهومه *بالفن، الذي يعزو إليه أهمية كبيرة. الفن، بوصفه التحويل الإبداعي للعالم كما نجده (ومن ثم تحويل أنفسنا) على

نطاق صغير وعبر وسيلة اتصال بعينها، إنما يشي بإمكان نوع من الحياة سوف تعاش بطريقة أكمل على هذا النحو، وتشكل خطوة في اتجاه انبثاقه. هكذا بسط فكر نيتشه الناضج نفسه على فكرة الارتباط الرئيسي بين الفن وتبرير الحياة الذي يشكل المبدأ العام في أول أعماله الأساسية *The Birth of Tragedy.*

كان نيتشه يعترض إلى حد كبير على السبل التقليدية والشائعة في التفكير حول الحقيقة والمعرفة، حيث ارتأى أنهما كما يفسران عادة غائبان ولا سبل لتوفرهما (إلا في سياقات مصطنعة جدا)، وأن كل تفكير «منظوري»، وأنه «ليست هناك حقائق، بل مجرد تأويلات». لقد عزز هذا افتراض البعض أنه ينكر فكرة الحقيقة والمعرفة كلية، وأنه من ثم يعد عدميا ابستمولوجيا متطرفا. غير أنه يفصح عن التزام مشبوب بالعاطفة «بالحقانية» وسعى وراء مهام فلسفية يتضح تماما أنها تروم شيئا من قبيل الحقيقية (مثلا، هذه هي غاية أبحاثه «النسبية» المعلنة في كتابه *On the Genealogy 0f Morals* وفي عدد كبير من محاور البحث الذي أجراه في (*The Gay Science.*)

كان فكر نيتشه صراحة، عمليا ومن حيث المبدأ، تأويليا، متعدد المنظورات، تجريبيا، غير حاسم، يستخدم بحرية لغة مجازية تصويرية إلى حد كبير. كان يؤثر طرح الاقتراحات، التخمينات المجازفة، وأن يقترح الفروض عوضا عن محاولة تشكيل مسارات محكمة من الاستدلال. أيضا فإنه يعترف أن مفاد ما يتوجب عليه (وعلى أي شخص آخر) أن يقول في أية مسألة جوهرية ليس بمنأى وليس له أن يكون بمنأى عن كل جدل. غير أنه يؤكد باستمرار التمييز بين معقولية وصحة مختلف الآراء من جهة، و«قيمتها نسبة إلى الحياة» من أخرى (أي بين «قيم صدقها» و«قيمها المتعلقة الحياة»). ورغم أن بعض ملاحظاته المجازفة قد تقترح خلاف ذلك، فإنه يندد صراحة بالخلط بين الاثنين ـ حتى حين يجادل أيضا بأن قيم المعارف والحقانية ملزمة في النهاية بأن تحيل إلى «قيمة الحياة» عند كائنات بشرية تحتاز على دساتير وظروف بقاء وازدهار ونمو، وأن تقوم وفق أحكامها.

تشتمل فلسفة نيتشه على دعم ونقد مختلف التأويلات والتقويمات المقترحة. في أغلب الأحيان تراه يحجم عن طرح البراهين من النوع الذي نألفه عند الفلاسفة ونتوقعه منهم. إنه يحاول نقد آراء الآخرين ودعم آرائه بطريقة مختلفة. في حالة الهجوم، عادة ما يشكك في سبل التفكير التي يجدها ضعيفة عبر طرح سلسلة من الاعتبارات المقصود منها مجتمعة تشكيكنا فيها وجعلنا نعي كيف أنها مثيرة للمشاكل، ثم سلب قدراتها. إنه بوجه عام لا يزعم أن الاعتبارات التي يقوم بحشدها تقوم بالفعل بدحض مواضع انتقاده. عوضا عن ذلك، تراه عادة ما يتخلص منها عبر تقويضها إلى حد يكفي لطرحها جانبا، بحيث تعرض بوصفها لم تعد جديرة بالاهتمام الجاد ـ على الأقل عند من لديه أي قدر من السلامة العقلية والأمانة.

حين يقوم بطرح بدائل لها، تراه يسلك بطريقة مشابهة، حيث يقوم بعرض مختلف الاعتبارات الداعمة ـ عامة ومحددة ـ قد لا يكون أي منها حاسما بذاته، لكنها تكون ملزمة مجتمعة. المقصود منها تكريس «حقه» في الأفكار التي يعرض، بصرف النظر عن قدر جدتها، والتردد الذي ينتاب الكثيرين في التفكير فيها وتبنيها. هنا أيضا نجده مستعدا عادة لقرار أن الدعم الذي يطرح لا ينجح فعلا في إثبات آرائه، وهو يصوغ فروضه ونتائجه بلغة ليست حاسمة. أيضا فإنه لا يعترف فحسب بل يؤكد أنها لا توصد الباب في وجه أية تأويلات أو تعديلات أخرى، التي قد تؤسس على اعتبارات جديدة. بيد أنه يتضح أنه يفترض أنه بالمقدور دعم تأويلاته وتقويماته، التي يعد مفادها الإيجابي قويا وواضحا إلى حد يكفل الثقة على الأقل في أنه على الطريق الصحيح وأنه حصل على شيء مهم. غالبا ما يقول أشياء مفادها أن هذه هي «حقائقه»، التي قد لا يكون لغيره الحق فيها. بيد أن هذه الطريقة في الحديث قد تفهم بوصفها تحديا للآخرين كي يحاولوا كسب حقهم في طرح زعم مشابه بفهم ما قد فهم، وليست اعترافا بأنها مجرد تلفيقات من صنع خياله.

من ضمن نتائج النهج المنظوري الذي يفضله نيتشه وجوب تطبيق نماذج واستعارات مستمدة من أي مصادر متوفرة في عملية مفهمة وتوضيح ما يمكن تمييزه من المنظورات المتبناة ـ وأن هذه المنظورات نفسها مشكّلة إلى حد كبير من قبل هذه المصادر. لقد أخذ هو نفسه نماذجه واستعاراته من الأدب ومختلف الفنون، من العلوم الطبيعية، ومن العلوم الاجتماعية والسلوكية، من علم الاقتصاد إلى علم النفس. أيضا، أفاد من مصادر مفهومية وصور مستمدة من مجالات خطابية واسعة النطاق، من ضمنها القانون، الطب، علم اللغة، وحتى علم اللاهوت. هكذا تسنى له الإفادة من مختلف سبل التفكير المرتبطة بها والمقترحة من قبلها، والمعارضة بينها، بحيث تنكب الغلق على نفسه في أي منها أو أية طائفة منها. لقد وفرت له سبل اكتشاف

وتشكيل ذخيرة متزايدة من المنظورات فيما يتعلق بالأمور التي كانت تشغله، ومن ثم مكنته من تطوير وصقل ما يسميه «بالعيون» الكثيرة والمختلفة التي نحتاجها للإسهام في تنمية وتعميق فهمها. هذا أمر يتعلق على نحو مهم بمسألة الكيفية التي يتوجب أن تفهم وفقها منظوراته، ومسألة كيفية تطبيقها عمليا.

من البيّن أن نيتشه يرى أنه لا هذا النوع من البحث ولا أي نوع آخر ممكن بشريا يكفي للتمكين من الحصول على ضرب المعرفة الذي تاق إليه الميتافيزيقيون التقليديون. لكن هذا لا يعني أنه لا شيء جدير بالفهم عنده. لقد اعتقد أن أشكال الأخلاق التي ظهرت عبر مسار الوقائع البشرية تقبل فهما أفضل من الفهم العادي لو أنها قوربت على هذا النحو وبهذه الروح مثلا. أيضا من الواضح أنه يفترض أن الأمر نفسه يسري على قطاع أوسع من مثل هذه الظواهر التي نواجهها ضمن بوصلة الحياة والتاريخ والخبرة البشرية ـ الراهن أنه يفترض سريانها على واقعيتنا البشرية المتحققة والمتغيرة، انتهاء بسمتها الأساسية وظروفها العامة. عوضا عن أن يكون فيكو ينتمي إلى عصر متأخر، ركز على فكرة أنه بالمقدور بشريا فهم على الأقل بعض الأشياء مما تشكلت منه البشرية، بصرف النظر عن ماهيتها. لقد أصبح يحمل هذه الفكرة محمل الجد، حيث خلص إلى أن لها نتائج مهمة نسبة إلى إمكان المعرفة، وأن نطاقها رحب حقا. ذلك أن ما يسميه «العالم الذي يهمنا» ـ الذي يشملنا نحن أنفسنا ـ إنما يكمن في ظواهر تعد من منظورات مختلفة وواقعية جدا «من صنع أيدينا».

هكذا يقترح نيتشه عمليا الاستعاضة عن الكأس المقدس الذي طال البحث عنه، الواقع النهائي المتصور عبر ألوهية ترانسندنتالية أو «عالم الوجود الحقيقي»، حيث يعتبر البحث عنه المهمة المناسبة للمعرفة الحقة، ببراديم مختلفة للواقع ومفهوم مرتبط للفهم. هنا تبنينا كبراديم نوع الواقع الذي تكمن فيه الحياة البشرية وعالم أنشطتنا وخبراتنا، وتصورنا المعرفة وفق فهم تقبله تلك الحياة وذلك العالم ونقدر عليه. بجعلها موضع انطلاقنا، نستطيع أن نعتبر إلى أي حد يمكن تجاوز نطاق تطبيقها على العالم الذي نجد أنفسنا في مواجهته ـ في حين نكرس جهودنا الأساسية في تقصي تلك الأشياء التي يتوجب مواجهتها ضمن المجال الإنساني، ولتشكيل واستراتيجيات البحث الذي يكون الأكثر مناسبة لفهمها. إذا استطعنا على هذا النحو تحقيق بعض الفهم لنوع العالم الذي انبثقت فيه واقعيتنا البشرية واتخذت مختلف الأشكال والتعبيرات المرتبطة التي اتخذتها، فهذا أفضل. ولكن حتى لو لم يتسن لنا سوى فهم أنفسنا والأشياء البشرية، فهذا سوف يكون هذا أمر مهم ـ ونكون بذلك حققنا شيئا مهما جديرا بالتحقيق.

ر.س.

*الله مات؛ الإنسان الأعلى.

Maudermarie Clark, *Nietzsche on the Truth and Philosophy* (Cambridge, 1990).
Arthur Danto, *Nietzsche as Philosopher* (New York, 1965).
Ronald Hayman, *Nietzsche: A Critical Life* (Oxford, 1980).
Walter Kaufmann, *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*, 4th edn. (Princeton, NJ, 1974).
Alexander Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature* (Cambridge, Mass., 1985).
Richard Schacht, *Nietzsche* (London, 1983).

*** نيجل، ارنست (1901–1985).** شخصية قيادية في حركة الامبيريقية المنطقية، ولعله كان عاثر الحظ شيئا ما لكونه أصدر كتابه الحاسم *The Structure of Science* بعام واحد قبل أن يصدر توماس كون كتابه *The Structure of Scientific Revolutions.* لقد شكل هذا العمل الأخير عمليا نهاية مقاربة فلسفة العلم اللاتاريخية، والمعيارية التي كان نيجل يمثلها. على ذلك، بفضل مقاربته الشمولية وغير العاطفية لإشكاليات العلم، ظل تأثيره مستمرا، خصوصا في تصوره القياسي «للرد»، عملية استيعاب علم أو نظرية في أخرى.

لأنه ارتأى هذه العلاقة أساسا على اعتبار أنها علاقة نتيجة استنباطية، الأقدم إلى الأكثر جدة، وكل شيء في علم الفيزياء، فقد عني ببعض التفصيل بالطبيعة الظاهرية المميزة للعلوم البيولوجية، خصوصا بقدر ما تستخدم لغات «غائية» أو «وظيفية». على نحو غير متوقع، بقدر ما اعتبر هذه اللغة مهمة، بقدر ما اعتقد أنه بالمقدور الاستغناء عنها، وبقدر ما يكون بالإمكان الاستغناء عنها، تكون غير مهمة. إن ثلاثين عاما من نقاش هذه المسألة إنما يبين خطأ هذا الحكم.

م.ر.

*المنطقية، الامبيريقية؛ الردية؛ الغائي، التفسير.

E. Nagel, *The Structure of Science* (New York, 1961).
M. Ruse, *The Philosophy of Biology Today* (Albany, NY, 1988).

*** نيجل، توماس (1937–).** فيلسوف أمريكي، أستاذ في جامعة نيويورك. هيمن على أعماله الفلسفية انشغاله بكيفية التوفيق بين الرؤى الشخصية الذاتية الخاصة بالمتكلم المعنية بالحوادث، العالم، وما هو

يحتاز على قيمة وأهمية، والرؤية الموضوعية، اللاشخصية المعنية بهذه الأشياء، وهي رؤية عادة ما تعد أقرب إلى الصدق بسبب حيدتها وعدم تلوثها بمشاغلنا وآفاقنا المحلية أو الشخصية. يعنى كتابه *The Possibility of Altruism* (Oxford, 1970) بمسائل من كذا قبيل في علاقتها بمبررات الفعل من النوع الشخصي أو اللاشخصي، غير أنه عني أيضا بقضايا في فلسفة العقل، الابستمولوجيا، الإرادة الحرة، والميتافيزيقا العامة. ربما تكون أكثر أعماله تأثيره هو مقاله 'What Is It Like to Be a Bat?' الذي صدر عام 1974، حيث يزعم أن كل النظريات المادية والوظيفية في العقل والوعي تغفل حقيقة *الذهنية المركزية - أنه ثمة شيئا يشعر به حين يكون المرء في وضع مادي أو وظيفي. إننا نرى تعارضا بين الخبرة المعاشة القريبة من الذات المفردة والتصورات العمومية النظرية التي يبدو أنها تطرح أفضل تفسيرات شاملة. ترد هذه المقالة في كتابه *Mortal Questions* (Cambridge, 1979). يناقش نيجل هذه المجموعة من المواضيع بطريقة أكثر تماما في كتابه *The View from Nowhere* (Oxford, 1986).

تتسم أعماله بخفة تجعلها في متناول قطاع واسع من القراء. كتب مقدمة مختصرة وبارعة للفلسفة تحت عنوان *What Does It All Mean?* (Oxford, 1987).

ن.جي.هـ.د.

***الثنائية؛ الإجحاف؛ الوظيفية.**

*** نيشيتاني كيجي (1900–90).** تأثر كثيرا بشخصيات غربية من قبيل ميستر اكهارت، دوستفكي، نيتشه، وهيدجر، لكنه يتجذر بعمق في مواريث *زن الصينية واليابانية، وقد كان الشخصية الأساسية في «الجيل الثاني» من مدرسة كيوتو كما كان فيلسوفا دينيا وجوديا بالمعنى الكامل. ولما كان أكثر استعدادا من معلمه نيشادا للخوض في الموروث الفلسفي الغربي بذاته، أصبح رائدا في الحوار الفلسفي بين الشرق والغرب. عني خلال سيرته العملية بإشكالية العدمية، فطور فلسفة وجودية تستلزم أنه حال سبر أغوار النفس إلى حد كاف قد تلحظ العدمية أو الخواء الموجود في أعماقها بوصفه *اللاشيئية المطلقة *(mu)* أو الفراغ الخصب *(ku)* الذي تقول به فلسفة بوذية ماشينا. المركب الناتج عن تحفته *Religion and Nothingness* (1962) لا يقل عن إنجازات كيرجورد، نيتشه، وهيدجر من حيث عمق الرؤى.

ج.ر.ب.

The Religious Philosophy of Nishitani Keiji, ed. Taitetsu Unnno (Berkeley, Calif., 1989).

*** نيشيدا كيتارو (1870–1945).** أبرز فلاسفة القرن العشرين اليابانيين والأب المؤسس لمدرسة كيتو، وقد اشتهر بعمله التأسيسي *An Inquiry into the Good (Zen no Kenkyu)* الذي صدر عام 1911. بهذا الكتاب بدأ في التفصيل في نسق فكري مؤسس على خبرة *زن البوذية عبر حدود مستمدة من الفلسفة الفرنسية، الألمانية، الأنجلو - سكسونية، علم النفس، والعلوم الطبيعية. بالركون إلى وليم جيمس وهنري برجسون، طور فلسفة تأسست على «الخبرة المحضة» من القبيل الذي يؤسس علاقة الذات بالموضوع. ولأنه مفكر ذو علم وتعليم واسعين، طور وأعاد تحديد نسقه خلال عدة عقود كي يضمّن العوالم الاجتماعية والتاريخية فضلا عن عالم الدين. أفكار «توبو اللاشيئية» والعالم بوصفه «الهوية الذاتية للمتضادات المطلقة» تعد مركزية نسبة إلى فكره.

جي.ر.ب.

*اللاشيئية المطلقة.

Nishitani Keiji, *Nishida Kitaro*, tr. Yamamoto Seisaku and James Heisg (Berkeley, Calif., 1991).

*** نيكلوس اوتريكورت (نحو 1300–؟).** تتلمذ في باريس ثم درّس فيها، حيث ألقى سلسلة من المحاضرات في تعاليم بيتر لمبارد. سببت بعض آرائه اللاهوتية استياء الكنيسة حتى ألزمته بحرق كتاباته والتراجع عن آرائه العدوانية. يعد من بعض الأوجه مبشرا بهيوم، حيث أكد مبدأ مفاده أنه إذا كان ثمة شيئان مختلفان حقيقة عن بعضهما بعضا، فإنه يستحيل أن نستدل بيقين من أحدهما على الآخر. وفق هذا، فإنه يطرح مذهبا في *السببية شبيه جدا بتصور هيوم اللاحق. أيضا فإن مذهبه في العلاقة بين *الجوهر والعرض يستبق مذهب هيوم.

أي.برو.

J. Weinberg, *Nicholas of Autrecourt* (Princeton, NJ. 1948).

*** نيكولس كوسا (1401–64).** تتلمذ في هايدلبج وبادوا، ثم أصبح نشطا في سياسة الكنيسة، حيث أثر على مجمع بازل الكنسي الذي عقد عام 1432، ورأى بعضا من أعماله التي تدعو إلى وحدة الطوائف الدينية تؤتي ثمارها بعد سنوات في مجمع فلورنسا. أصبح كاردينالا عام 1448. اشتهر بتعاليمه في *docta ignorantia* (الجهل المثقف)، حيث ركز على كون *الله فوق الوصف، بما يستلزمه هذا من أن الذين يحسبون أن لديهم معرفة إيجابية عن الله جهلة حقيقة، ومن يعترف

بهذا فإنما يدرك جهله به. عدم قابلية الله لأن يعرف إنما تلزم عن مذهب نيكولاس في «تطابق الأضداد»، الذي يقر أنه يتماهى في الله ما تعارض فينا. مثال ذلك، وجود شيء مخلوق منفصل عن *ماهيته، إذ ليس وجود أي مخلوق في ماهيته. غير أن الوجود والماهية متحدان في الله. أيضا فإن الله هو الأعظم، أعظم كائن ممكن، والأصغر، إذ أنه لا يشغل أي جزء من المكان، مهما كان صغيرا.

أي.برو.

J. Hopkins, *A Concise Introduction to the Philosophy of Nicholas of Cusa* (Minneapolis, 1978).

* **نيوانجلند، ترانسندنتلانية.** حركة دينية، فلسفية، أدبية، واجتماعية ازدهرت في ثلاثينيات وأربعينيات القرن التاسع عشر عاش قادتها في الغالب قرب مدينتي كونكورد وبوسطن في ولاية ماستشوست. كانت هذه الحركة استجابة لنفعية «الجثة الباردة»، التي اقتصرت على «الفهم»، الملكة المستخدمة في الشؤون العملية والتنظير العلمي. وكما اكتشفت *الرومانسية الفلسفية الألمانية والبريطانية، يوجد أيضا «العقل»، وهو ملكة قادرة على تجاوز الحس بحيث تحدس حقائق روحية وميتافيزيقية. إن العلم يمكننا من الاستغناء عن النصوص والمؤسسات الدينية، وعن المواريث الاجتماعية والأخلاقية. في *Nature* (1836)، زعم والدو امرسون أن العقل ينبئنا بأننا متحدون مع الطبيعة، التي تحتاز على مصدر روحي يتجاوز الفهم المحدد. أما هنري ديفيد ثورو فقد ركن في *Civil Disobedience* (1984) إلى قانون أعلى في رفضه للقوانين المدنية الأخلاقية، كما قام في *Walden* (1854) بطرح نقد شامل للمجتمع الأمريكي. أيضا شرعت هذه الحركة في إجراء إصلاحات مؤثرة في التعليم وطورت تجمعات نموذجية قصد منها توحيد العملي بالمثال.

سي.سي.

*الترانسندنتلانية.

Paul F. Boller Jr., *American Transcedentalism 1830-1860: An Intellictual Inquiry* (New York, 1974).

* **نيوتن، اسحق (1642–1727).** اهتم بشكل قوي باللاهوت والخيمياء، حيث كرس لكل منهما وقتا أطول بكثير وطاقة فكرية أعظم من تلك التي كرسها لمشاريعه العلمية التقليدية. على ذلك، وجد نيوتن وقتا سمح له بأن يكون عالما رياضيا وعالم فيزياء نظرية وتجريبية مبرزا. استحدث *حساب التفاضل والتكامل قبل ليبنتز وبطريقة مستقلة عنه. باطراحه سؤال ارسطو «ما الذي يجعل الأشياء المتحركة تستمر في حركتها؟» جانبا، اعتبر قوانين العطالة مبادئ. استنبط قوانين كبلر الامبيريقية في حركة الكواكب من مبدأ التربيع العكسي، وارتأى أن الجاذبية ليست قوة غامضة، ولا خاصية جوهرية تختص بها الأشياء، لكنه قبل ضمنا، ربما متأثرا *بالرواقيين، قوى غير قابلة للتفسير الميكانيكي. دينيا، كان نيوتن من أتباع المذهب الآريوسي حيث اعتقد أن الكنيسة أخطأت حين آثرت مذهب التثليث الأثاني.

جي.جي.م.

R.S. Westfall, *Never at Reast: A Biography of Isaac Newton* (Cambridge, 1980).

* **نيوراث، أوتو (1882–1945).** ولد في فينا، ومات في أكسفورد لاجئا من النازية. عضو في «الجناح اليساري» في *حلقة فينا، اشتهر *بمجاز القارب ضد التأسيساني. في جدل حول الجمل البروتوكولية مع كارناب، أصر على أن المعرفة بين ـ ذواتية ومشترطة تاريخيا. رفض الميتافيزيقا والابستمولوجيا، حيث قبل فحسب المعرفة الإيجابية المتعلقة بحوادث في المكان والزمان. جادل ضد الأمثلة الخيالية، من قبيل *الردية والعلم المكتمل، وعارض الأسس والمناهج المثبّتة، حاثا عوضا عن ذلك على الحكم، التكنيك، المفاوضات، وأخيرا القرار والفعل. الماركسية عنده علم والعلم أداة للتغيير. ترأس برنامج بافاري للتشاركية التامة عام 1919، ابتكر «إحصاء الصور» سهل القراءة، أسس متحف فينا الاجتماعي والاقتصادي، كان نشطا في تعليم الراشدين، من قادة حركة وحدة العلم ـ التي رامت توحيد العلوم المنفصلة محليا «في منطقة الفعل».

ن.سي.

ت.يو.

*التأسيسانية.

Otto Neurath, *Philosophical Papers 1913-1946*, ed. R.S. Cohen and M. Neutath (Dordrecht, 1973).

T. Uebel (ed.), *Rediscovering the Forgotten Vienna Circle* (Dordrecht, 1991).

* **نيوزيلندة، فلسفة.** تنتمي الفلسفة الأكاديمة في نيوزيلندة إلى الجانب البريطاني من الشراكة الثقافية الثنائية التي كرستها معاهدة ويتانجي بين الشعب الماوري والتاج عام 1840. وفق ذلك، تطورت على نحو ترادفي مع المواريث البريطانية السائدة في الفلسفة. العلاقات المتبادلة مع *الفلسفة الأسترالية كانت آصرة أيضا: ظلت الجمعية الفلسفية النيوزيلندية تعتبر حتى ان قسما من الجمعية الأسترالية للفلسفة .(APP)

غير أنه من الخطأ أن نعتبر الفلاسفة النيوزيلنديين

مجرد مستهلكين وناقلين مستعمَرين للثقافة الفلسفية الشمالية. لقد كانوا وظلوا مساهمين نشطين فيها. لقد كتب كارل بوبر *The Open Society and its Enemies* حين كان محاضرا في كانتربري كوليج في جامعة نيوزيلندة بين عام 1937 و 1945. أيضا مكث أرثر براير في تلك الجامعة، حيث ظهر كتاباه *Formal Logic* و *Time and Modality* حين كان هناك، محاضرا من عام 1945 ثم أستاذا حتى عام 1959. أما جون باسمور وجي.ل. ماكي فقد شغلا على التوالي منصب أستاذ كرسي في أوتاجو في الخمسينيات.

تنتمي الأعمال الأكثر حداثة إلى مجال أوسع من المواضيع، يمكن ضمنها تمييز مجالات تخصصية بعينها. استمر التأثر البوبري في أوتاجو، منذ تعيين آلن مسجريف فيها عام 1970. أيضا كان هناك تركيز على *منطق المقاميات و*السمانتكس أسهمت فيه أعمال جورج هيوجز وما كس كرسويل في جامعة فكتوريا بمدينة ويلنجتون (*An Introduction to Modal Logic* عام 1968 وكتاب كرسويل *Logics and Languages* عام 1973)، أعمال تتشي في المنطق القصدي الشفاف في أوتاجو، وتطوير كرستر سيجربرج للمنطق الديناميكي في أوكلند. الأعمال المتعلقة بفلسفة الفن تعد أكثر بروزا في نيوزيلندة منها في أستراليا، حيث كان أبرز المساهمين هم جرج كيري في أوتاجو، ستيفن ديفز في أوكلند، وديفيد نوفتتز ودنس دتون، محرر مجلة *Philosophy and Literature*، في كانتربري.

حتى الآن، لم تظهر فلسفة نيوزيلندية إقليمية على نحو متميز - بل إن مسألة وجوب اعتبار تطورها هدفا جادا محل جدل بين فلاسفة نيوزيلندة (انظر مقالة رتشارد سلفان 'Prospects for Regional Philosophy in Australia' الصادر في *Australian Journal of Philosophy* عام 1985.) بحلول عام 1992، ما يقرب من ثلاثة أرباع الفلاسفة الأكاديميين المتعاقد معهم في نيوزيلندة جاءوا من خارجها، وثمة أغلبية أكبر حصلت على درجة الدكتوراة من خارج البلاد (خصوصا بريطانيا، الولايات المتحدة، وأستراليا). سوف يظل فلاسفة نيوزيلندة إذن ملتزمين بالإسهام في المواريث الأنجلو - أمريكية والأوربية الموجودة والناشئة. غير أن هناك علامات على اهتمام جديد بأن تكون لهذه الإسهامات نكهة محلية. *الأخلاق التطبيقية والمهنية محل عناية، بسبب تأسيس مركز علم الأخلاق الحيوي في أوتاجو، كما أن هناك دبلوما جديدا في علم الأخلاق المهنية في أوكلند، وعمل متواصل في علم أخلاق البيئة وعلم أخلاق الحرب والسلام (مثال أعمال آلسير جن في ويكاتو). ظهر أيضا اهتمام بالخوض في مسائل فلسفية تتعلق بثقافة الماوري اتضح في أعمال جون باترسون (في ماسي) (*Exploring Maori Values*, 1992). فضلا عن ذلك هناك اهتمام بقضايا الفلسفة الاجتماعية والسياسية المتعلقة خصوصا بالسياق النيوزيلندي، حيث عقد مؤتمر عام 1990 في القسم النيوزيلندي من APP تمحور حول معاهدة ويتانجي (انظر الكتاب الذي حرره جراهام أودي وروي بيريت *Justice, Ethics and New Zealand Society* (Oxford, 1992)). غير أنه قد تكون أكثر العلامات تميزا لفلسفة نيوزيلندة أمر طالما لاحظه الزوار: التجانس الروحي وروح الصداقة الحاضرتان في الجماعة الأكاديمية الصغيرة وأصداؤها القومية في نيوزيلندة - أوتيراو.

جي.بش.

*** نيوكمب، مفارقة.** مفارقة تتعلق بالتنبؤ والاختيار. أمامك صندوقان، س و ص، ويسمح لك باختيار إما الصندوق س وحده أو الصندوقين معا. بمقدورك الاحتفاظ بما تعثر عليه فيما تختار. تعلم أن ثمة كائنا غاية في القوة، لديه سجل ناصع من التنبؤات الناجحة بسلوك البشر، قد سلك على النحو التالي: لقد وضع 1000 جنيه استرليني في الصندوق ص؛ ووضع مليون جنيه استرليني في الصندوق س إذا وفقط إذا تنبأ بأنك سوف تختار الصندوق س وحده. ما الذي يتوجب عليك اختياره؟

1. يتوجب عليك أن تختار الصندوق س وحده. ذلك أن الكائن سالف الذكر سوف يكون تنبأ بذلك، فوضع به مليون جنيه، وبذا سوف تصبح غنيا؛ في المقابل، إذا اخترت الصندوقين معا، سوف يكون تنبأ بذلك، فتحصل على ألف جنيه فقط.

2. يتوجب عليك أن تختار الصندوقين معا. ذلك أن الكائن إما تنبأ بهذا أو لم يتنبأ به. إذا لم يتنبأ به (بل تنبأ بأنك سوف تختار الصندوق س وحده)، سوف تحصل على مليون وألف جنيه، في مقابل حصولك على مليون جنيه لو أنك اخترت س وحده. إذا تنبأ به، فسوف تحصل على الأقل على ألف جنيه، في مقابل عدم حصولك على أي شيء حال اختيارك س وحده. في الحالين، من صالحك أن تختار الصندوقين معا.

تكمن المفارقة في التضارب القائم بين هاتين النصيحتين اللتين يبدو أنه قد استدل عليهما بطريقة جيدة.

ر.م.س.

Mark Sainsbury, *Paradoxws* (New York, 1988), ch. 3.

*** نيومانن جون فان (1903–57).** عالم رياضيات ولد في بودابست. تنوعت قدراته العبقرية فغطت مجالات متعددة من قبيل المنطق والطاقة الذرية. هو صاحب مبدأ التأسيس في *نظرية الفئات، الذي يستبعد الفئات «المفارقية» من قبيل الفئات التي تكون عناصر في نفسها. تأسيسا على فكرة ترنج التي تقر أن البرنامج شكل من البيانات، كان مخططه للحواسيب الرقمية الإلكترونية هو «معمار فون نيومان»، الذي ينتقد الآن لأنه لا يسمح بالتناظرية. *نظرية الألعاب من ابتكاره أساسا. صحبة اوسكار مورجنستر، طرح أسس علم الاقتصاد القياسي. أيضا هو صاحب أول تناول دقيق رياضيا *لميكانيكا الكم، ضمنه إثباتا على استحالة جعل النظرية حتمية عبر افتراض وجود مؤثرات مخبأة. في الفلسفة، أقصر نفسه على الترويج لبرنامج هلبرت.

و.أي.هـ.

Norman Macraem, *John von Neumann*, (New York, 1992).

*** نيل، وليام كالفرت (1906–90).** فيلسوف ومؤرخ منطق بريطاني، عضو في إدارة اكسيتر كوليج، اكسفورد (1932–60)، وشغل منصب أستاذية وايت في الفلسفة الأخلاقية في اكسفورد (1960–6). نشر في الكثير من المجالات، منها الميتافيزيقا، المنطق الفلسفي، فلسفة العقل، والفلسفة الأخلاقية. في كتابه *Probability and Induction* (1949)، يجادل بأنه لا سبيل لتبرير نظريات الاستقراء التقليدية، ثم يطرح تبريره الخاص. هنا وفي مواضع أخرى يدافع عن أهمية الضرورة الطبيعية في فهم القانون، السببية، والشرطيات الفرضية. *The Development of Logic*، الذي أسهمت زوجته في كتابته، تاريخ للمنطق ومقدمة في المنطق وبعض المواضيع المرتبطة به، وهو يكرس حوالي نصف صفحاته البالغة 761 صفحة للقرنين التاسع عشر والعشرين مع اهتمام خاص بفريجه.

د.هـ.س.

*الضرورة، الناموسية.

William Kneal and Martha Hurst Kneal, . *The Development of Logic* (Oxford, 1962).

هـ

* **هابشاير، ستيوارت نيوتن (1914–).** فيلسوف إنجليزي معني خصوصا بالنظرية الفلسفية في الحرية وفلسفة العقل.

أمضى حياة علمية مديدة، شغل خلالها منصب أستاذية جروت في الفلسفة في لندن كوليج، كما درّس أستاذا في عدة جامعات أمريكية، وفي وردن بكوليج وادهام، بأكسفورد، ما جعله ينجح في تطوير مذهب متميز ومؤثر. ربما نعثر على أفكار مذهبه الأساسية في كتابه المبكر *Spinoza* (1951) حيث فحص مفهوم اسبينوزا في العقل والإرادة. فصّل في تلك الأفكار في عمله الأساسي *Thought and Action* (1959)، حيث فحص مجموعة من التقابلات بين المحتم في الفكر البشري وما هو عارض؛ بين المعرفة والقرار؛ النقد والممارسة؛ الفلسفة والخبرة. ظلت تلك التقابلات تشغل فكره في أعمال متأخرة عديدة. هو زوج نانسي كارترايت.

ر.س.د.

*لندن، فلسفة.

* **هـارت، هـ.ل.أي. (1907–92).** فيلسوف ورجل قانون يعد صحبة جي.ل. أوستن الشخصيتين المركزيتين في فلسفة أكسفورد التحليلية في الأربعينيات. حين كان يعمل أستاذا لفقه القانون في أ كسفورد في الفترة بين 1952 و1968، أحدث تغييرا في فلسفة القانون (خصوصا فقه القانون التحليلي ،*الوضعية القانونية) عبر فتحها على النظرية الاجتماعية المدركة «للمنظور الداخلي» عند الفاعلين الاجتماعيين، والنظرية السياسية المعيارية والأخلاقية (التي فهمها هارت بطريقة تحررية إنسية). عند هارت تذكرنا لغتنا بتعقد الشؤون البشرية وبعدها الداخلي؛ من شأن الاهتمام الفلسفي المكثف بها أن يقوض النزعات الردية الارتيابية والمسرفة في التبسيط، سواء بخصوص العقاب والعنصر الذهني في الجريمة (*Punishment and Responsibility*) (1968) أو بنية القانون العامة ووظائفه ((1961) (*The Concept of Law*)؛ *Essays on Bentham* (1982)).

جي.م.ف.

*القانون، تاريخ فلسفة؛ القانون، إشكاليات فلسفة.

H.L.A. Hart, *Essays in Jurisprudence and Philosophy* (Oxford, 1983).

Neil MacCormick, H.L.A. Hart (London, 1981).

* **هارتشورن، تشارلز (1897–).** فيلسوف عمليات وعالم لاهوت أمريكي في جامعة شيكاغو وجامعة تكساس يواصل موروث تشكل فيه *الصيرورة الواقع الأولي. رغم أنه تأثر كثيرا بأستاذه نورث وايتهد، تسبق بعض أفكاره اتصاله به، كما أن لديه أفكارا تطور تعاليم وايتهد. مثل وايتهد، يتبنى هارتشورن خبراتية ـ جمعية وحدات الواقع الأساسية فيها حوادث خبراتية خلاقة. غير أن هذا المذهب لا يستلزم أن واقعية الإلكترون مشابهة تماما لواقعية الوعي البشري، بل يستلزم فحسب أن الاثنين ينتميان إلى نطاق متصل من الواقعية العمليتية. تعديله الأساسي هو نظريته في الأفراد المركبين.

بوصف هارتشورن ووايتهد من أشياع مذهب وحدة الوجود، فإنهما يقران أن الله يتعالى عن العالم رغم أنه يتضمن العالم. ولكن في حين أن الله عند وايتهد كينونة مفردة خالدة، فإنه عند هارتشورن مجتمع مؤقت من المناسبات الخبراتية.

هارتشورن عالم طيور، وقد نشر دراسات مهمة عن غناء الطيور.

ب.هـ.هـ.

*العمليات، فلسفة.

Robert Kane and Stephen H, Phillips (eds.), *Hartshorne, Process Philosophy and Theology* (Albanu, NY, 1989).

* **هارتلي، ديفيد (1705–57).** عني بدور الجسم في إنتاج الأفكار وربطها، وقد وجد ضالته في نظرية نيوتن في التذبذب. ظهرت أعماله الأساسية باللغة الإنجليزية في عام 1749، حيث طور نظريته التي تقر أن حركات التذبذب في الدماغ تقوم بها الأعصاب التي تستقبل انطباعات من الأشياء الخارجية، تعمل عبر الأثير، وعادة ما تتواصل تلك التذبذبات في الدماغ، كإحساسات لفترة وجيزة عقب غياب الأشياء الخارجية. تفسير هارتلي تفسير فسيولوجي لبقاء المشاعر فترة قصيرة بعد اختفاء المثير. أيضا قام «باستنباط» خاصية كل نوع من أنواع الإحساس من نظرية التذبذب. أفكار الحرارة، البرد، الرؤية، الخ، والرغبات الجنسية إنما تنجم عن الأثر التذبذبي في «الجسيمات النخاعية»، خصوصا من نوع موضع التذبذب الذي يحدث في الدماغ، ومسار توجه التأثيرات من الأعصاب إلى ا لدماغ.

تشتمل أعماله على برهان «الموافقة الطبيعية» على علة أولى وعلى تصور للشؤون الأخلاقية - السياسية وارتهانها «بالوحي المسيحي».

د.ج.

*الارتباطية.

David Hartley, *Observations on Man, His Frame, his Duty, and his Expectations: Containing Observations on the Frame of the Human Body and Mind, and on their Mutual Connexions and Influences* (first pub. 1749p Hildesheim, 1967).

* **هارتمان، ادوارد فو (1842–1906).** فيلسوف ألماني حاول التوفيق بين شوبنهور، هيجل، شلنج، وليبنتز. في كتابه *The Philosophy of the Unconscious* (1869; tr. London, 1931)، يجادل بأن *المطلق اللاواعي في آن فكرة وإرادة، ما يفسر على التوالي العالم وطبيعته المنظمة. تظهر الإرادة في المعاناة، الفكرة في النظام والوعي. لذا ثمة مبررات *للتشاؤم والتفاؤل، ولأن المطلق واحد، يتوجب التوفيق بينهما. بتطور العملية الكونية، تهيمن الفكرة على الإرادة، بحيث تمكن من المتع الاستاطقية والفكرية. بيد أن التطور الفكري يضاعف من قدرتنا على تحمل الألم، والتقدم المادي يقوم بقمع القيم الروحية. لذا فإن السعادة النهائية ليست متوفرة لا في الأرض ولا في السماء، ولا عبر التقدم بلا نهاية شطر فردوس أرضي. هذه الأوهام مجرد حيل يستخدمها المطلق ليجعل الجنس البشري يتناسل. في النهاية سوف نبدد الأوهام ونقوم بانتحار جماعي - الظفر التحرري النهائي الذي تحققه الفكرة على الإرادة.

م.جي.آي.

D.N.K. Darnoi, *The Unconscious and Eduard von Hartmann* (The Huge, 1967).

* **هارتمان، نيكولي (1882–1950).** فيلسوف ألماني تخلى عن تبنيه الأصلي للكانتية - المحدثة التي تقر أن الواقع الموضوعي مكوّن ذهني، على سبيل المثال في كتابه *New Ways of Ontology* (1942; tr. Chicago, 1953)، وطور مذهبا *أنطولوجيا واقعيا. ثمة مستويات متنوعة من الوجود: اللاعضوي، العضوي، الروحي، الخ. يتجذر المستوى الأعلى في مستوى أدنى دون أن يكون محددا من قبله. ثمة مقولات متضمنة في كل مستويات الوجود، مثل الوحدة والكثرة، الثبات والتغير. لكن كل مستوى يحتاز على مقولاته المركبة التي يختص بها (المادة والسببية في المستوى العضوي مثلا) والتي لا تسري على مستوى أعلى (الحياة العضوية مثلا) إلا في شكل معدل. فضلا عن مذهب أنطولوجي عام، طرح هارتمان «مذاهب أنطولوجية محلية»، تعنى مثلا بمقولات الروح البشرية وتحققاتها وبمقولات وتحققات الطبيعة العضوية واللاعضوية. في كتابه *Ethics* (1926; tr. London, from 1932) ، طور نظرية لا صورية في القيم رغم أنها موضوعية فإنها لا تحتاز إلا على وجود مثالي ولا تؤثر في العلم إلا بقدر ما يؤثر فيها البشر. ينكر هارتمان العناية الإلهية، كونها لا تتسق مع *الحرية البشرية. خلافا لهيدجر، ارتبط بموجودات ولم يرتبط *بالوجود.

م.جي.آي.

W. Stegmuller, Main Currents in German, British, American Philosophy (Bloomington, Ind., 1969).

* **هارفرد، فلسفة.** أسست جامعة هارفرد في عام 1635، قبل استقلال الولايات المتحدة بقرن ونصف. كان هناك فيلسوفان متميزان في عهد الاحتلال، لكنهما كانا من ييل؛ جوناثان ادواردز، أكثر أشياع الحتمية تطرفا، والأمريكي صمويل جونسون، أحد أشياع بركلي. فرانسس باون هو أول فيلسوف مقتدر من هارفرد، وهو نصير فلسفة الفهم المشترك الاسكتلندية التي قال بها ريد ودوجلاس ستيوارت، والتي هيمنت على الجامعات الأمريكية بُعيد ظهورها في البلاد في بداية القرن التاسع عشر. في هارفرد أيدها ليفي هدج من عام 1835 حتى عام 1889. الفتنة العملية التي احتازتها فلسفة الفهم المشترك الاسكتلندية إنما ترجع إلى كونها

طرحت بديلا عقلانيا للعقيدة الكلفانية المسرفة في تعصبها، في حين أنها قاومت، على جبهة أخرى، ضبابية الفلاسفة الهواة الذين انتموا إلى الحركة الترانسندالتية. سي.س. بيرس، وليام جيمس، وزميلهم المبكر تشاونسي رايت، كلهم تلاميذ باون.

في سبعينيات القرن التاسع عشر، شكل هؤلاء الفلاسفة الثلاثة وغيرهم، منهم جون فسك تلميذ هربرت سبنسر، جماعة ميتافيزيقية عملت تحت تأثير التطورية الدارونية المهيمنة على التفصيل في أفكار شكلت البراجماتية، وهي ابتكار يعزى إلى هارفارد. لم يرتبط بيرس، شأن رايت، أكثر أعضاء الجماعة وضعية، وفسك، بهارفرد إلا بشكل غير رسمي عقب التخرج. غير أن علاقته الحميمة مع جيمس الأقوى تأثيرا بشكل مباشر مكنت أفكاره من تحقيق بعض الرواج. ما لبث أن انضم جوسيا رويس إلى جيمس في هارفارد، وقد جمع رويس بين اهتمامه بالمنطق المعاصر ونوع من المثالية تقر أن العقل وحده هو الواقعي وأن كل العقول المتناهية متضمنة في عقل مطلق.

كان أفضل تلاميذ جيمس موهبة، جورج سنتيانا، أقلهم طاعة فكرية له. كان كلاهما نصيرا للطبائعية يبحث عن موضع للدين في مخطط الأشياء، لكن مقاربتاهما كانتا مختلفتين تماما. لقد كيّف جيمس مفهومه للحق والواقع بحيث يلائم طموحاته الروحية، في حين أقر سنتيانا مادية الواقعي واعتبر العقل نتاجه ومزخرفه. أسهم عام 1920 في المجلد المشترك *Critical Realism.* المسؤول عن المجموعة الأسبق *New Realism* التي صدرت عام 1912 رالف باترون بري، الذي درّس في هارفرد أيضا، والذي أخلص لذكرى وليام جيمس إن لم نقل أخلص لمذهبه، وقد كتب كتبا ضخمة ليست متقنة في علم الأخلاق والقيم.

توفي جيمس عام 1910، وبيرس عام 1914، ورويس عام 1916، في حين رحل سانتيانا إلى أوربا عام 1912. لقد بدا أن عصر هارفرد الذهبي قد ولّى، وكذا شأن الفلسفة في أمريكا. وصل وايتهد إلى أمريكا في منتصف العشرينيات ليبدأ في ستينياته مسيرة منتجة وبارعة بشكل غامض بوصفه كوزمولوجيا تأمليا، غير أن أثره اقتصر على حلقة صغيرة من الموالين ولم يحظ إلا بقليل من الإعجاب الحيي عند القراء العامين. لقد تحولت هارفرد عن يسر جيمس في التحادث، وفصاحة رويس التبشيرية، وأدب سانتيانا المتحضر، إلى شكل أكثر صرامة ومهنية من الفلسفة. كان سي.آي. لويس هو رمز هذا التغير، وقد عني بالمنطق المفهومي والتنظير التحليلي للمعرفة بقدر ما كان منظّرا طبائعيا في القيم. لويس هو أفضل الفلاسفة في الولايات المتحدة بين الحربين. أقرانه الأقدر منه لم يكونوا منتجين، وزملاؤه المنتجون لم يكونوا أقدر منه. لذا كان بطريقة ما وحده في الساحة. غير أن تعاليمه تداخلت إلى حد كبير مع تعاليم الفلاسفة التحليليين في بريطانيا وأنصار الوضعية المنطقية في أوربا.

وصل و.ف. كواين ليكمل دراسته العليا في عهد لويس. منذ البداية كان اهتمامه بالمنطق الصوري مقترنا بانشغاله بأسسه الفلسفي. زار حلقة فينا وما لبث أن أنكر بعضا من أكثر تعاليمها قداسة، رغم أنه لم ينكر نهجها وغايتها. إبان حملة ارتيابه الشاملة في بيان فكرة *المعنى وجدواها، رفض التمييز بين الحقائق التحليلية (الصادقة بفضل معاني ألفاظها) والحقائق التركيبية، وأعاد صياغة الأنطولوجيا (التي أدانها الوضعيون على اعتبار أنها لغو ميتافيزيقي)، كما أنكر إمكان رد كل السياقات المهمة إلى تقارير مفردة تحتاز على معنى يتعلق فحسب بالخبرة المباشرة.

استبين أن شيئا أشبه ما يكون بالعصر الذهبي قد شرع يتشكل بظهور كتابه *Word and Object* (1960). لقد نجحت هارفرد في أن تكون أهم مركز فلسفي في العالم الناطق بالإنجليزية، بحيث عكست الارتهان الثقافي بالفلسفة البريطانية الذي توقف، دون أن يتلاشى كلية، بظهور *البراجماتية. حليف كواين السابق، نيلسون جودمان، انضم إليه هناك، وكذا فعل هلري بتنام وربرت نوزتش.

أي.كيو.

*الأمريكية، الفلسفة.

Bruce Kuklick, *The Rise of American Philoophy* (New Haven, Conn., 1977).
Morton G. White, *Science and Sentiment in America* (New York, 1971).

*** هارمان، جلبرت (1983–).** أستاذ الفلسفة في جامعة برنستون، اشتهر بإسهاماته في فلسفة العقل، الابستمولوجيا، وعلم الأخلاق. رغم أنه من السائد أن نماهي بين «كون المرء عقلانيا» و«كونه منطقيا»، إلا أن هرمان يميز بينهما. يطرح المنطق نظرية في علاقات الاستلزام القائمة بين الجمل. «إذا س ف ص»، مقترنة بـ «س»، تستلزم منطقيا «ص». بيد أن قبول المرء الجملتين الأوليين لا يلزمه عقلانيا باشتقاق أو قبول الجملة الثالثة. في أفضل الأحوال، يتطلب العقل قبول «ص» أو رفض إما «إذا س فـ ص» أو «س». في علم الأخلاق، يطرح هارمان *نسبية أخلاقية قوية مفادها أن

ما «ينبغي» على المرء القيام به يتوقف على المبادئ المعززة اجتماعيا التي اكتسبها. الذين تشربوا مبادئ مختلفة سوف يكونون مدفوعين بطرق مختلفة، ومن ثم يحكم عليهم أخلاقيا ويسلكون بطرق مختلفة.

جي.هيل.

G. Harman, *Change in View* (Cambridge, Mass., 1986).

*** هاكنج، أيان (1936–).** فيلسوف كندي، يدرّس الآن في جامعة تورنتو. يؤكد هاكنج أهمية الامبيريقي، فيجادل بأن الفلاسفة غالبا ما يسرفون في الإعلاء من شان النظرية، ومن ثم فإنه يود قيادة حركة تدعو إلى «العودة إلى بيكون». بشكل مستق، يقبل هاكنج مذهب «الأنواع الطبيعية، ويدافع عن وجود اختلافات ابستمولوجية بين العلوم الطبيعية والاجتماعية، ويعتبر المناظرات بين الواقعية وخصومها التي تفشل في اعتبار الممارسات العلمية الفعلية (في العوالم الكبرى والصغرى) مناظرات خاوية. هايكنج متخصص بارز في ليبنتز، في كتابه *The Emergence of Probability* (1990) يطرح تصورات متطرفة في عهدين مهمين في تاريخ *الاحتمال. في فلسفة اللغة، حشد شواهد امبيريقية ضد إساءة الترجمة المتطرفة المزعومة، وعلى نحو مماثل قارن بين لغات فعلية تخلو من الفرديات (لغات وكشان، مثل نوتكا وكويكيوت) برؤى ستراوسن النظرية.

جي.جي.م.

Ian Hacking, *Representing and Intervening* (Cambridge, 1983).

*** هاليفي، جوداه (قبل 1075– نحو 1141).** شاعر وفيلسوف عبري. ينحدر من أسرة مثقفة عاشت إبان الفترة المبكرة من استعادة أسبانيا، ترحل كثيرا في أسبانيا الإسلامية والمسيحية، اشتهر بأشعاره، التي تعد الأفضل منذ عهد الإنجيل. حين دمر غزو المرافض عالمه، مارس الطب وكتب أغاني الحب، الخمريات، الصداقة، الإيمان، وشهد الدمار من حوله.

تصور محاورته الفلسفية *Kuzari* المحادثات التي جعلت ملك الخزر يعتنق اليهودية. بعد أن حلم بأن مقاصده دون أفعاله ترضي الرب، استدعى الملك مستشاريه للمثول أمام القضاء. لقد اكتشف أن عقلانية الفلاسفة في حاجة إلى أن تكتسي بثقافة أخلاقية. التعاليم المسيحية والإسلامية إنما ترتهن بالحكمة اليهودية. حين يقدم الحبر أخيرا إلى المحكمة، فإنه لا يلجأ إلى العقل المجرد بل إلى الخبرة التاريخية، بحيث يحرض على أولية أرض ولغة وشعب إسرائيل، ولا يلجأ إلى اللاهوت المحض إلا بعد أن يلتزم الخزر بالإيمان التاريخي بإسرائيل.

رغم أنه غالبا ما يستشهد به بوصفه مفكرا معاديا للفلسفة، فإن هاليفي ينقد الفلسفة من الداخل بجدية. أفاد من رفضه المحدث للأنطولوجيا المنمقة التي تقر وجود عقول غير متجسدة تتوسط بين الله والطبيعة في إنجاز مهمته الفلسفية الخاصة بتبيان أن كلمة الله ألهمت شعب إسرائيل، وشحذت قواهم كي يؤدوا واجبهم تجاه الأمم. مثل شخصيته الأدبية، لم يستطع هاليفي أن يظل منفيا في «الغرب الأقصى». غادر أسبانيا متجها إلى ارض إسرائيل، حيث تقول الرواية أن أعرابيا صرعه وذبحه.

ل.إي.ج.

Judah Halevi, *The Kuzari*, tr. H. Hirschfeild (New York, 1964).

العنوان الأصلي محافظ عليه في:

The Book of Vindication and Evidence in Behalf of the Despised Faith.

ثمة طبعة نقدية أعدها ديفد بانيث (Jerusalem, 1977)، وثمة ترجمة لها من قبل بري كوجان قيد الإعداد.

*** هاناي، الاستير (1932–).** تعلم في أدنبره ولندن، وأسهم في الموروث الاسكتلندي الخاص بالمثالية الذاتية. في كتابه *Mental Images* (1971)، يجادل بأن الصور البصرية، شأن صور الأشخاص المادية، تشبه الأشياء المرئية. بوصف الصورة الذهنية نوعا من الإحساس، فإنها تحتاز على خصائص مادية تتميز بها تمكنها من التصوير. على هذا النحو فإنه يعارض مذهب رايل ودنت. ترجم أعمال كيركجرد، الذي قام بمعاينة فلسفته وتطويرها في دراسته المعنونة *Kierkegaard* (1982). هو أيضا محرر *Inquiry* التي أسسها آرن نييس الذي ساعده في تحريرها. أستاذ كرسي في أوسلو، حيث كان أستاذا في تروندهايم. بفضل إدارته أصبحت *Inquiry* مجلة إنجليزية فلسفية رائجة تعكس المشهد الفلسفي، فضلا عن قيامه بإدارة نقاشات حول الأبحاث الراهنة. في آخر كتبه، *Human Consciousness* (1990) يراجع نظريات معاصرة في الوعي البشري في حين يؤكد نزعة محافظية متميزة. يجادل بأن لا سبيل لتحليل أو إزاحة الوعي ومنظور المتكلم عبر المادية العلمية، ولا سبيل لتفسيرها وظيفيا، وهذه رؤية قريبة من مذهب ريد، هملتون، وفيرير.

ف.هـ

*كيركجرد.

* **هايك، فردريك اوجست فون (1899-1992).** رغم أنه غالبا ما يعد عالم اقتصاد (فبفضل ذلك فاز بجائزة نوبل عام 1974)، فإن أعماله الفلسفية تعد أساسية نسبة إلى فكره. رؤيته الأساسية ابستمولوجية. المعرفة البشرية محدودة والعقل مقيد بسبل شتى. تتضح هذه القيود أكثر ما تتضح حين نحاول مسح والتنبؤ بأعمال مجتمع كبير، ليس فقد بسبب تعقده، بل أيضا بسبب الصعوبات العامة التي تواجهنا في معرفة السلوك الاجتماعي والاقتصادي الإنساني قبل اتخاذ المعنيين قراراتهم، ولأن الجهة التي تقوم بالتنبؤ تصبح شريكا في اللعبة. غير أن المعرفة المتفرقة بين ملايين الأفراد يمكن توسيعها وأسرها عبر أعمال السوق الحرة، وأن تكثف في شكل عادات وتقاليد تتطور بعفوية. هكذا تفضي نظريته الابستمولوجية إلى دفاع عن *المحافظية الأخلاقية والمؤسساتية ضد الإصلاح العقلاني، ودفاع عن السوق الحرة ضد اقتصاد الأوامر (الذي يتدخل في انسياب المعلومات الاقتصادية ضمن المجتمع). تجاهل الفلاسفة لأفكار هايك أمر مؤسف، فرغم أنها تكون أحيانا غامضة وناقصة، فإنها موحية ومؤثرة.

أي.أوهـ.

F.A. von Hayek, *The Fatal Conceit* (London, 1988).
J. Gray, *Hayek on Liberty* (Oxford, 1986).

* **هبرماس، جورقن (1929-).** عضو من الجيل الثاني في مدرسة فرانكفورت أصبح الآن بلا ريب الشخصية الأكثر بروزا في النقاش النقدي الفلسفي والاجتماعي الألماني. تأثر بأستاذه ت.و. أدورنو، لكنه تجادل معه أيضا، وقد كرس حياته العملية لاستعادة والدفاع عن مشروع النقد التنويري، أو ما يسميه «الخطاب الفلسفي في الحداثة».

في أعماله المبكرة، كما في *Knowing and Human Interest* (1968)، تبنى نهجا كانتيا وماركسيا عاما، حيث نشد إعادة تشكيل نسب العلوم الطبيعية والإنسانية الحديثة عبر البحث في ظروفها نشأتها الاجتماعية، التاريخية، الابستمولوجية. ذهب هبرماس إلى أن مثل هذا البحث إنما يكشف عن عملية تخصصية متزايدة في مختلف مجالات الاهتمام بالمعرفة المكوِّنة، حيث تقود إلى منطقة لا يتاح فيها سوى منظور محدود للحوار النقدي العليم بينها. هكذا يفسح التفكير مكانه لمفهوم ساذج أو غير تأملي (وضعي) للمنهج العمي من جهة، ولمختلف صور الإقناع الذاتية، النسبية، أو للاعقلانية الصرفة في الفلسفة. لقد أراد هبرماس طرح تصور مغاير لهذا التاريخ يفصّل في كل مواضعه العمياء المميزة، أي استثماراته الأيديولوجية، بنى التحامل المحرضة، الخ،، وتلك المصادر النقدية أو المحررة التي يظل بالإمكان استدراكها عبر قراءة تنتبه لحضورها في نصوص الموروث نفسه. من هنا جاء نأيه عن نموذج «الديالكتيكيات السلبية» عند أدورنو، التفكير الذي قاوم بصلابة كل أفكار الفهم المنجز أو الإجماع العقلاني. عند هبرماس، كما عند كانت، تقوم مثل تلك الأفكار بدور لا غنى عنه في توجيه الفكر شطر مفهوم منظِّم في الحقيقة عند نهاية البحث.

في أعماله المتأخرة (بعد عام 1970)، يتبنى منظورا مختلفا نسبيا، نظرية في «الفعل الاتصالي» مستمدة أساسا من فلسفة أفعال الكلام، علم اللغة الاجتماعي، وأفكار عن التضمن التحادثي التي طورها مفكرون من قبيل بول جرايس. لا ريب أن أحد الأسباب التي جعلته يلتفت إلى اللغة (أو *الخطاب) إنما يتعين في الرفض الراهن السائد للبراهين «التأسيسية» في مختلف صورها وأشكالها. ثمة سبب آخر يتعين في اعتقاد هبرماس المتنامي بأن التفكير التنويري (أو مشروع الحداثة) قد تعرض إلى مثل هذا النقد عبر إسرافه في الارتكان إلى بارادايم ابستمولوجية تركز على الذات. غايته إذن إعادة صياغة ذلك المشروع عبر «براجمتكس ترانسندنتالية»، وهو مذهب يحتفظ بالالتزام بقيم الحقيقة، النقد، الإجماع العقلاني، لكنه يثق في المبدأ المنظِّم الخاص «بموقف - كلامي مثالي»، مجال علني من المناظرة المشتركة الخالية من الإكراه، حيث يمكن لتلك القيم أن تحقق تعبيراها الكامل. هذا عنده هوالسبيل الوحيدة لبرّ التنوير بوعوده التحررية دون أن يقع ضحية للاعتراضات الموجهة من قبل البراجماتيين (مثل رتشارد روتري) الذي يذهبون بتوجههم اللغوي إلى حد مماهاة الحقيقة بما هو في الوقت الراهن، وعلى نحو عارض، «خيّر على طريق الاعتقاد».

يختلف الشراح إلى حد كبير في تقويمهم مدى قدرة تحمل هذا المشروع مواجهة الهجوم الارتيابي الذي تعرض له من أركان عديدة. ولكن ثمة اتفاق واحد على الأقل: أن هبرماس رغب دوما في مقاربة تلك الاهتمامات الفلسفية المتخصصة عبر التزام نشط بتكريس نقاش مستنير في قضايا يعنى بها عموم الناس. مشاركته فيما يسمى *Historikerstreit* - المناظرة بين التصورات اليمينية التعديلية في الإبادة الجماعية التي تعرض لها اليهود - مثال بيّن لدوره ناقدا في المجال (السياسي - الأخلاقي) الأوسع. من ضمن المفكرين المعاصرين،

ربما لا يكون هناك مفكر غير نوام تشومسكي قام بما قام به هبرماس لدعم الموروث المحاصر الخاص بنقد منشق ينشد الحقيقة المبدئية. إنه مثال لافت خصوصا حال مقارنته بموقف أشياع ما بعد الحداثة (المضادين للتنوير)، الذين لا وقت لديهم لمسائل عفّ عنها الزمن من قبيل «مسؤولية المثقفين السياسية».

سي.ن.

Jurgen Habermas, *Knowledge and Human Interests*, tr. Jeremy J. Shapiro (London, 1972).

——, *The Theory of Communicative Action*, 2 vols., tr. Thomas McCarthy (Boston, 1984 and 1989).

* **هبورن، رونالد وليام (1927–).** فيلسوف اسكتلندي في جامعة أدنبره. في كتابه *Christianity and Paradox* يوضح ميتافيزيقا الإلحادية عبر التصديق جزئيا على انتقادات *الوضعية المنطقية والفلسفة التحليلية، غير أنه يتحاشى «إنسية» و«لا نهجية» اللاهوت الوجودي. هذا يفضي على حد تعبيره إلى «لاأدرية مفعمة بالأسف».

في أبحاثه الكثيرة في الاستاطيقا، التي جمعها بطريقة مفيدة في *Wonder*، يجادل بأن الفنون لا تعظنا بخصوص الواقع الموضوعي بل هي سبل «للحقيقة المتوسّطة». قد تعرض بطريقة حية أوجها من العالم و«عالم الحياة» البشرية (التي يسهم الفن نفسه في تشكيلها). بذل جهدا كبيرا في تبيئة التقدير الاستاطيقي *للطبيعة بوصفه موضوعا جديرا بالدراسة الفلسفية.

س.ب.

*الاستقلالية والتبعية؛ النظرية العاطفية؛ الجليل.

R.W. Hepburn, *Christianity and Paradox: Critical Studies in Twentieth Century Theology* (London, 1958).

——, *Wonder and Other Essays: Eight Studies in Aesthetics and Neighboring Fields* (Edinburgh, 1984).

* **هتشسون، فرانسس (1694–1746/7).** فيلسوف أكاديمي من أصل أيرلندي درّس (وانتقد من قبل) آدم سمث في جامعة جلاسقو وأثر بشدة في هيوم، وكان الممثل الأساسي لمذهب *الحس الأخلاقي في علم الأخلاق، الذي ورثه عن شافتسبري. مفاد فلسفته توكيد الشعور عوضا عن العقل أو الحدس بوصفه مصدر ما نعتبره معرفة أخلاقية، رغم أنه لا يتضح ما إذا كان هذا الشعور يملي سجايا أخلاقية خاصة في السلوكيات والمواقف، كما يحدث حين نشعر بدفء النار، أم أننا نحتاز فحسب على مشاعر الاستحسان أو الاستهجان إزاء خصائصها غير الأخلاقية. من شأن هذا التأويل الأخير أن يجعل هتشسون سلفا للنظرية *الانفعالية في علم الأخلاق التي طرحت في القرن العشرين، فضلا عن نظريات أخرى مشابهة، لكن القرن الثامن عشر كان أقل حساسية من القرن العشرين للتحليل الدلالي الدقيق لمعاني الكلمات والعبارات.

أي.ر.ل.

M.P. Strasser, *Francis Hutcheson's Moral Theory* (Wakefield, NH, 1990).

* **الهراء.** تعبير إدانة مفضل في الفلسفة، يبدو أنه يحظى هنا بتطبيقات مختلفة عن اللغة الجارية. في الأخيرة، غالبا ما يعد الإقرار هراء حين يكون غير محتمل إلى حد كبير أو واضح البطلان، في حين أن الهراء عند الفلاسفة يشير إلى خلل يستبعد حتى البطلان. غير أنه قد يصعب تجنب الاستخدام الجاري. هب أن القضية س قد اعتبرت هراء لأنها غير قابلة لأن يتم التحقق منها. إذا لاحظنا، عبر التأمل في س، أنها تراوغ كل محاولات التحقق، فيرجح أن هذه الملاحظة ترتهن بفهمنا لدلالة س، وفي تلك الحالة فإن البطلان عوضا عن عدم القابلية للفهم هو مبلغ ما يمكن زعمه على نحو متسق.

ب.ب.ر.

*التحقق، مبدأ.

A.J. Ayer, *Language, Truth and Logic* (London, 1946).

* **هراء يسعى على طوالتين.** هكذا وصف بنتام زعم الإعلان الثوري الفرنسي لحقوق الإنسان والمواطن بوجود حقوق «طبيعية لا يجوز انتهاكها». الزعم بوجود *حقوق طبيعية يعد عنده «مجرد هراء»؛ الزعم بأنه لا يجوز انتهاك مثل هذه الحقوق (بمعنى أنها غير قابلة للتعديل) هو ما جعله «هراء يسعى على طوالتين».

ر.هـ.

Jermy Bentham, *Anarchical Fallacies* (Edinburgh, 1843).

* **هردر، جوهان جوتفريد (1744–1903).** فيلسوف ألماني ارتأى أن الفكر و*اللغة لا ينفصلان، وأن فكر الناس وثقافتهم لا تفهم إلا عبر لغتهم. كل اللغات انحدرت من مصدر مشترك، وهو مصدر رام مخططنا البحث عنه ضمن فترة التاريخ المدون القصيرة. درس الأغاني الشعبية، وانتقد كانت لإغفاله اللغة. في كتابه *Understanding and Reason: A Metacritique of the Critique of the Pure Reason* (1799)، يقر أن اللغة، التي يعتبرها حسية وذهنية في آن واحد، تحول دون تحليل كانت للعقل إلى حساسية وفهم، كما تحول دون ثنائيات ناتجة أخرى. تتطور اللغة، كالتاريخ، عن الطبيعة؛ إنها لا تبدأ باتصال أو تدخل إلهي. تختلف الثقافات باختلاف مواهب الناس الطبيعية وظروفهم، غير

أنها تشكل سلسلة عضوية تحقق بطريقة تقدمية فكرة «الإنسانية». عند هردر، يصبح التنوير تاريخيا.

م.جي.أي.

F.M. Barnard (ed.), *Herder on Social and Political Culture* (Cambridge, 1969).
I. Berlin, *Vico and Herder: Two Studies in History of Ideas* (London, 1976).

* **هرزن، الكسندر افانوفتش (1812–70).** شخصية قيادية في الفكر السياسي الروسي، عاش ملتزما بعهد آله على نفسه بأن يعادي الاستبداد الروسي. بعد أن قضى فترة من عمره في المنفى، أصبح هرزن عنصرا مؤثرا في حركة «التغريب» في أربعينيات القرن التاسع عشر. رغم أنه تأثر في البداية بهيجل، الذي وصفه ديالكتيكه بأنه «جبر الثورة»، إلا أنه طور «فلسفة الاتفاقية» التي تؤكد دور المصادفة في التاريخ. ارتأى هرزن في كمون الفلاحين نموذجا للاشتراكية الزراعية التي قد تزدهر قبل تطور الرأسمالية، النظام الذي كان يمقت بشدة. هاجر عام 1847 واستقر في لندن، حيث نشر صحيفة *Kolokol* (الجرس)، التي كانت تهرّب إلى روسيا وشكلت منتدى فاعلا للمناظرات السياسية. مذكراته *My Past and Thoughts* إسهام رائع في الأدب وتأريخ آسر للحياة الروسية.

د.باك.

A. Herzen, *From the Other Shore* (London, 1956).
———, *My Past and Thoughts*, tr. C. Garnett, 4 vols. (London, 1968).

* **هسون، تزو (القرن الثالث ق.م.).** المعلم هسون مفكر كونفوشي صيني، ربما اشتهر برؤيته التي تقر أن الطبيعة البشرية شريرة. اسمه بالكامل هسون كوانج، وتعاليمه مسجلة في النص *Hsun-Tzu.* مثل كونفشيوس ومنسيوس، رام الدفاع عن القيم والقواعد السلوكية التقليدية المرتبطة بتمييزات اجتماعية مكرسة. خلافا لمنسيوس، يقر هسون أن الطبيعة البشرية شريرة بمعنى أن الكائنات البشرية في الوضع العادي إنما تحركها رغبات المصلحة الشخصية، وأن السعي غير المنظم لإشباع مثل هذه الرغبات سوف يفضي إلى النزاع والاضطراب. من شأن التقيد العام بالقواعد السلوكية المرتبطة بتمييزات اجتماعية أن يغير وينظم السعي شطر إشباع تلك الرغبات، بحيث يمكّن من قيام النظام في المجتمع والحد الأقصى من إشباع الرغبات البشرية.

ك.ل.س.

Hsun Tzue: Basic Writings, tr. Burton Watson (New York, 1963).

* **هك، جون (1922–).** عبر إسهاماته العديدة في فلسفة الدين، ثلاثة منها فاعلة على نحو خاص لمطلب أن تكون الإقرارات الدينية قابلة للاختبار الامبيريقي، طور هك مذهبا في التحقق من المزاعم الأخروية يتحقق وفقه من بعض المزاعم الدينية في الحياة الآخرة. في *Evil and the God of Love* (1966)، يطرح *نزعة إيرينية [سلمية] في تبرير الشروري تم عبرها تبرير الشر بالركون إلى إسهامه في التطور الروحي أو خلق الذات. *An Interpretation of Religion* (1989) صيغة مفصلة لمحاضراته في جيفورد، حيث يطرح تصورا كانتيا في التعددية الدينية يقر أن الاتصال البشري بذات نيومينية نهائية يتم في عوالم دينية مختلفة من قبل واقعيات دينية ظاهراتية مختلفة تعد جزئيا مكونات ثقافية. أيضا أسهم هك في الجدل حول ما إذا كان مذهب تجسد المسيح مجرد أسطورة.

ب.ل.كيو.

J. Hick, *Philosophy of Religion*, 4th edn. (Englewood Cliffs, NJ, 1990).

* **هلبرت، ديفد (1862–1943).** عالم رياضيات ألماني ذو اهتمامات موسوعية. يرجع فضل الريادة له ولزملائه في استخدام *مبادئ لأسباب منطقية ولتعريف فئات البنى الرياضية. في عام 1928 كتب أول كتاب تدريسي يشتمل على منطق الرتبة الأولى. عمله في عام 1899 في أسس الهندسة هو أول عمل يصف نهجا منظوميا لإثبات لاقابلية المنطق للاستنباط. يستهدف «برنامج هلبرت» (الذي يسمى أحيانا بطريقة مضللة «الصورانية»، رغم أن هلبرت لا يستعمل هذه التسمية) إلى تبرير استخدام اللاتناهي في الرياضيات عبر إنتاج إثبات *اتساق متناه (سنتاكتي صرف) لنسق أكسوماتي في علم الحساب. أثبت جودل أنه ليس بالمقدور طرح مثل هذا الإثبات. رغم أن هلبرت كان ساذجا فلسفيا، فإن خلافه مع فريجه بخصوص أسس الهندسة ومع برور بخصوص الرياضيات الصورية في مقابل الرياضيات التي تحتاز على محتوى، أثار أسئلة جديرة بالدراسة.

و.أي.هـ.

Constance Reid, *Hilbert* (London, 1970).

يشتمل على دراسة تثمن أعمال هلبرت الرياضية أعدها هرمان ويل.

* **هلفيتوس، كلود ـ آردن (1715–71).** في *De l'esprit* (1758)، يزعم هلفيتوس أن كل البشر العاديين يحتازون على القدرة الذهنية ذاتها عند مولدهم، بحيث إن الفروق الشخصية والإنجاز الفكري إنما تفسر بوصفها

نتاجا لفروق بيئية. لتفسير الفروق في الإنجاز الفكري، يؤكد هلفيتوس نتائج الملاحظات المحظوظة بعيدة الأثر على تفكير الفرد. يجادل أيضا بأن التطور الفكري يرتهن بكون الفرد قد حُفز على البحث عبر إثارة عواطفه. لقد جعله مذهبه هذا يؤكد أهمية التعليم العام. غاية السياسة الاجتماعية هي زيادة السعادة إلى الحد الأقصى والتقليل من الألم إلى الحد الأدنى. ما يثير الفعل البشري هو الرغبة في السعادة وهذه حقيقة يتوجب أن تستغل في تشجيع الفعل الفاضل، أي المفيد اجتماعيا. يتوجب تشجيع الفضيلة ليس عبر الإخضاع لسلطان القيم بل عبر الثواب، بما فيه ثواب الإشباع الجنسي.

ت.ب.

*النفعية.

C.A. Helvetius, *De l'esprit; or, Essays on the Mind and its Several Faculties* (London, 1759).

*** الهلوسة.** رؤية أشياء وسماعها حيث لا شيء تمكن رؤيته أو سماعه من القبيل المزعوم. عادة ما يفسر ما نراه عبر ما يحيط بنا، لذا فإن المنظرين لا يترددون في افتراض أنه يمكن على نحو مماثل تفسير الهلوسة بشيء شبيه بالصورة يمكن استبطانه في رؤوسنا. يقترح الفلاسفة الذي ينكرون علم النفس التأملي هذا أن المهلوسين إنما يشكلون معتقدات *باطلة عما يقومون بإدراكه حسيا، بصرف النظر عن كون منتجها ليس متوفرا عند الضحية (إن لم نقل لعلم الدماغ). بيد أن هذا الوصف «المعتقدي» يبدو مسرفا في الذهنية إذا كان يعني التفكير في أفكار تتعلق بما تدركه حسيا، وهو وصف غاية في الضعف إذا كان يعني نزوعا صوب الفعل كما لو أنك تدركه؛ يظل صعبا مقاومة فكرة أن أي معتقدات باطلة يشكلها المهلوسون مؤسسة على ما يحدث لهم، الذي هو شيء شبيه بالرؤية والسمع.

جي.إي.ر.س.

*الأحلام.

P. Smith and O.R. Jones, *The Philosophy of Mind* (Cambridge, 1986), chs. 7 and 8.

*** هلومورفزم** (hylomorphism). المذهب الذي يقر أن الأشياء المحسوسة تتكون من مادة (hule) وشكل (morphe). ضد الذريين، الذين يفسرون الأشياء الضخمة عبر ترتيبات متنوعة من أشياء صغيرة، وجد أرسطو نموذجه في الأعمال المنحوتة «المصورة» من مادة من قبل الفنان. ما أن تتشيأ في مكونات ميتافيزيقية، تعامل الصور بوصفها كينونات تفسيرية أولية تفسر البنية الاستاتيكية والديناميكية الخاصة بالأشياء (مثال، الصورة الأساسية للبقرية تفسر التمايز العضوي بين أجسام البقر وعملياتها الهضمية المميزة).

م.م.أي.

*الذرية.

Marlyn McCord Adams, *William Ockham* (Notre Dame, Ind., 1987), chs. 15-17.

Montgomery Furth, *Substance, Form, and Psyche: An Aristotelian Metaphysics* (Cambridge, 1988).

*** همبل، كارل جوستاف (1905–).** بوصفه أحد الشخصيات القيادية في حركة الامبيريقية المنطقية في فلسفة العلم، التي ازدهرت لثلاثة عقود عقب الحرب العالمية الثانية، ارتأى أن مهمة العلم إنما تكمن في تبيان أن الظواهر نتيجة *لقوانين لا تخرق. من ضمن المترتبات الأساسية لهذه الرؤية ما يسمى *نموذج القانون ـ المستغرق في الفهم العلمي، الذي يؤكد وجود تماثل بين التفسير والتنبؤ، حيث يكون الاختلاف الوحيد بينهما زمنيا ـ في حال التفسير، ما تفسره سبق حدوثه، وفي حال التنبؤ، ما تتنبأ به لم يحدث بعد.

غالبا ما تسمى آراء همبل اليوم، بسبب التخلي عن الفلسفة المعيارية في العلم والتوجه شطر موقف أكثر وصفية، ناهيك عن التخلي عن الاهتمام بالعلوم الفيزيقية في صالح اهتمام أكثر شمولية بمجالات من قبيل البيولوجيا وعلم النفس، «بالرؤية المقبولة على نحو سائد»، وهذا تعبير يعني «ليست مقبولة من قبل من اطلع على رؤية آخر مقالتي». لا ريب أن مسألة ما إذا كان هذا سوف يعجل بنهاية تلك الرؤية في العلم سوف تشكل موضوعا لكثير من رسائل الدكتوراه.

م.ر.

C.G. Hempel, *The Philosophy of Natural Science* (Englewood Cliffs, NJ, 1966).

F. Suppe, *The Structure of Scientific Theories* (Urbana, Ill., 1974).

*** همبولدت، ويلهلم فون (1767–1835).** فيلسوف ألماني، عالم لغة، ورجل دولة، ويعد رائدا في علم اللغويات التاريخي ـ المقارن. ساعد في تأسيس جامعة برلين عام 1811. في كتابه *The Limits of State Action* (1791; pub. 1851; tr. Cambridge, 1969)؛ يجادل بأن الغاية الوحيدة من الدولة هي حماية أرواح مواطنيها وممتلكاته. كتب تقديما صدّر به كتاب ج.س. مل *On Liberty* يقول فيه: «المبدأ الأساسي الأعظم الذي تقاربه كل محاجة يتضمنها هذا الكتاب هو الأهمية المطلقة والجوهرية التي يحتازها التطور البشري في تنوعه الخصب».

كرس السنوات الأخيرة من حياته لفقه اللغة. في كتابه *On the Dual* الذي صدر عام 1828، يجادل بأن

اللغات الأقدم عهدا، مثل اللغة السنكريتية، أكثر تركيبا من اللغات الأحدث عهدا؛ لقد أنهى هذا المحاولات التي بذلت لإيجاد أصل *اللغة ضمن التاريخ المسجل. لم يكمل كتابه *magnum opus* المتعلق بلغة كاويس التي تتكلمها جافا؛ في مقدمته (1830–5؛ pub. 1836) يجادل بأن «البنية الداخلية» في اللغة إنما تعكس «أرواح» متحدثيها. تبين موروفولوجيا وسنتاكس اللغة «الشكل الداخلي» للغات وتمكننا من تصنيفها وإقامة علاقة بينها.

م.جي.آي.

Wilhelm von Humboldt, *On Language: The Diversity of Human Language-Structure and is Influence on the Mental Development of Mankind*, tr. P. Heath, intr. H. Aarsleff (Cambridge, 1988).

*** هملتون، وليام (1788–1856). تعلّم** في جلاسكو، أدنبره، أكسفورد، وقد كتب أول تاريخ مدني معترف به لأدنبره عام 1821. عقب ذلك عني بالمنطق والميتافيزيقا، فبرز بوصفها مدرسا ومحررا. تحريره لأعمال دوجلاد ستيوارت وريد علمي لكنه استعلائي. إنه ينقد ريد بشكل فعال، لكنه يسيء تأويله بأن يعزو إليه الحكم بأن الإحساس شعور ذاتي ينجز لموازنة مادية العلم الطبيعي الذي يتجاهل الله، الحرية، وخلود الروح. يذهب هملتون إلى أن *المعرفة إدراك حسي ولذا فإنه يصف نفسه بأنه «واقعي حدسي أو طبائعي»، رغم أنه يقبل تعديلات لاواعية في العقل لا يصل إليها الوعي لكنها تفصح عن نفسها عبر تداعي الأفكار. أشار مل إلى تناقضه في تبني مذهب يقر أننا نعرف الخصائص الأولية التي تختص بها الأشياء دون معرفة الأشياء نفسها.

ف.هـ.

William Hamilton, *Lectures of Metaphysics and Logic*, ed. H.L. Mansell and J. Veitch (Edinburgh, 1869).

*** هملين، ديفيد و. (1924–).** أثرت عنايته بأرسطو (حيث ترجم وعلق على De Anima (Oxford, 1968)) وفتجنشتين في مقاربته لمسائل الابستمولوجيا وفلسفة علم النفس. مفاده مبدئه الأساسي (الذي طوره في كتابه *Experience and the Growth of Understanding* (London, 1978)، *Perception, Learning and the Self* (London, 1983)، و *In and Out of the Black Box* (Oxford, 1990)) هو أن دراية الكائن رهن بنشاطه ونشدانه تنظيم معتقداته وفق معيار الحقيقة؛ يتطلب هذا عضوية في جماعة، التفاعل معها يثير استجابات عاطفية. باختصار العارف كائن اجتماعي فعال. عمل أستاذا للفلسفة في بركبك كوليج في لندن بين عامي 1964 و 1988، وهو محرر مجلة Mind منذ عام 1972 حتى عام 1984، ولذ فإنه يعتبر شخصية مهمة في الفلسفة البريطانية. كتب أيضا في تاريخ الفلسفة.

جي.هال.

*الابستمولوجيا، تاريخ؛ الابستمولوجيا، إشكاليات.

*** الاهتمام [الرعاية]، علم أخلاق.** يشير هذا التعبير إلى مجموعة من التأملات الأخلاقية المتعلقة بالعاطفة الأخلاقية والفضيلة التي تنشأ عن النظرية الأنثوية. للفرض الذي يقر أن «النساء يتحدثن بصوت مختلف» ـ «صوت فيه اهتمام» ـ غلبة في كتاب كارول جيليجان *In a Different Voice* (1982). لقد زعمت وفق دراساتها الامبيريقية أنها اكتشفت أن الصوت النسائي يؤكد الارتباطات القوية مع الآخرين ويعبر عن إحساس بالمسؤولية والاهتمام. هكذا تعرف كيليجان نمطين في التفكير الأخلاقي، علم أخلاق الاهتمام وعلم أخلاق الحقوق.

بعد ذلك حدث تطورات متعلقة بهذا الخصوص في فلسفة علم الأخلاق. مثال ذلك، جادلت انيت بيير بأن استدلالات النساء ومناهجهن في النظرية الأخلاقية تختلف بشكل ملحوظ عن النظريات التقليدية. لقد وجدت فيها ذات الصوت الذي تحدثت عنه جيجليان. إنها تنتقد التوكيد شبه التام في فلسفة الأخلاق التقليدية على القواعد والمبادئ الكلية، على حساب التعاطف والعناية بالآخرين. هكذا يعمل علم أخلاق الاهتمام على تكريس سجايا في العلاقات الشخصية الحمية، من قبيل التعاطف، الحنو، الإخلاص، حسن التمييز، الحب، والثقة.

ت.ل.ب.

*النسوية؛ النسائية، الفلسفة.

Nel Noddings, *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education* (Berkeley, Calif., 1984).

*** هنتكا، جاكو (1929–).** عالم منطق مبرز اشتهر بتطويره لمخطط *علم دلالة نظري ـ فئوي خاص بالمعرفة والاعتقاد. عقب ذلك، قام هنتكا بتطوير علم دلالة للإدراك الحسي يشتمل على مجموعتين من المكممات، زوج قياسي يتعين مداه في الأشياء المتفردة ماديا، وآخر يتعين مداه في أشياء يتم تفريدها حسيا عبر فئات نموذجية (عمليا، أشياء مفهومية). ثمة صياغات متأخرة لهذه الأنساق الابستمولوجية والمعتقدية مدعومة على نحو مماثل بفئة ثانية من المتغيرات. عبر هذه

الأعمال تسنى لهنتكا أن يلقي الضوء على ما تعنيه معرفة ماهية شخص ما. أيضا فإن أعماله توضح ما تعنيه معرفة أن المرء يعرف. وأخيرا، أسهم هنتكا في تاريخ الفلسفة بأعماله الأصيلة عن أرسطو، كانت، وفتجنشتين.

ج.ف.م.

*الفنلندية، الفلسفة.

J. Hintikka, *Knowledge and Belief* (Ithaca, NY, 1962).

*** الهندية، الفلسفة.** يمكن اقتفاء التأمل الفلسفي في الهند إلى أدبيات شفوية تسمى فيدا. لقد جمعت وقسمت هذه الأدبيات إلى رج ـ فيدا، ساما ـ فيدا، ياجور ـ فيدا، وأثارفا ـ فيدا. فضلا عن تراتيل لآلهة الطبيعة، وأوصاف لكيفية ممارسة الطقوس، تشتمل كل فيدا على تأملات أخلاقية وصوفية جمعت في وقت لاحق في *يوبانيشاد.

يعتقد أن الحكمة الفيدية الموجودة علنيا قد أوحي بها لحكماء ذوي أذهان صافية رأوا الحقيقة من منظورات مختلفة. هكذا نجد أن كلمة «فلسفة» السنكريتية تعني أيضا الرؤية. «رؤويو» تراتيل رج ـ فيدا، في زمن مبكر يصل على أقل تدير إلى عام 1500 ق.م.، طرحوا السؤال «من أي شيء خلق العالم؟» وسجلوا مشادة فكرية بين «الموجود» و«اللاموجود» بوصفها أجوبة عنه، مع تلميحة لأدرية مفادها أن الآلهة نفسها، كونها جزءا من الكون، قد لا تعرف الإجابة الصحيحة. لاحظوا أيضا التأملات المشيرة إلى ذاتها في الفكر، الحياة، واللغة في النصوص الاستهلالية ليوبانيشاد قديمة: «ما الذي يحث العقل الموجه على السقوط على موضوعه؟ من دفع الحياة في البداية إلى التحرك؟ ما الذي يحث على جعل تلك العبارات تقال؟ أي إله يسخر العيون والآذان؟ تبين الأجوبة المطروحة أن المشروع ليس لاهوتا بل *أنطولوجيا فينومينولوجية لوعي غامر الحضور؛ ليس ثمة شيء «يعبد بوصفه شيئا يشار إليه «بهذا» »، يمكن أن يكون المصدر الذاتي للفعل، الفكر، والكلام، وفق رؤية هؤلاء الأنصار الفيديين للذاتية الترانسدنتالية.

تطورت فلسفات منظومية عبر محاولات فهم، عقلنة، والاستجابة للعقائد الفيدية. بالرغم من المحاولة الصوفية والارتيابية لإثبات عدم جدوى البرهنة الميتافيزيقية، والطبيعة الدائرية لكل «الإثباتات»، ازدهرت الكثير من المدارس الفلسفية الأساسية في الهند ـ كل بمذهبها الميتافيزيقي والابستمولوجي ومثلها في الحياة ـ ليس في شكل موجات متتابعة بل في الوقت نفسه إلى أن توقف تطورها عبر التعليم الكولونيالي الذي أكد رغم ذلك الحفاظ عليها بوصفها آثار فكرية قديمة.

تقليديا تصنف المدارس وفق مثنوية بين من يقبل سلطة الحكمة الموحي بها للفيدات ومن ينكرها. ضمن الفئة الأولى توجد ستة أنساق: (1) سامخاي (أنصار التمييزات)، (2) اليوجا (منظرو العقل الساكن)، (3) نيايا (المنطقيون)، (4) فيسيسكا (الذريون)، (5) ميماسا (الطقوسيون)، و(6) فيدانتا (التأويليون). تنقسم الفيداناتا بدورها إلى مدارس متعددة، تشتمل على (أ) الأحديين الخلّص، (ب) الأحديين المتحفظين، (ج) الثنائيين. ثمة مدرسة فيدية أخرى، «أحديو اللغة الشاملة»، طورها فلاسفة النحو، الذين عقدوا تماهيا بين الواقع النهائي وتجلي الفربوم الأبدي لنفسه في اللغة والعالم.

ضمن فئة منكري الفيدات نجد (1) ماديي كارفاكا، (2) أنصار بدائل جينيا، والمدارس البوذية الأربع، وهي (3) الواقعية المباشرة عند فيبهاسيكا، (4) الواقعية التمثيلية عند سوترانتيكا، (5) المثالية الذاتية عند يوجاكارا، و(6) الخوائية عند مادهياميكا. فضلا عن ذلك هناك فلسفات عملية بوجه عام تقول بأحدية القوى والعلميات، تسمى (7) تانترا، و(8) الشيفية. ربما تكون للشيفية أصول قبل فيدية في مفهوم الشيفا رب الحيوانات المقيدة، أي البشر. وفق هذا المذهب، لا سبيل لتحررنا وخلاصنا إلا بعبادة الرب شيفا بأقصى درجات الحب.

في الأنطولوجيا، تخلص تلك المدارس إلى تعريفات متنافسة للواقع. في بوذية سوترانتيكا، أن تكون واقعيا أن تكون فعالا سببيا. في الفيداناتا غير الثنائية، أن تكون واقعيا أن تكون محصنا ضد السلب، المكاني والزماني وخلافه. عند نيايا ـ فيسيسكا، تكمن الواقعية في الاحتياز على طبيعة محددة متفردة للذات ومن ثم أن تكون قابلا لأن تعرف وتسمى. تنجم عن هذه الافتراضات مذاهب ميتافيزيقية متنوعة. يتوجب على الواقع أن يكون متغيرا وغير مستديم عند البوذيين، في حين يقر الفيداناتا غير الثنائيين أن الثابت والأبدي وحده هو الواقعي. وحيث إن كل المدارس المنكرة للفيدية ـ السماخيا والميماسا من ضمن المدارس الفيدية ـ تصرح بإلحادها، فإن وجود الله موضوع نمطي في الجدل العقلاني. لقد كتب يودينا (القرن الحادي عشر) *Flower-Offerings of Arguments* يفصّل في خمس سبل لإثبات وجود الله. المعترضون الملحدون يطرحون بدورهم دحوضا ممتازة لهذه البراهين الكوزمولوجية، من قبيل الاعتراض التالي: «إذا كان الكون يشترط وجود خالق لأن التغير يطرأ عليه، فحتى الله يشترط خالقا لأنه

يخلق أحيانا، ويُفني أحيانا».

تحتاز كل المدارس الكلاسيكية تقريبا على تصور في التغير والسببية. التيارات الأربعة الرئيسة هي:

1. نظرية التدفق البوذية: يفنيالسبب قبل نشوء المسبب.

2. نظرية الانبثاق الفيسيسكية: المسبب كينونة جديدة تنبثق بوصفها مصاحبا للسبب المادي حتى حال بقاء السبب كمادة.

3. النظرية التحولية عند ساماخيا: يهج المسبب في السبب المادي، المتماهي معه جوهريا.

4. الوهمية في الفيدانتا الأحدية: السبب وحده هو الواقعي؛ المسبب إسقاط متوهم لتنوع يستحيل أن يكون واعيا أو غير واقعي؛ التغير وهمي مثل السحر (*maya*).

قامت مشادات عنيفة حول هذه المذاهب المتنافس في السببية. مثال ذلك، البراهين على نظرية الانبثاق المتسقة مع الحس المشترك هي:

(ن1) كتلة الطفل المختلفة اختلافا ملموسا لا تقوم بما يقوم به القدر المصنوع منها.

(ن2) كان القدر موجودا أصلا في الطفل، ولذا لا بد أن جهد الصانع قد ذهب سدى، ما لم نقر أنه ينتج شيئا لم يسبق وجوده، ألا وهو بنية القدر. إذا كان بالمقدور أن تضاف البنية لواقع، فلم يستكثر ذلك على القدر؟

ضد هذا، يجادل منظرو التحويل على النحو التالي:

(ح1) ما هو مستحيل، مثل قرن الأرنب، غير قابل للإيجاد.

(ح2) إذا كانت س متميزة عن ص، ثمة معنى للطلب «ضع س صحبة ص»، ولكن لا معنى للقول «أحضر المعطف صحبة القطن الذي صنع منه». لذا يتوجب أن يكون المعطف والقطن الجوهر نفسه.

يرد منظرو الانبثاق على (ح1) بالقول «إنكم تخلطون الغياب بعدم الوجود. التمثال المستقبلي غائب ـ وليس مخفيا في موضع ما في كتلة الرخام، لكنه كينونة». ما هو مجرد عدم ليس غائبا حقيقة وفق تصنيف نسق فيسيسكا. وعلى وجه الخصوص، يصنف هذا النسق الموجودات إلى جواهر، خصائص مفردة، حوادث، كليات، علاقة مصاحبة، مفرَدات أساسية، وغياب. تحتاز الثلاثة الأُول على واقعية، كلية. لذا، فيا يتعلق بالمتراجعة المفرغة، لا تحتاز الكليات على كلية الواقعية المصاحبة لها. للفئات الموجودات السبع كينونة إيجابية. لكنها كلها، حتى الغياب، قابلة لأن تعرف كما أنها موجودة. لذا، فإن غياب المعلول قبل انبثاقه ليس مجرد عدم.

في الابستمولوجيا، تعتبر معظم الأنساق المعرفة حدثا واعيا يقينيا يطابق الواقع ويسبب نجاحا عمليا. للرد على موروث *ارتيابي صارم دوفع عنه، استبق قبل القرن الحادي عشر أمثلة من قبيل أمثلة جتير المخالفة، حيث تنهار العلاقة بين الصدق والتبرير، شكلت نظريات مفصّلة في الصدق وسبل المعرفة السببية. هكذا هاجم أنصار مادية كارفاكا المعرفة الاستدلالية بأن تساءلوا «كيف تستطيع إثبات التعميم الكلي «كل ما يختص بـ س يختص بـ ص»، الذي يرتهن به كل استدلال من س إلى ص؟ الإدراك الحسي عاجز عن ضمان مثل ذلك التعميم وتأسيسه على استدلال مصادرة على المطلوب أو يفضي إلى متراجعة». في ردهم على هذا الهجوم، يركن البوذيون إلى التسليم بعلاقة ضرورية تحليليا أو سببيا بين كون الشيء دردارا [نوع من الأشجار] وكونه شجرة، أو بين الدخان والنار، في حين تتحدث نيايا عن المعرفة الحدسية بفئة س/ص برمتها عبر الكليات المدرَكة. فضلا عن مسائل الإدراك، الاستدلال، والشهادة اللفظية، أثيرت أيضا قضايا ساخنة من قبيل معرفة أن المرء يعرف، معرفة العقول الأخرى، علاقة المعرفة بالشيء، آلية خطأ الإدراك الحسي، والشك والجهل بوصفها أوضاعا معرفية. رؤية حبل على أنه ثعبان فهم من قبل البعض على أنه إدراك استرجاعي غير عادي لثعبان ماضوي حقيقي، ومن قبل آخرين على أنه رؤية شيء غير موجود؛ في حين اعتبرته طائفة ثالثة مجرد إخفاق في رؤية تميز الحبل الحاضر عن الثعبان المتذكر. وبالطبع ثمة تصور ابستمولوجي دقيق في الوهم يمكن توظيفه من قبل أنصار وخصوم المذهب اللاثنائي الذي يقر أن العالم وهم.

في علم الأخلاق، ولّفت *بهاجافادجيتا(نص ديني هندوسي مركزي) بين حياة العلم وحياة الحكمة عبر مذهبها الأخلاقي في الأداء الخالي من الرغبة للواجبات الاجتماعية. تحض البوذية بوجه عام على أخلاق الغيرية والعطف على الذين يعانون في عالم محزن. أما طقوسيو ميماسا فقد طوروا تصنيفا مفصلا للأوامر الفرضية والمقولية، حيث زعموا أحيانا أن الكلمة لا تحتاز على معنى إلا في سياق جملة تحض على فعل بعينه.

عن موروث قديم في تعريف الدراما والشعر، تطورت استاطيقا فلسفية خصبة في الموسيقا، التمتع

بالشعر، والعواطف. شغل الجدل حول درجات المعنى الإيحائي وتحليل المجاز أجيالا من علماء الاستاطيقا. إذا ما استثنينا طبائعي كارفاكا، كل مدرسة كلاسيكية أقرت الاعتقاد في *كارما التناسخ. التحرر من التناسخ اعتبر أعلى مثل الحياة، وإن قبل بطريقة واقعية غايات أخرى للحياة، مثل السرور، الازدهار، الاستقامة، والشفقة. ثمة فلسفة مركبة منهجيا في الصحة الجسدية طرحت من قبل كتاب طبي يسمى أيورفيدا.

رغم أننا ركزنا فحسب على الفلسفات الهندية القديمة والوسيطة، فإن التعليم السنكريتي الذي استعاد شبابه، خصوصا نيايا الجديدة، مع تأويلات كانتية أو ماركسية أو فتجنشتينية أو هيدجرية للنظريات التقليدية، فضلا عن تفكير فلسفي أصيل، عمل على الإبقاء على الفلسفة الهندية المعاصرة بالحيوية التي كانت عليها منذ ألف عام حين كان ميتافيزيقيو نيايا يجادلون البوذيين حول وجود بقرية أبدية في قمة الفرديات البقرية، وحين كان فلاسفة جينا يحاولون التوفيق بين الواقعيين وضد - الواقعيين عبر منظورهم التعددي في السبل البديلة لخلق العالم.

أي.سس.

J.N. Mohanty, *Reason and Tradition Indian Thought* (Oxford, 1992).

Karl Potter, *Presuppositions of India's Philosophies* (Delhi, 1991).

Mark Sisderits, *Indian Philosophy of Language* (Deventer, 1991).

Ninian Smart, *Doctrine and Argument in Indian Philosophy* (Leiden, 1992).

*** الهندوسية، الفلسفة.** كلمة «هندوسي» مشتقة من كلمة يونانية تسيء نطق اسم نهر سندهو، الذي تسمى به أيضا حضارة وادي «اندو» التي ازدهرت في غرب الهند بين عام ي2500 و 1500 ق.م. نتج عن استيعاب هذه الثقافة سابقة الوجود من قبل المهاجرين الهندو إيريين أدبيات *الفيدا التي حفظت شفويا، والتي تنقسم إلى نصوص تتعلق بطقوس الزواج والقرابين، ونصوص التأملات الفلسفية والصوفية المتعلقة بالواقع النهائي وغاية الحياة. «الهندوسية» هو الاسم الغربي لمجموعة المعتقدات والممارسات الدينية المختلفة والمرتبطة بطريقة مرنة والمسماة «فيديكا» (بالإنجليزية «'Vedic) نسبة إلى تلك النصوص المقدسة.

خلافا للمسيحية والإسلام، الهندوسية دين لا يعني بهدي الناس مؤسس على المبدأ الفيديكي الذي يقر أن «الواقع واحد، لكن معلمي الأديان المختلفون يتحدثون بطريقة مختلفة». المعتقد الفيديكي في الحتمية الكونية، مقترنا بالاعتقاد في تناسخ الأرواح الفردية الخالدة خلود الله، يترجم إلى قانون *كارما، المبدأ الذي يقر أنه لا معاناة أو متعة يمكن أن تكون غير مستحقة. خلافا للجبرية، التي تعتبر الحياة عارضة إلى حد كبير وغير خاضعة لسيطرتنا، تعتبرها الحتمية الكارمية محكومة ناموسيا بأفعالنا الماضية التي لا يغفرها حتى الله. يقر *بهاجافاديتا ، المناظر للعهد الجديد، أن «الرب لا يخلق الأفعال أو السلوكيات البشرية». رغم أنه قسّم المجتمع إلى أربع طوائف، فإنه يتوجب ألا يعتبر مسؤولا عن كون المرء قد ولد في أسرة من القساوسة، الحكام، الجنود، التجار، أو العمال. وفق التسامح الفيديكي العام مع التنوع، تنقسم الفلسفية الهندوسية، في مقابل البوذية، *اليانية، والمادية الهندية، إلى ستة أنساق تسمى سامخيا، يوجا، نايس، فيزيسيكا، *فيدانتا، وميمامسا.

سامخيا، التي ربما تكون أقدم مدرسة تحتاز على مذهب فلسفي مستقل، مؤسسة على ثنائية أساسية بين أرواح متعددة، مراكز خالدة خاملة من الوعي الخالص، وطبيعة واحدة تتشكل من دمج مستمر متغير لمبادئ مادية ثلاثة، التنوير، الحركة، والعطالة. تختبر هذه التيارات الثلاثة في الطبيعة بشكل فعال عبر المتعة، الألم، والخدر. العقل، الأنوية، الأعضاء الحسية، وأجسام الكائنات الحية التي تعاني في هذا العالم إن هي إلا ثمرة هذه الطبيعة الموضوعية التي يحسب الوعي الذاتي أنها نفسه.

تقبل اليوجا معظم أجزاء هذا المذهب الأنطولوجي، وهي تقترح نهجا يتكون من ثماني خطوات لأسر تعديلات العقل الموجهة شطر الموضوع. تستطيع النفس عبر هذا النهج أن تعود إلى جوهرها المحض والخلاص من ثم من المعاناة. هذا هو نهج التحرر عبر التمييز التأملي بين النفس والطبيعة. الساماخيا إلحادية، في حين تتيح اليوجا مكانا لله الذي لا يخلق العالم لكنه النفس الأكثر كمالا التي تستطيع تهذيب الآخرين عبر التعليم.

تختلف نايي وفيزيسكا في الغالب في نظريتيهما الابستمولوجية، لكنهما يتفقان في مذهبيهما الميتافيزيقيين الذريين في المادة، الاعتقاد في خلود الروح، وواقعية عامة في كل المجالات. يصادر المذهب الفيزيسكي الأنطولوجي على سبع مقولات تصنف كل الأشياء التي يمكن معرفتها وتسميتها إلى مواد، نوعيات غير متكررة، حوادث، كليات طبيعية، علاقة التأصل أو كون الشيء متأصلا في شيء ما،

المفردات النهائية للبسائط، والغيابات. المدرسة النايية مسؤولة عن تطوير نظرية محكمة في الاستدلال الصحيح وقواعد الجدل البناء والهدام، ومن هنا جاء استخدام كلمة «نايي» بمعنى المنطق.

تتفرع الفينداتا، وهي تأويل للفلسفة الأصلية المتعلقة بالأجزاء *اليوبانشيدية من فيدا، إلى مدارس ثانوية متعددة. من هذه المدارس، لا ثنائية سامخرا، التي تنكر تعددية العالم ومماهاة الفرد بالنفس المطلقة، هي الأكثر شهرة.

تنشأ الميماسا عن تأويل منظومي لوصايا الفيديكية التي تبدو متضاربة. رغم إمعانها في توكيد الطقوس وقدراتها السببية الكارامية النظرية، فإنها طورت علم دلالة مفصل لجمل «ينبغي» وتصنيف دقيق لأدوات تأويلية. يطرح مؤلفوها من قبيل كوماريلا (550 ق.م.) براهين غاية في التعقيد لمقاومة مذهب البوذية وضد ـ العقلانية في النفس، العالم الخارجي، والكليات.

أي.سي.

S.N. Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, i (Cambridge, 1957).

D.avid Zilbermav, *The Birth of Meaning in Hindu Thought* (Dordrech, 1988).

*** هنري الجنتي (؟ ـ 1293).** درّس في كليات الآداب واللاهوت في جامعة باريس، كما كان رئيس الشمامسة في بروجيه وفي تورني. تستند شهرته الفلسفية على عمله) *Summa Theologia*المختصر في علم اللاهوت) وعلى مجموعة من *Quodlibeta*، وهي ثبت لردوده على أسئلة تتعلق بمختلف القضايا كانت وجهت إليه في سياقات جدلية. أعماله توليفة بين *الأرسطية والأوغسطينية، رغم أن الفضل في أجزاء مهمة من فكره الميتافيزيقي، تتعلق بطبيعة الوجود بوصفه وجودا، إنما يرجع إلى ابن سينا. بخصوص مذهبه الأوغسطيني، يرى هنري أن معرفة الأشياء الطبيعية ترتهن جزئيا بالتنوير الإلهي، ما يعني أنه ليست هناك طريقة طبيعية بحتة في الدراية بالنظام الطبيعي.

أي.برو.

J. Paulus, *Henri le Gand: Essai sur les tendances de sa metaphysique* (Paris, 1938).

*** هوبز، تومس (1588–1679).** فيلسوف إنجليزي يعتبر عادة مؤسس الفلسفة الأخلاقية والسياسية الإنجليزية. أشهر أعماله) *Leviathan*الطبعة الإنجليزية عام 1651؛ الطبعة اللاتينية عام 1668)، لكنه نشر ترجمات ثيوسيدس (عام 1628) وهوميروس (عام 1674–6) كما نشر ثلاثية فلسفية باللاتينية . De Corpor)عام 1655)،) De Cive عام 1642؛ الترجمة الإنجليزية عام 1651)، و *De Homine* (1658) ـ تغطي المنطق، اللغة، البصريات، الطبيعة البشرية، القانون، والدين، فضلا عن النظرية الأخلاقية والسياسية. كتب أيضا في الاستاطيقا، الإرادة الحرة، والحتمية، كما أرخ بطريقة محابية بعض الشيء لفترة الحرب الأهلية. أيضا اشترك في جدل عاثر الحظ في الرياضيات بأن زعم أنه تمكن من تربيع الدائرة. كانت سكرتيرا لفرنسيس بيكون، زار جاليليو، كما دخل في جدل مع ديكارت.

يبدو أنه كان فخورا بكونه شديد الخشية، زاعما أنه أول من فر من الحرب الأهلية؛ وقد غادر إنجلترا متوجها إلى فرنسا عام 1640 وبقي في باريس فترة تصل إلى أحد عشر عاما. فسر خوفه بقوله إنه ولد خديجا (في الخامس من أبريل عام 1588) بسبب خشية أمه من مجيء أسطول الأرمادا الأسباني. غير أن كتاباته جريئة جدا. لقد نشر آراء عرف أنها سوف تستهجن بشدة من قبل طرفي الحرب الأهلية الإنجليزية. ناصر الملك ضد البرلمان، ما أكسبه عداوة أنصار البرلمان، لكنه أنكر الحق الإلهي الذي زعمه الملك، ما أكسبه عداوة الكثير من حاشية الملك، وإن نجا من عداوة الملك نفسه. أيضا طرح آراء تتعلق بالله والدين كان يرف أنه سوف تؤذي شهرته. قامت الكنيسة الكاثوليكية بوضع كتبه في قائمة الكتب الممنوعة، في حين قامت جامعة اكسفورد بطرد بعض أعضاء هيأة التدريس لتبنيهم مذهبه. نصح البعض بحرق كتبه بل بحرقه هو نفسه. وافته المنية في الرابع من شهر ديسمبر من عام 1679 بعد أن بلغ عمره واحدا وتسعين عاما، رغم أنه حظي بشهرة واسعة في قارة أوربا وفي إنجلترا، ظل شخصية مثيرة للجدل خلال كل فترة حياته.

يتبنى هوبز صراحة وبوضوح رؤية مادية. لقد حاول تبيان وجود تفسير معقول لكل السيكولوجيا البشرية، مثل الحس، المخيلة، الأحلام، الشهوة، والبغض عبر حركات يقوم بها الجسد. إنه لا يزعم تبيان كيف تتفاعل حركات الحس والخيال مع الحركة الحيوية، مثل التنفس وجريان الدم، كي يفسر الحركة الإرادية. كل ما يريد إثباته هو وجود تفسير مادي مرض للسلوك والمشاعر البشرية. المفهوم المركزي عنده في تبيان اتساق فلسفته في الحركة مع تفسير السلوك الإرادي هو مفهوم السعي.

بعد أن يقوم بتعريف المفهوم النظري الخاص بالسعي بوصفه البداية غير المحسوسة للحركة الإرادية، يوظف هوبز السعي في تعريف التعبيرات السيكولوجية

الأكثر شيوعا التي تشكل جزءا من تحليله لعواطف بعينها. «إن هذا السعي، حين يتوجه شطر شيء يسببه، يسمى بالميل أو الرغبة... وحين يكون السعي من الداخل، فإنه يسمى في العادة نفورا. ثمة علاقة آصرة بين المتعة والألم من جهة والميل والنفور من أخرى. أحيانا يعتبر المتعة والألم ظواهر مصاحبة. أي مجرد مظاهر لحركات الرغبة والنفور. غير أنه يطرح في مواضع أخرى تصورا ماديا أكثر تركيبا للمتعة والألم ـ المتعة مجرد رغبة في ما يحتاز عليه المرء أصلا. وفق هذا المذهب، التمتع بشيء يعني الرغبة في استمراره.

ما أن يحصل هوبز على مفهومي الميل والنفور، المتعة والألم، فإن تصوره في العواطف البشرية يغفل كلية العلاقة بين السيكولوجيا البشرية وفلسفته المادية. إنه يتبنى ببساطة نهج الاستبطان والخبرة، متيحا لنفسه حرية الاستعارة من تصور أرسطو في العاطفة. إنه يقر صراحة أن الاستبطان و الخبرة، لا الفلسفة المادية، توفر سبيل فهم السيكولوجيا البشرية الأساسي. في تقديمه لكتابه *Leviathan*، يقول «كل من ينظر إلى نفسه، ويعتبر ما يقوم به، حين يفكر، أو يطرح رأيا، أو يستدل، أو يأمل أو يخاف، ...، ويعتبر الأسس التي يؤسس عليه فعله ذاك، فإنه بذلك إنما يقرأ ويعرف ماهية أفكار كل الأشخاص الآخرين وعواطفهم حين يقومون بما قام به». يختتم هوبز تقديمه بزعم مفاده أنه طرح تصورا للجنس البشري، وأن ما يتوجب على أي شخص آخر القيام به هو «أن يعتبر، إن لم يجد نفسه ذات الشيء، فهذا الضرب من التعاليم لا يقبل أي إثبات آخر».

وبقدر ما لا يجد هوبز تعارضا بين مذهبه الميتافيزيقي والتصور الدارج للسيكولوجيا البشرية، فإنه لا يجد تعارضا بين تبني *الحتمية وقبول التصور الدارج للحرية البشرية. إنه يزعم أنه لا تعارض بين الحرية البشرية والحتمية المادية أو علم الله الكلي وقدرته الكلية. وفق هذا المذهب، كل ما تتطلبه حرية المرء هو أن ينشأ فعله عن إرادته. وعلى اعتبار أن هوبز يعرف *الإرادة بأنها «الميول الأخير (شطر القيام بفعل أو إهماله)، الميول الذي يفضي مباشرة إلى الفعل أو الإهمال»، فإن كل ما يحتاجه المرء كي ما يكون حرا هو أن يسلك كما يريد. يتوجب أن يتضح أن هذا النوع من الحرية يتسق مع الحتمية المادية قدر ما يتسق مع علم الله الكلي وقدرته الكلية. غير أنه قيام المرء بما يريد لم يعد يعتبر من قبل الكثير من الفلاسفة، منذ عهد فرويد على أقل تقدير، شرطا كافيا للإرادة الحرة. خلافا لهوبز، لا تعني الإرادة الحرة عندهم «حرية المرء [في القيام] بما ما لديه الإرادة، الرغبة، أو الميل شطر القيام به». عوضا عن ذلك، فإنهم يرون أن الإرادة الحرة إنما تشير إلى قوة عند الشخص تتعلق برغباته، مثال القدرة على تغيير رغباته استجابة لتغير في الظروف. عند هوبز، العقل هو تلك القوة، ورغم أنه لا يقيم علاقة صريحة بين العقل وحرية والإرادة الحرة، فإنه بالمقدور اعتباره رائد التساوقية المعاصرة التي تقر ذلك.

لدى هوبز رؤية عادية، وإن كانت متشائمة، في *الطبيعة البشرية. إنه يعتقد أن الأطفال يولدون غير معنيين بشيء سوى أنفسهم، وأنه عبر التربية والتدريب المناسبين قد يصبحون معنيين بالآخرين وبالسلوك بطريقة مقبولة أخلاقيا. غير أنه يذهب إلى أن معظم الأطفال لا يتلقون لسوء الحظ مثل هذا التدريب. هكذا يقر أن معظم الناس معنيون أساسا بأنفسهم وبعائلاتهم، وأن قليلا منهم فحسب تحفزهم رعاية أغيارهم. إنه لا ينكر أن بعض الناس مهتمون بغيرهم، وفي كتابه سالف الذكر يضمّن في قائمته الخاصة بالعواطف التعريفات التالية: «الرغبة في خير الآخرين، الأريحية، الإرادة الخيرة، الإحسان. وبالنسبة للإنسان بوجه عام، الطبيعة الخيرة» و«حب الأشخاص نسبة للمجتمع، العطف». لكنه لا يعتقد أن مثل هذه العواطف سائدة إلى حد كاف بحيث يهتم بها في تشكيل المجتمع المدني.

وفق تعريف هوبز للإرادة بوصفها الميول الذي يفضي إلى الفعل، يلزم أننا نسلك دوما وفق رغباتنا. ولأن هوبز يقر أيضا أن «الاسم العام لكل الأشياء التي يرغب فيها، قدر ما هو مرغوب فيها، هو الخير»، يلزم أيضا أن كل إنسان ينشد ما يعد خيّرا عنده. لكن هذا لا يعني كما يذهب البعض أن هوبز يرى أن كل الناس يسلكون وفق مصالحهم الخاصة (وهذا مذهب يعرف بالأنوية السيكولوجية)، وأنه لا أحد طبع على الخير أو يرغب في السلوك بطريقة عادلة. لقد رأينا من تعاريفه سالفة الذكر أنه يسلم بوجود الأريحية والعطف، رغم أنه لا يعتقد أنهما سائدان. وعلى وجه مماثل، فإنه لا ينكر أن القليل من الناس محفز بقوة من قبل رغبة في السلوك العادل. يستبان هذا من التعريفات التي يطرحها؛ مثال قوله إن الشخص العادل هو الشخص «الذي يبتهج بالمعاملات المنصفة»، يدرس «كيف يقوم بالسلوكيات القويمة»، ويسعى «في كل الأشياء للقيام بما هو عدل». أيضا فإنه يسلّم بإمكان أن نتأثر بشدة بالإجحاف والضرر، كما يتضح من تعريفه للسخط على أنه «الغضب بسبب أذى عظيم لحق بشخص آخر، حين

نعتبر أن ما حدث قد حدث إضرارا»؟

لأسباب عديدة يعد من المهم عند هوبز أن الناس محفزون من قبل رؤاهم الأخلاقية. أولا، يزعم أن الرؤى الأخلاقية الباطلة تشكل أحد أهم أسباب الحرب الأهلية، ولذا فإنه يعتقد أن محاولته توفر التصور الصحيح في الأخلاق وقد تحتاز على فوائد عملية مهمة. ثانيا، يؤسس هوبز إلزام المواطنين بطاعة القانون على وعدهم بالطاعة. إنه يقول صراحة إن المرء «ملزم وفق عقده، أي أنه يتوجب عليه أن يبرّ بوعده». ثالثا، عرف هوبز أن الخطر الذي يتهدد استقرار الدولة لا ينشأ عن مصالح مواطنيها الذاتية العادية، بل ينشأ عن مصالح قلة من الأشخاص أصحاب مراكز القوة الذين يقومون باستغلال رؤى أخلاقية باطلة. إنه يعتبر مقاومة تلك الرؤى، وطرح رؤى صحيحة في الأخلاق، وفي علاقتها بالدين، من أهم واجبات الملك.

مذهب هوبز في العلاقة بين *العقل و*العاطفة مذهب معقد ودقيق جدا. العقل ليس عبدا للعواطف، كما يقر هيوم، كما أن العواطف لا تعارض العقل ضرورة، كما يبدو أن كانت يعتقد. عقل الجميع يحتاز على ذات الغايات طويلة المدى، الغايات التي تستمر طيلة الحياة، ألا وهي تجنب الموت الذي يمكن تجنبه، الألم، والعجز. بيد أن للناس عواطف مختلفة، تفضي ببعضهم إلى السلوك بطرق تعارض تحقيق العقل غاياته، في حين تفضي عواطف أخرى بهم إلى السلوك بطرق تعزز تلك الغايات. أيضا فإن العقل يختلف عن العواطف كونه معنيا بغايات طويلة المدى، تستمر طيلة الحياة، ما يجعله لا يقتصر على اعتبار النتائج المباشرة بل يعنى بالنتائج طويلة الأمد. فضلا عن ذلك فإنه معني بتحديد أنجع سبل تحقيق تلك الغايات. في المقابل، تستجيب العواطف للنتائج المباشرة المرغوب فيها، دون اهتمام بالنتائج طويلة الأمد غير المرغوب فيها.

أعتقد أن مذهب هوبز في *العقلانية و*العواطف تصور دقيق إلى حد مناسب للرؤية العادية. إننا نقر أن للناس عواطف مختلفة، وأن العقلانية عنهم متماثلة. أيضا، يسلّم كثير منا مع هوبز بأنه حين يتعارض العقل مع العاطفة، غالبا ما يذعن البشر لعواطفهم، رغم أنه يتوجب عليهم الانصياع لعقولهم. مثال ذلك أن كثيرا منهم يسلكون وفق عواطفهم حين يتهدد قيامهم بذلك حيواتهم، وهذا سلوك تعوزه العقلانية. إن كون مذهبه في العقلانية يختلف عن المذهب الهيومي المخطئ والسائد فلسفيا في العقل بوصفه وسيلة قد يفسر لماذا تعرض لسوء تأويل شائع.

مذهب هوبز في كلية العقل يمكّنه من صياغة قواعد عامة للعقل، قوانين الطبيعة، التي تسري على كل الناس. خلال كل أعماله، يستمر هوبز في إقرار أن قوانين الطبيعة إنما يمليها العقل، وأنها معنية وفق ذلك بالحفاظ على الذات. بيد أن ممليات العقل التي يناقشها هوبز بوصفها قوانين الطبيعة ليست معنية بالحفاظ على أشخاص بعينهم، بل معنية على حد تعبيره «بالحفاظ على الناس بوصفهم جماهير». إنها ممليات العقل الناشئة عن الحرب والفوضى المدنية. غاية تلك المmليات هي السلام. هذه هي قوانين الطبيعة التي يقر هوبز أنها توفر قاعدة موضوعية للأخلاق. «إن العقل يقر أن السلام خيّر، وهذا يستلزم أن كل سبل السلام الضرورية خيّرة أيضا، ومن ثم فإن التواضع، الإنصاف، الثقة، الإنسانية، الرحمة، (التي أثبتنا أنها ضرورية للسلام) سلوكيات أو عادات خيرة، أي فضائل». إن هوبز، متأسيا بأرسطو، يعتبر الأخلاق سارية أساسا على السلوكيات أو العادات.

يسمح التصور الذي سلف إيجازه لهوبز باعتبار الشجاعة، الحكمة، وضبط النفس، فضائل شخصية، كونها تفضي إلى الحفاظ على الفرد الذي يحتازها، وبتمييزها عن الفضائل الأخلاقية، التي تفضي عبر إفضائها للسلام إلى الحفاظ على الجميع. لذا فإن هذا التصور في العقل الذي يقر أنه يروم الحفاظ على الذات يوفر تبريرا للفضائل بنوعيها الشخصي والأخلاقي. الفضائل الشخصية تدعم مباشرة الحفاظ على الذات، والفضائل الأخلاقية وسائل للسلام والمجتمع المستقر، اللذين يعدان أساسيين للحفاظ المستديم. إن هذه المحاولة البسيطة والأنيقة في التوفيق بين المصلحة الذاتية العقلانية والأخلاق ناجحة على حالها بسبب الرؤية المقيدة التي يقرها هوبز بخصوص غاية العقل. قد يكون من المعقول إقرار أنه من صالح المرء دائما، حين يعتبر بوجه عام، أن يحتاز كل الفضائل الأخلاقية. لكنه من المعقول تماما إقرار هذا الأمر حين تقتصر غاية العقل على الحفاظ على الذات.

يمكن توضيح أهمية العقل عند هوبز من حقيقة أن قوانين الطبيعة وحق الطبيعة مؤسسة عليه. في دولة الطبيعة يملي العقل على كل شخص وجوب نشدان السلام حين يكون بمقدوره القيام بذلك بطريقة آمنة، الامر الذي يفضي إلى قوانين الطبيعة؛ لكن حين يعتقدون أنهم يواجهون خطرا، حتى في المستقبل البعيد، فإن العقل يسمح له باستخدام أية وسيلة يرى أنها تناسب أكثر من غيرها تحقيق الحفاظ المستديم على

نفسه، وهذا ما يفضي إلى حق الطبيعة. ولكن إذا احتفظ كل شخص بحق الطبيعة، سوف ينتج ما يسميه هوبز بدولة الطبيعة، حيث تكون حياة الإنسان «منزوية، فقيرة، بغيضة، همجية، وقصيرة». للحصول على حفاظ مستديم، غاية العقل، يتوجب على الناس خلق مجتمع مستقر؛ وهذا يتطلب منهم تخليهم عن حق الطبيعة. إن هذا لا يعني سوى التخلي عن الحق في إقرار ما هو أفضل وسيلة عند الفرد لتحقيق الحفاظ طويل الأمد؛ إنه لا يعني التخلي عن حقه في الاستجابة لما يتهدده مباشرة. سوف يكون من المنافي للعقل ألا يستجيب المرء مباشرة، ولذا فإنه إذا بدا أن المرء يتخلى عن حقه في الاستجابة لمثل هذه المخاطر، فإن ذلك يشير عند هوبز إلى أنه إما لا يعني ما يبدو أنه يعني، أو أنه يسلك بطريقة لا عقلانية ومن ثم غير قادر على التخلي عن أي حق. هكذا يعتبر هوبز الدفاع عن النفس حقا غير قابل للنقل ـ فلا شيء يعد تخليا عنه.

بيد أن هوبز يجادل بأن تخلي المرء عن حقه في إقرار ما يعد الأفضل نسبة إلى الحفاظ المستديم، بحيث يترك ذلك لأشخاص أو مجموعة بعينها نسميها السلطة، يشكل أفضل وسيلة لضمان حفاظ المرء المستديم، شريطة أن يتخلى الآخرون أيضا عن حقهم الطبيعي في الحكم. وعلى اعتبار أن السلطة صانعة القوانين، فإن هذا البرهان الذي يبدو قويا ومفارقيا يتماهى مع محاجة تبرر طاعة القانون طالما أذعن إليه بشكل جماعي. الفشل في طاعة القانون يرجح الفوضى والحرب الأهلية، ومن ثم فإنه يعمل ضد ممليات العقل، الذي ينصح بأن ينشد المرء الحفاظ على ذاته بطرق سلمية. بالسماح باستثناء الدفاع عن النفس، يطرح هوبز دليلا قويا على أن العقل يدعم دوما طاعة القانون المدني.

رغم أن هوبز يسمى بمنظّر «العقد الاجتماعي»، فإنه لا يعتبر أساس الدولة متعينا في العقد أو الميثاق المتبادل، بل في ما يسميه الهدية المجانية. نظريا، قد نعتبر هذه الهدية نتيجة لتعاقد يتم بين الناس أنفسهم بحيث يهدون بالمجان حقهم في الطبيعة لسلطة ما خشية أن يعيش بعضهم مع بعضهم دون سلطة، أي في دولة الطبيعة. غير أن هوبز يعتقد أن الدول تشكل طبيعيا حين يقوم الناس، بسبب خوفهم من شخص أو جماعة قادرة على قتلهم، بإهداء حقهم في الطبيعة مباشرة إلى تلك السلطة. إنهم يعتقدون أن تخليهم عن ذلك الحق لتلك السلطة هو السبيل الوحيدة لإنقاذ حيواتهم. بصرف النظر عن الطريقة التي يتم بها تشكيل الدولة، لا يتم التعاقد بين الرعية والملك، بل يقوم بمنحه هدية مجانية هي الطاعة، آملة العيش في أمن أعظم.

بقيام المرء بإهداء حقه للملك مجانا يصبح ملزما بطاعته، ومن الإجحاف أن يمرق عنه، فالإجحاف هو القيام بما تخلى المرء عن حق القيام به. وعلى اعتبار أن الملك لم يستول على أي حق من حقوق الرعية، فإنه ليس مجحفا. غير أنه بقبوله هدية الرعية المجانية، يصبح تحت طائلة قانون الطبيعة الذي يمنع الجحود. هكذا يكون مطلوبا منه أن يسلك بحيث «لا يتأتى للمانح أن يندم على إهدائه ما أهدى»، وهذا هو علة قول هوبز «أصبحت كل واجبات الحكام الآن متضمنة في جملة واحدة، أمن الناس هو القانون الأعظم».

يعتبر هوبز الإجحاف نوع الأخلاق الوحيد الذي يمكن أن يعاقب عليه بطريقة شرعية وهذا عنده هو علة أهمية تبيان استحالة أن يقوم الملك بفعل الإجحاف. إنه لا يزعم إطلاقا استحالة أن يكون الملك لا أخلاقيا أو استحالة وجود قوانين لا أخلاقية أو سيئة. على ذلك، إذا كان السلوك اللاأخلاقي من قبل الملك مجحفا، فإن أي سلوك لا أخلاقي يقوم به سوف يكون ذريعة لعقابه، أي لقيام الحرب الأهلية. لتنكب هذا الإمكان، يجادل هوبز بأنه يستحيل على الملك أن يكون مجحفا وباستحالة وجود قوانين مجحفة. ما هو أخلاقي ولا أخلاقي محدد من قبل ما يفضي إلى سلام دائم، وما هو عدل وما ليس عدلا محدد بقوانين الدولة. في هذه الحالة، من غير الأخلاقي أن نقر إمكان أن يسلك الملك بطريقة مجحفة. ذلك أن هذا الإقرار يناقض استقرار الدولة ومن ثم يتضارب مع السلام الدائم.

يعتقد هوبز أنه إذا أكره الناس على الاختيار بين أوامر الله وأوامر الملك لاختار معظمهم طاعة الله. هكذا يبذل هوبز جهدا مكثفا في محاولة تبيان أن الإنجيل يدعم رؤاه الأخلاقية والسياسية. أيضا يحاول هوبز التشنيع بتلك الرؤى الدينية التي تفضي إلى المروق عن القانون. إنني لا أرتاب في أن هوبز، شأنه في ذلك شأن الأكويني، قد اعتقد مخلصا في وجوب اتفاق الإنجيل مع العقل، كونهما ينبعان من المصدر نفسه، ألا وهو الله. ولكن حتى لو أنه تبنى رؤى دينية أصيلة، فإن الله لا يقوم بدور أساسي في فلسفته الأخلاقية أو السياسية. إنه يرى أن كل البشر العقلانيين، حتى المؤلهة والربوبيين، ملزمون بطاعة القوانين الطبيعة وقوانين الدولة المدنية، لكنه ينكر صراحة أن المؤلهة والربوبيين ملزمون بطاعة أوامر الله. على اعتبار أن العقل عنده هو المرشد الوحيد للسلوك الذي يتوجب على الجميع الاقتداء به، فإن الله بوصفه مصدر العقل لا غنى عنه

إطلاقا.

عند هوبز، الفلسفتان الأخلاقية والسياسية ليستا مجرد تمرين أكاديمي؛ إنه يرى أنهما يحتازان على أهمية عملية خطيرة. هكذا يقر أن «المسائل المتعلقة بحقوق الهيمنة، والطاعة الواجبة على الرعية هي النذير بقيام حرب أهلية»، وهو يفسر قيامه بكتابة *De Cive* قبل الأعمال التي توجب أن تسبقه بكونه محاولة لتجنب الحرب الأهلية. إن فلسفته الأخلاقية والسياسية مرشدة من قبل بغاية بعينها: تحقيق السلام وتنكب الحرب، خصوصا الحرب الأهلية. حين يخطئ، فإنما يخطئ عادة في محاولته تحديد علة السلام في أقوى صيغها. في زمن الأسلحة النووية، حيث يكون تدمير أمم بأسرها بسهولة القضاء على شخص مفرد في عهد هوبز، نحسن صنعا حين نعطي المزيد من الاهتمام للفيلسوف الوحيد الذي كان تحقيق السلام عنده الغاية الأساسية من الفلسفة الأخلاقية والسياسية.

ب.ج.

*المادية.

D. Baumgold, *Hobbes's Political Theory* (Cambridge, 1988).

D.P. Gauthier, *The Logic of Leviathan* (Oxford, 1969).

J. Hampton, *Hobbes and the Social Contract Tradition* (Cambridge, 1986).

G.S. Kavka, *Hobbesian Moral and Political Theory* (Princeton, NJ, 1986).

L. Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes* (Oxford, 1936).

H.Warrender, *The Political Philosophy of Hobbes* (Oxford, 1957).

*** هوبهاوس، ليونارد تريلوني (1864–1929).** فيلسوف اجتماعي، وعالم اجتماع، وصحفي سياسي إنجليزي. بدأ حياته العملية مدرسا للفلسفة في كروبس كريستي كوليج في اكسفورد. أنكر *المثالية البريطانية السائدة في اكسفورد (رغم أن أعماله في الفلسفة الاجتماعية تشي بتأثره بها)، وقد التحق بهيأة تحرير *Manchester Gardian* عام 1897. تعبر مقالاته الصحفية الكثيرة عن رؤية يمكن وصفها بالرؤية «الاشتراكية الليبرالية أو الديمقراطية». عند الفيلسوف المعاصر يعد هوبهاوس شخصية بناءة بسبب طريقته في الجمع بين اهتمامات متنوعة تشمل علم نفس الحيوان، علم الاجتماع، علم الأخلاق، الفلسفة الاجتماعية، المنطق، الابستمولوجيا، والميتافيزيقا، دون عقد التمييز الحاسم والمثير للجدل بين الدراسات الامبيريقية، المفهومية، والمعيارية، الذي أفقر الفلسفة في القرن الحالي. إسهامه الأساسي في علم الاجتماع و*الفلسفة الاجتماعية هو كتابه *Principles of Sociology* (1921-4) والعرض الأكثر تماما لرؤيته الفلسفية في *Development and Purpose* (الطبعة الثانية، عام 1927).

ر.س.د.

*الليبرالية.

*** هودجسون، شادورث هولوي (1832–1912).** ابستمولوجي وميتافيزيقي بريطاني بشّر و/أو أثر في *الفينومينولوجيا، *البراجماتية، وفلسفة العمليات. كان الرئيس المؤسس لجماعة أرسطية أصبحت الآن شهيرة، رغم أنه لم يدرّس في أية جامعة. أثر مذهبه القائل إن الأشياء هي «ما تعرف به» على امبيريقية جيمس المتطرفة واستبق رد هوسرل الفينومينولوجي. توكيده أن اختبار الحقيقة «يرتهن بالمستقبل» إنما ينذر بأشكال متأخرة من الامبيريقية، خصوصا البراجماتية. عزا أهمية كبيرة للعلاقة بين القابلية للتمييز الامبيريقية والقابلية للعزل، وهذا تعليم قريب من رد هوسرل للجواهر. طور قبل جيمس أو برجسون نظرية زمانية في الوعي بوصفه تيارا أو مجالا، وقد استبق بوجه عام فلسفة العمليات عبر اعتبار «العملية ـ المحتويات» أساسية لتحليل الخبرة.

ب.هـ.هـ.

Andrew J. Reck, 'Hodgson's Metaphysic of Experience'. in John Sallis (ed.), *Philosophy and Archaic Experience* (Pittsburge, 1982).

*** هورنزباي، جنفر (1951–).** أستاذة في كلية بركلي، بلندن، تنكر في مذهبها في فلسفة *الفعل أن «الأفعال حركات جسدية» وتقر أنها «تحدث جميعا داخل الجسم». بعد أن تميز بين الفعل الأساسي سببيا والفعل الأساسي غائيا، تجادل بأن الأول، مثال تحريك الذراع، ليس حركة جسدية، بل «محاولة» تعد السبب الداخلي لمثل هذه الحركة. سوف نسلّم بأن محاولة المرء تحريك ذراعه المشلولة ليس فعلا، لأنه يخفق في إنتاج حركة؛ ولكن إذا نجحت المحاولة في تسبيب حركة الذراع بالطريقة العادية، عبر تقلصات عضلية مناسبة، فإن المحاولة فعل. هكذا تكون الحركات الجسدية ضرورية إذا كان للمحاولة أن تكون فعلا، لكن الفعل نفسه يتوجب أن يماهى بالمحاولة، التي تحدث «داخل الجسم».

أو.ر.جي.

*الفاعل؛ الجنسية.

Jennifer Hornsby, *Actions* (London, 1980).

*** هوروتش، بول (1947–).** أستاذ الفلسفة في جامعة لندن، سبق أن درّس في معهد ماستشوست

للتقنية. ولد في إنجلترا، ودرّس الفيزياء في اكسفورد قبل أن يذهب إلى ييل لمدة عام واحد ثم إلى كورنل، حيث حصل على درجة الدكتوراه في الفلسفة.

يتعين إسهامه الأساسي في هذا الموضوع في كتب ألفها حول المنهج العلمي، لاتماثلية الزمن، ومفهوم الصدق. عرض أول معالجة عامة للنهج العلمي من منظور بيزي، وطرح نظرية موحدة في جوانب السببية «الموجهة»، الانتروبيا، «الآن»، التدبر، التفسير، والمعرفة، وفي الآونة الأخيرة طرح تصورا تقليصيا في الصدق، فاحصا مترتباته نسبة إلى الجدل حول الواقعية، الغموض، وطبيعة المعنى.

تعرض أعماله وعيا معمقا بترابط مختلف مجالات الفلسفة، واعتقادا في وضوح التمييز بين الإشكاليات الفلسفية والعلمية، وولعا فتجنشتانيا بتقويض الأسئلة عوضا عن الإجابة عنها بشكل مباشر.

ن.ب.

Paul Horwich, *Probability and Evidence* (Cambridge, Mass., 1982).

———, *Asymmetries in Time* (Cambridge, Mass., 1987).

———, *Truth* (Oxford, 1990).

*** هوسرل، ادموند (1859–1938).** فيلسوف ألماني يعد مؤسس ومصمم *الفينومينولوجيا البارع. اهتمت أعماله المبكرة *On the Concept of Number* (1887) و *Philosophy of Arithmetic* (1891) بالنفسانية، محاولة تأسيس المنطق والحساب على علم النفس. مفهوم التعدد مثلا يفسر عبر الفعل الذهني الخاص بجمع محتويات مختلفة من الوعي في تمثيل واحد، مثل رؤية أناس متمايزين بوصفهم جماعة واحدة. تأثر جزئيا بنقد فريجه فتخلى عن مذهبه، حتى جادل في كتابه *Logical Investigations* (1900-1; tr. London, 1970) بأن المنطق غير قابل لأن يرد إلى علم النفس. مثال ذلك الإقرار:

(1) إذا كان كل البشر فانين وكل اليونانيين بشر، فإن كل اليونانيين فانون

لا تستلزم وليست مستلزمة من

(2) كل من يعتقد أن كل البشر فانون وكل اليونانيين بشر يعتقد أيضا أن كل اليونانيين فانون

أو:

(3) من يعتقد أن كل البشر فانون وكل اليونانيين بشر لا يعتقد بأنه ليس كل اليونانيين فانين.

(أيضا فإن (1) لا تكافئ قاعدة التفكير الصحيح:

(4) من يعتقد أن كل البشر فانون وكل اليونانيين بشر ملزم بأن يعتقد أن كل اليونانيين فانون.)

نستطيع أن نجادل وفق القدر نفسه من المبررات بأن الإقرار الامبيريقي، مثال «ليست الأرض مسطحة» يتكافأ مع قاعدة، «ليس ثمة من هو ملزم بالاعتقاد بأن الأرض مسطحة». لو كانت (1) تتكافأ مع (2) أو (3)، سوف تكون (1) في أ فضل الأحوال محتملة، وسوف تفترض وجود الظواهر الذهنية. أيضا فإن هذا الزعم دائري لأن أية محاولة لاشتقاق (1) من (2) أو (3)، أو، بوجه عام، لاشتقاق المنطق من علم النفس، ملزمة بافتراض بعض قواعد المنطق. (ثمة اعتراضات مناظرة يمكن إثارتها ضد الزعم بأن صدق (1) يرتهن بمعاني الألفاظ المستخدمة في التعبير عنها أو «بقواعد اللغة». إذا أولت هذه على اعتبار أنها تعميمات امبيريقية تتعلق باللغات الطبيعية.)

ثمة حاجة للتمييز بين المقصود أو المراد، مواضيع *الوعي من جهة، وأفعالنا السيكولوجية أو خبراتنا، وعينا بمثل هذه المواضيع من جهة أخرى. (نشأت فكرة الموضوع «المقصود» عن الفلسفة الوسيطة عبر برنتانو.) يتعامل المنطق مع ما هو مقصود، لا مع فعل عنيه. أشياء الوعي تبدو لنا؛ إنها «ظواهر»، في حين أن الأفعال النفسية تختبر فحسب. (نستطيع تأمل الأفعال النفسية بحيث نجعل منها ظواهر. لكنها لن تعود أفعالا حقيقية مختبرة، بل موضوع أفعال أخرى.) الأفعال النفسية، مثل أية كينونة حقيقية أخرى، كينونات فردية ضرورة؛ لكن المقصود كينونة مثالية وقد يكون كليا. إذا كنت مثلا أفكر في الحب، فإن تفكيري فعل فردي متميز عن أفعال التفكير الأخرى؛ لكن الحب الذي أفكر فيه قد لا يكون حبا فرديا، بل الحب بوجه عام. هكذا تكون المواضيع «المقصودة» ماهيات، والماهيات والعلاقات القائمة بينها هي ما يقوم المنطق بوصفها. لقد تحير هيدجر (مثل ادورنو) من انبعاث النفسانية البادي في المجلد الثاني من *Logical Investigations*: "ولكن إذا كان بالإمكان عزو هذا الخطأ الجسيم إلى عمل هوسرل، فما الوصف الفينومينولوجي لأفعال الوعي؟ فيم يكمن ما هو متفرد في الفينومينولوجيا إن لم يكن في المنطق ولا علم النفس؟»

لبضع سنوات لم ينشر هوسرل سوى القليل بعد كتابه *Logical Investigations*، لكنه استمر في تطوير أفكاره عبر المحاضرات. مثال ذلك، في عام 1905، تناول في *Lectures on the Phenomenology of Internal Time-Consciousness* (أعده هيدجر للنشر عام 1928؛ ترجم عام 1964 من قبل دار The Huge)، إشكالية كانت أقلقت القديس أوغسطين ووليام جيمس: كيف يتسنى

لي أن أختبر موضوعا ممتدا زمنيا بوصفه كذلك؟ هبني أستمع إلى نغمة تتكون من عدة نوتات، 1، 2، 3، 4، ... تحدث كل منها في وقت بعينه، ت1، ت2، ت3، ت4، ... إذا كنت في كل زمن تن أسمع فحسب النوتة التي تعزف في ذلك الزمن ن، وليس لدي وعي بالنوتات التي عزفت قبل ذلك الزمن، فليس هناك زمن أعي فيه نغمة ممتدة زمنيا، بل أسمع فحسب النوتة التي تعزف الآن. (إذا تحرينا الدقة، لست واعيا حتى بحدوث النوتة الآن، لأن الوعي بالحاضر بوصفه كذلك يستلزم وعيا بما قبله وما بعده.) من جهة أخرى، إذا كنت أسمع بقدر القوة نفسه كل النوتات السابقة، فإنني مرة أخرى لا أسمع نوتة مستديمة، بل أسمع نشازا يبعث على الصمم. أساس حل هوسرل هو التالي: في أي زمن معطى، ت9 مثلا، أحصل على «انطباع أولي» عن النوتة يحدث الآن، النوتة 9. ليس لدي الآن انطباع أولي بالنوتة 8، لكنني «أحتفظ به»، بمعنى أنني أعيه بوصفه مر لتوه. حين تحدث النوتة 10، أعي النوتة 9 بوصفها مرت لتوها، والنوتة 8 بوصفها ماضيا أبعد. باستمرار النغمة، تستمر النوتة 8 في الابتعاد و«تبدو» في حالة «تعديلات تذكرية» متغيرة باستمرار. على هذا النحو، لا أحتفظ بحسب بنوتات النغمة المفردة فحسب، بل أحتفظ أيضا بترتيب حدوثها. وعلى وجه مماثل، «أحدس» مسارها المستقبلي. إذا لم يسبق لي أن سمعت النغمة من قبل، يكون حدسي أقل تحديدا من تذكري أو احتفاظي به، لكن تتبع النغمة يتضمن توقع أن مسارها المستقبلي سوف يكون ضمن قيود بعينها. (إذا كان علي أن أنهي هذا المقال بالكلمات «وهذا يختتم تصوري للأهرامات»، فإن مفاجأة القارئ تشير إلى أنه بقراءة هذا الجملة، احتفظ (بقراءته) جملا أسبق وأنه أثناء قراءته الجمل الأسبق حدس، بطريقة أو أخرى، المسار المستقبلي للمقال.) تفترض الذاكرة العادية أو «الثانوية» الاحتفاظ أو الذاكرة «الأولية» لكنها تتميز عنه. إذا حاولت تذكر طور مبكر للنغمة، فإن هذا يفسد من إعجابي بالطور الراهن؛ في المقابل، فإن الاحتفاظ بأطوار مبكرة يعد جوهريا لإعجابي بالطور الراهن. أيضا فإن الحدس يفترض على نحو مماثل التوقع لكنه يتميز عنه. غير أن هوسرل لا يعتبر (كما يقترح مثال النغمة المكونة من عدة نوتات) أن الزمن مقسم إلى سلسلة من اللحظات أو الفترات المتمايزة؛ وعينا بالزمن «تدفق مستمر».

في العمل المهم التالي: *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology* (1913; tr. London, 1931)، يطرح هوسرل مجموعة من المفرادات الاصطلاحية. مثال ذلك، فعل الوعي هو *noesis*، في حين أن موضوعه المقصود هو *noema*. المنطق والرياضة البحتة مؤسسان على حدس *الماهيات (*Wesensschau*) أو [*eide*تصويري] و«الفينومينولوجيا» هي التحليل الوصفي للماهيات بوجه عام. لا يمكن فحسب تحليل الأشياء، مثل أشياء الإدراك الحسي، على هذا النحو، بل يمكن أيضا تحليل أفعال الوعي. غير أنه سوف يتوجب «رد» تلك الأفعال إلى ماهية أو "*eidos*)الرد التصويري»). الفينومينولوجي ليس معنيا مثلا بأفعال الإدراك الحسي المفردة، بل بالأوجه الأساسية المشتركة بين كل مثل هذه الأفعال. أيضا فإن القيم الأخلاقية والاستاطيقية، الرغبات والعواطف، عرضة للتقصي الفينومينولوجي.

وفق رؤية هوسرل، يتوجب على الفينومينولوجي أن يقوم بـ **epoch* أو تعليق الحكم، بخصوص وجود أشياء الوعي. مثال ذلك، في تحليل جوهر الأشياء المدركة حسيا، لا يتوجب أن نفترض الأشياء التي تكون من قبيل الأشجار والطاولات موجودة ومرتبطة سببيا مع أعضائنا الحسية، بل يجب أن نركز حصريا على البنية الأساسية للوعي الحسي. يجب أن نعلق، أو أن «نضع بين أقواس»، «الموقف الطبيعي» إزاء العالم. ذلك أن هوسرل، مثل ديكارت، يدافع عن «الفلسفة بوصفها علما محكما» (وهذا هو عنوان مقالة كتبها عام 1911)، الفلسفة بوصفها القاعدة اليقينية لعقائدنا المشكوك فيها، وإن كان معظمها صحيح، بخصوص العالم الامبيريقي.

غير أن هوسرل يختلف مع ديكارت في أمر حاسم. لقد انتقل ديكارت في عجالة من «أنا أفكر» إلى النتيجة التي تقر أنني «شيء مفكر». يزعم هوسرل أنه يتوجب وضع الاعتقاد بأنني شيء يفكر بين قوسين. أنا، الذي أعي الأشياء، لست جوهرا مفكرا، ولا شخصا متجسدا، بل إنني لست حتى تيار خبراتي ـ ذلك أنني أعي خبراتي، وبمعنى ما متميز عنها؛ إنني الأنا المحضة الترانسندنتالية، ما يسميه كانت «الأنا أفكر» الذي «يتوجب «أن يصطحب كل تمثلاتي». ليس بالمقدور وضع الأنا الترانسندنتالي، أو «الذاتية الترانسندنتالية» نفسها بين قوسين، تماما كما أن الشك الديكارتي غير قابل لأن يسري على وجود الشاك نفسه. لذا، الذاتية الترانسندنتالية وحدها التي تعد «غير ـ نسبية... بينما العالم الواقعي يوجد حقا، لكنه من حيث الماهية يعد نسبيا للذاتية الترانسدنتالية، بحيث لا يستطيع أن يحتاز

على معناه بوصفه واقعا موجودا إلا بوصفه نتاج المعنى المقصود للذاتية الترانسدنتالية». إن هوسرل هنا يشتق نتيجة مثالية، مفادها أن الأشياء مكونة من قبل الوعي ولا تستطيع أن توجد بدونه، من المقدمة الصادقة التي تقر أنه لا شيء يمكن تصوره دون أن يكون موضوعا للوعي. الخطأ إنما يتوقف على أحد الخلطين التاليين أو كليهما: (1) الخلط بين الموضوع القصدي والموضوع الواقعي - حين أتصور موضوعا، أجعله موضوعا لوعيي، لكنني لا أجعله بذلك موضوعا واقعيا، شجرة مثلا؛ (2) الخلط بين جعل موضوع ما موضوعي القصدي عبر تصوره وتصوره باعتباره موضوعي القصدي - لا أستطيع التفكير في كون ممكن لا حياة فيه دون أن أجعله موضوعا لتفكيري، لكنني لا أفكر فيه بذلك بوصفه موضوعا لتفكيري وأفترض أني أعاني من الهلوسة. (من الخطأ أن نفترض أنه لا سبيل لتنكب *مثالية هوسرل إلا برفض الاستخدام المنهجي لـ *epoche*.) في كتابه *Cartesian Meditations* (1931; tr. The Huge, 1960)، حاول هوسرل إنقاذ الفينومينولوجية من تهمة السولبسية عبر توضيح كيف يمكن للأنا الترانسدنتالية أن تختبر أنا ترانسندنتالية أخرى ندا لها.

من *Ideas* إلى Cartesian Meditations، يرتبط مشروع هوسرل على نحو لا مناص منه بكتاب ديكارت *Meditations* و فيخته *Wisenschaftslehre*.* لكن عمله المتأخر العظيم (الذي لم يستكمل)، *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology* (1936; tr. 1954) أقرب لكتاب هيجل *Phenomenology of Spirit*. ذلك أنه يروم تبيان «عبر تأمل تاريخي غائي في أصول موقفنا العلمي النقدي والفلسفي، الضرورة الحتمية لإعادة توجيه الفلسفة شطر الفينومينولوجيا الترانسدنتالية». هذا يتضارب مع نهجه الأسبق من وجهين على الأقل: (1) استبعد المذهب التاريخي أو السببي في أصل وعينا أو وضعه بين قوسين في أعماله الأسبق عهدا؛ (2) بقدر ما هو معني الآن بالحوادث الماضية الفردية أقل مما هو معني بتصويرات التاريخ، بتأريخية الوعي الجوهرية، عبء مفاهيمه المسبقة المستمدة من مواريث البيئة الاجتماعية، فإن هذا يشكك في محاولته تأسيس علم محكم، يخلو من كل المفاهيم المسبقة، يصل مباشرة «إلى الأشياء في ذاتها». في الجزء الثالث من كتاب *Crisis*، وفي مقالات أخرى قصد منها دعمه، مثل «The origion of geometry'»، طور مفهوم «عالم - الحياة» *(Lebenswelt)*، العالم الخاضع للفحص الجمعي الخاص بخبرتنا وأنشطتنا الطبيعية قبل النظرية، الذي يعتقد أن الفلاسفة من قبل كانت قد تجاهلوه في صالح عالم العلم النظري. بيد أن «الموقف النظري» (الذي يجسده، وفق رأيه، جاليليو) كان ظهر تاريخيا، في اليونان القديمة، قبالة خلفية عالم - الحياة، وعالم - الحياة يستمر أساسا حتى بعد تطور «الروح» النظرية. حتى عالم الفيزياء يعتقد أن الشمس تشرق وتغرب، وتحدد أطوار حياته العملية. تصور هوسرل لعالم - الحياة، لأسبقيته الأساسية على النظرية، وانبثاق النظرية منه، يدين بشيء للنهج التصويري و وصف البنى الأساسية يشترط تعليق افتراضاتنا *epoche*. العلمية وتورطنا العملي في عالم - الحياة. على ذلك، ثمة فلاسفة، خصوصا مرلو - بونتي، يعتبرون *Crisis* انحرافا عن أعمال هوسرل المبكرة.

لهوسرل تأثير معمق على أوربا القارية. لقد طبق التحليل الفينومينولوجي على علم النفس (فاندر) والقانون (رناخ)، القيم والاستاطيقا والدين (شلر). حتى الفلاسفة الذين ينكرون تعاليم هوسرل النظرية أفادوا من تحليله المفصّل لظواهر بعينها. غير أن مفكرين من قبيل هيدجر، سارتر، ومرلو - بونتي استخدموا الفينومينولوجيا في خدمة مواقف فلسفية مختلفة تماما عن موقف هوسرل، كما أن أمله في أن يضع علمه المحكم حدا للاختلافات الفلسفية لم يتحقق بعد.

م.جي.آي.

*الوضع بين أقواس.

D. Bell, *Husserl* (London, 1991).
J. Derrida, *Edmund Husserl's 'Origin of Geometry'* (New York, 1978).
———, *Speech and Phenomena* (Evanston, III., 1973).
H. Dreyfus (ed.), *Husserl, Intentionality and Cognitive Science* (Cambridge, Mass., 1982).
F.A. Elliston and P. McCormick (eds.), *Husserl: Expositions and Appraisals* (Notre Dame, Ind., 1977).
E. Levinas, *The Theory of Intuition in Husserl's Phenomenology* (Evanson, III., 1973).

*** هوفدنج، هارالد (1843–1931).** فيلسوف دنمركي حصل أولا على درجة في اللاهوت، لكن دراسته لكيركجرد جعلته يرتد على المسيحية. كتابه الوضعي اللاميتافيزيقي *Outline of Psychology* (1882؛ الطبعة الإنجليزية عام 1893) وكتابه *History of Modern Philosophy* (1894-5؛ الطبعة الإنجليزية عام 1900) حظيا بشهرة واسعة. في كتابه الأخير استبق كاسيير عبر توكيد أهمية الرياضيات والعلوم الطبيعية في تطور الفلسفة.

في نظريته الابستمولوجية، المقولة الأساسية هي التركيب، الذي يعتبره مفهوما سيكولوجيا. عنده،

التركيب فعل يقوم به الوعي يدرسه علم النفس بطريقة امبيريقية، وبذا فإنه يعارض مباشرة فلسفة كانت النقدية التي تعتبر التركيب شرطا ابستمولوجيا لإمكان المعرفة البشرية. يجالد هوفدنج في كتابه De menneskelige Tanke (الفكر البشري (الطبعتان الألمانية والفرنسية عام 1911)) في صالح نظرية في *المقولات يقر فيها خلافا لكانت أن المقولات تتغير باطراد المعرفة البشرية. يستلزم هذا استحالة طرح إثباتات مطلقة على سلامتها. غير أنه لا يفرق بوجه عام بين الفلسفة وعلم النفس، ونظريته الابستمولوجية تعد من هذا الجانب سيكولوجية.

سي.هـ.ك.

F. Brandt, 'Harald Hoffding', in P. Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy* (1967), iv.

*** هوك، سدني (1902–89).** مناصر أمريكي *للبراجماتية، الطبائعية، و*الاشتراكية، وتلميذ لمورس ر. كوهن وجون ديوي. حين كان في مدرسا في جامعة نيويورك، جعلته منشوراته، التي غالبا ما كانت رائجة ومعنية بمسائل اجتماعية وسياسية وتربوية، شخصية شهيرة عند العامة. في مرحلة مبكرة، اشتهر بنشاطه الماركسي، ثم أصبح أكثر شهرة بوصفه ناقدا للشيوعية من منظور الاشتراكية الديمقراطية، مع التزام بالحرية ونهج الطبائعية البراجماتية بوصفها أساسا لفكره. لاحظ مجد وتراجيديا الحياة البشرية، فرأى في «البشر شيء... هو في آن جديرا بالإعجاب وأكثر ترويعا من أي شيء في الكون ـ القدرة على جعل أنفسهم والكون من حولهم أفضل أو أسوأ».

ب.هـ.هـ.

Paul Kurtz (ed.), *Sidney Hook and the Contemporary World: Essays on the Pragmatic Intelligence* (New York, 1968).

*** هوكنج، وليام ارنست (1873–1966).** مثالي أمريكي في جامعة هارفردواصل أعمال أستاذه رويس في تنقيح *المثالية بحيث تشتمل على رؤى *الامبيريقية، والطبائعية، *والبراجماتية. يتوجب على الميتافيزيقا عنده أن تقوم باستقراءات من الخبرة. في «براجمتيته السلبية»، «ما لا ينجح ليس صحيحا». مثال ذلك «يطلب منا أن نتدبر أمورنا دون الله ونرى ما يحدث»، ويخلص إلى أننا نعجز عن تدبرها من غير الله بوصفه شريكا لنا في مواجهة الشر. يتوجب دعم الليبرالية بشكل جديد من الفرادانية يقر مبدأ الدولة وفقها أن «كل إنسان سوف يكون إنسانا كليا». ثمة حق طبيعي واحد، ألا وهو حق «الفرد في تطوير القوى الكامنة فيه». وفق ذلك، «الحرية الأكثر أهمية... هي حرية إكمال حرية المرء». إن هوكنج يطبق بشكل واسع مبادئه على إشكاليات دولية. إنه يحضنا على إعادة تصور المسيحية بحيث تصبح فعالة في صنع حضارة عالمية.

ب.هـ.هـ.

Leroy S. Rouner, *Within Human Experience: The Philosophy of William Ernest Hocking* (Cambridge, 1969).

*** هولباخ، بول-هنري ثري، باروند (1723–89).** موسوعي مبرز، ألف *Systeme de la nature* عام 1770، الذي يعد دفاعا منظوميا عن *مادية إلحادية. عنده، الكون نسق محتم، يتكون من كل ثابت خالد من المادة والحركة. الإنسان آلة عضوية تتكون حياتها الذهنية، بما في ذلك الملكات العليا، من حس ذي أشكال مختلفة. الغاية من حياة أي فرد هي تعزيز سعادته، وهذا يتطلب، في المجتمع، التعاون مع الآخرين. علم الأخلاق هو علم كيفية تعزيز رفاهة الفرد عبر التعاون الاجتماعي. يجادل هولباخ بأن وظيفة الحكومة هي تقوية التعاون الاجتماعي، وأن شرعيتها إنما ترتهن بسعادة رعاياها. عارض هولباخ الملكية المطلقة، الميزات الوراثية، والمسيحية بوصفها عوائق في طريق السعادة.

ت.ب.

*الحتمية.

P.-H. d'Hollbach, *The System of Nature* (New York, 1970).

*** الهولندية، الفلسفة.** كما هو متوقع من فلسفة ضمن ثقافة ظلت دوما مفتوحة لتأثيرات أجنبية، أنتج الموروث الفلسفي الهولندي تنويعات مهمة كثيرة عبر حركات دولية شهيرة. إنه في جوانب بعديدة عالم أصغر مثالي للتطورات الفلسفية في أوربا الغربية منذ القرن الثالث عشر حتى الآن.

سيجر برابانت (1240–81)، كما لحظ دانتي حين وضعه في ا لسماء الرابعة، وجعل الأكويني يعتبره واحدا من أنبل المدافعين عن الفلسفة المسيحية، ترك لنا أعمالا تأخذنا إلى لب المواجهة التي تمت في القرن الثالث عشر بين الأوغسطينية و*الأرسطية. أما ارنوت جيلنكس (1624–69)، فقد طرح رؤية متفردة في النقلة بين ديكارت واسبينوزا.

إذا كانت الفلسفة الهولندية مفتوحة جدا على التأثير الأجنبي، فإنه يصدق أيضا أن كثيرا من المفكرين الهولنديين أثروا تأثيرا لا يستهان به على الأقل في التاريخ الفكري الأوربي. وبالطبع فإن اسبينوزا هو الحالة الأبرز. (على ذلك، فإن تأثيره على الفلسفة داخل

هولندا، في مقابل تأثير ديكارت، كان في حدوده ا لدنيا قبل النصف الثاني من القرن التاسع عشر. حتى آنذاك، لم يتجاوز تأويلات تأملية حرة للكتاب الأول من (.*Ethic* رودلف اجريكولا (144–85)، الذي يعرف ا لآن أساسا بسبب تبشير *إنسيته بإنسية ارامسوس، هو صاحب أول عمل قطع على نحو حاسم مع الموروث المنطقي الوسيط. أما هوجو جراتيوس (1583–1645) فقد طرح الاسس الفلسفية للقانون الدولي. المعنيون بجذور الرومانسية الألمانية يعون حماس الذي قرئت به حوارات فرانز همسترهيو (1721–90) من قبل كانت، جاكوبي، جيته، ونوفالس.

قبل تأسيس جامعتي لوفين (1425) وليدن (1575)، تحتم على معظم الكتاب تقريبا مواصلة سيرتهم العلمية في الخارج - سيجر باربانت في إيطاليا، بوردیان في باریس، مارسيليوس انهن في هايدلبرج، اجريكولا في إيطاليا، ارامسوس في أوربا بوجه عام.

كانت الفلسفة لفترة طويلة موضوعا تمهيديا في الجامعات، يمهد لتدريس علم اللاهوت، القانون، والطب. وفق مرسوم ملكي عام 1815 وقرار اتخذه البرلمان عام 1876 عين أستاذ للفلسفة في كل جامعة، دون أن يكون لديه مساعدون. غير أن الأمور تحسنت كثيرا. في عام 1960 أصبح تأسيس كلية للفلسفة، حيث اعتبرت الفلسفة نشاطا بينيا، شرطا للحصول على لقب جامعة. غير أن سياسة تعددية الفروع اعتبرت فاشلة، وفي عام 1985 أسست كليات للفلسفة بمعنى أكثر دقة.

م.جي.ب.

Documentatieblad van de Werkgroep Sassen (Rotterdam, 1989-), journal ed. M.R. Wielema, Faculty of Philosophy, Erasmus Univesity, Rotterdam.

Geschiedenis van de Wijsbegeerte in Nederland, ed. H.A. Krop and M.J. Petry, 21 vols. (Baarn, 1986-93).

يشتمل على مجوعات من أعمال المفكرين سالفي الذكر.

J.J. Poortman, *Repertorium der Nederlands Wijsbegeerte* (Amsterdam, 1948); supplements 1985, 1968, 1983.

F. Sassen, *Geschiedenis van de Wijsbegeerte in Nederland tot het einde der negentiende eeuw* (Amsterdam, 1960).

* **هومنكلس** (homunculus). تعني حرفيا «إنسان صغير(أنيسان)». «أغلوطة الهومنكلس» تعبير توصف بها نظريات الأوضاع والعمليات الذهنية التي تفسر ضمنيا الظاهرة المعنية عبر الظاهرة نفسها. مثال ذلك، افترض أنه تم تفسير رؤية الشيء عبر المصادرة على أداة «تمسح» أو «تعاين» صورا في «شاشة داخلية». هذا تفسير خاو، فيما يزعم، كونه يركن إلى فكرة «المسح» أو «المعاينة» - المراد تفسيرها في المقام الأول. هذا أشبه بالقول إننا نرى عبر الاحتياز على إنسان صغير في رؤوسنا: أي «هومنكلس». غير أن دانيل دنت يجادل (بطريقة مثيرة للجدل) بأنه لا تثريب على الركون إلى هرمية من الهومنكلسات في التفسير السيكولوجي، طالما أصبحت تدريجيا أكثر «غباء»، بحيث تكون المهام التي تؤديها أبسط من المهمة التي تفسر عبر المصادرة عليها.

ت.سي.

Daniel C. Dennett, *Brainstorms* (Hassocks, 1979).

* **الهوية [التماهي]**. أحيانا تستخدم كلمة «نفس». لتشير إلى التماثل (التماثل النوعي)، كما في قولنا «عمر ريتشل هو نفس عمر توني، ونفس الطول العام الماضي»، وأحيانا تستخدم لتشير إلى أن ما سمي مرتين يتوجب أن يحسب مرة واحدة (التماثل العددي)، كما في قولنا «نجمة الصباح ونجمة المساء هما نفس الكوكب». يمكن لكلمة «متماه» أن تعني الدلالة الأولى (تؤمان متماهيان، زيّان متماهيان) قدر ما تعني الثانية؛ لذا فإن الفلاسفة عرضة لنقاش نوعي التماثل تحت مسمى «الهوية».

للتشابه أو التماثل درجات. قد تكون جين من حيث المظهر مماثلة تماما لما كانت عليه، أو لما تكون عليه أختها، لكنها من حيث الوزن مماثلة تقريبا. يقر مبدأ ليبنتز في الهوية (العددية) بين اللامتمايزيات (التماهي النوعي) أنه لا يمكن لشيئين أن يتماهيا في كل شيء، بحيث يتقاسمان كل خصائصهما. هذا قابل للجدل، لكنه يصبح تحصيلا حاصلا إذا اعتبر التماهي - عدديا - مع - أ من ضمن خصائص أ. المبدأ المعاكس (الذي غالبا ما يسمى بقانون ليبنتز)، الذي يقر أن المختلفين من حيث خصائصهما يتوجب أن يكونا اثنين، أصعب على التشكيك. ولكن يجب ألا يؤول بحيث يحظر التغير، لأن أ قد يختص بخاصية كانت ب تعوزها، رغم أنه ظل متماهيا عدديا مع ب. الكثير من الأشياء تبقى رغم تغيرها. لقد اعتقد هيوم أن الهوية عبر الزمن بالمعنى «الدقيق» تتطلب الثبات. هذا صحيح لو أن المعنى الدقيق للهوية هو الهوية النوعية التامة. لكن المعنى العددي ليس أقل دقة، لكنه مختلف فحسب.

تحتاز أنواع الأشياء المختلفة على معايير مختلفة للهوية. مثال ذلك، الفئات الرياضية متماهية إذا وفقط إذا احتازت على العناصر نفسها؛ قارنها بالأفواج والأندية التي تتحمل إضافة العناصر وسحبها. معيار هوية الكثير من الأشياء غامضة، خصوصا بمرور الزمن. مثال

ذلك أنه رغم أن الجمع «سحب» يبين أننا نقوم أحيانا بعدها، في حين أننا لا نقوم في أي زمن مفرد بعينه بعد الضباب، فإن السؤال عن عدد السحب الموجودة في السحاب نادرا ما يحتاز على إجابة تقريبية، ما لم تكن الإجابة «ليس ثمة سحب في السماء». أحيانا يكون المعيار عرفيا صرفا (طريق واحد يمتد من أدنبره إلى لندن) أو مشترطا لمقصد عملي (يجب أن تعد الكتب بعناوينها، لا بعدد المجلدات أو نسخ العناوين أو نسخ المجلدات). المعايير المتضاربة قد تتعايش معا. مثال ذلك، قد يعد المرء سينت مارك وبلازا دوكال بناءين مختلفين، وقد يعتبرهما جزأين من المبنى نفسه.

الهوية العددية علاقة *تكافئية، أي متعدية وتماثلية وانعكاسية بشكل قوي. لكن الفلاسفة يقترحون أحيانا معايير، لهوية الشخصية مثلا، تخفق في الاختصاص بهذه الخصائص. مثال ذلك، بالإمكان منطقيا (إن لم نقل ماديا) أن يرتبط شخصان مختلفان عبر سلاسل ذاكرية بشخص معطى في وقت لاحق. غير أنه من غير الممكن منطقيا أن يكون شخصان مختلفان متماهيين عدديا مع الشخص المعطى. للسبب نفسه «نسخة من» تعوزها الخصائص الصورية للهوية العددية، ورغم أن «يقع في نفس الخط غير المتفرع الذي تقع فيه سلالة نسخته» تضع الأشياء في شكل صوري، سوف يكون من الغريب مثلا أن ترتهن مماهاة مصباح العام الماضي مع نسخته الراهنة بمصادفة عدم وجود منافسين راهنين. يخلص بعض الفلاسفة إلى أنه ليس من الضروري أن يكون معيار الهوية متكافئا مع الهوية، أي مكافئا في كل المواقف الممكنة، بصرف النظر عما إذا كانت في خبراتنا. آخرون يخلصون إلى أن البحث عن معيار دقيق ومفيد لا ينجح دوما.

استخدم جيتش وآخرون أسطورة لوك التي تحدثنا عن أمير تأتي روحه كي «ترشد جسم الكوبلر» ليجادلوا بأن الهوية العددية تتوقف على النوع، بحيث يكون من الممكن منطقيا مثلا أن يكون الأمير اليوم نفس الشخص دون أن يكون نفس الرجل الذي كانه أمير الأمس، رغم أن كليهما شخص وكليهما رجل. (نتيجة لوك مختلفة، وإن ظلت غريبة بالقدر نفسه). إذا صح هذا، فإن العدد الذي تحصل عليه يتوقف على نوع الأشياء التي تعد الأشياء بوصفها منتمية إليها. على أي حال، فإنها تتوقف على نوع الأشياء التي تقوم بعدها، كما ارتأى فريجه؛ مثال ذلك، في الأطلس الواحد خرائط كثيرة.

سي.أي.ك.

*تماهي اللامتمايزات؛ في، الهوية، معيار.

D. Hume, *A Treatise of Human Nature* (1939), ed. L.A. Selby-Bigge, 3rd edn. (Oxford, 1978), I. iv. 6.

J. Lock, *An Essay Concerning Human Understanding*, 2nd edn. (1694), ed. P.H. Nidditch (Oxford, 1975), II, xvii.

M.K. Munitz (ed.), *Identity and Individuation* (New York, 1971).

D.R.P. Wiggins, *Sameness and Substance* (Oxford, 1980).

* **الهوية، معيار.** معيار *الهوية مبدأ يحدد بطريقة ليست دائرية شروط هوية الأشياء التي تكون من نوع بعينه. قد تحتاز أشياء الأنواع المختلفة على شروط هوية مختلفة. معيار هوية الأنهار مثلا قد تقر أنه إذا كان س نهرا، وص نهرا، فإن س وص هما النهر نفسه إذا وفقط إذا كان لهما النبع والمصب نفسيهما.

لذا فإن أحد أشكال شرط الهوية الممكن هو: إذا كانت أ تختص بأنها ص، وب تختص بأنها س أيضا، فإن أ هي ب إذا وفقط إذا قامت العلاقة ر بين أ و ب. ولكن ثمة شكل آخر يرتبط بوجه عام بفريجه، يتمثل في شرط هويته لاتجاهات الخطوط: اتجاه الخط س هو ذات اتجاه ا لخط ص إذا وفقط إذا كان س متوازيا مع ص.

لاي.جي.ل.

E.J. Lowe, 'What is a Criterion of Identity?', *Philosophocal Quarterly* (1989).

* **الهوية، مفارقة.** يقول فتجنشتين (*Tractatus Logico-Philosophicus*, 5.5303): على وجه التقريب، لا معنى للقول بتماهي شيئين، ولا محتوى للقول عن شيء إنه متماه مع نفسه». إذا كانت الهوية علاقة، يتوجب أن تقوم بين شيئين متمايزين أو بين الشيء ونفسه. القول إن أ يتماهى مع ب، حيث أ وب متمايزان، محتم أن يكون باطلا؛ لكن القول إن أ تتماهى مع أ مجرد تحصيل حاصل. طرحت لهذه المفارقة حلول مختلفة من قبل فلاسفة مختلفين، التي ناقشها أفلاطون وهيوم وفريجه، فضلا عن آخرين. يميز فريجه بين *معنى التعبير والمشار إليه من قبل التعبير. يحل فتجنشتين المفارقة بإنكار أن الهوية علاقة. كل شيء مفيد يمكن إقراره بالعبارة «يتماهى مع» يمكن أن يقال من قبل جملة تشتمل على تعبير مكرر. عوضا عن أن نقول «مؤلف الإلياذة يتماهى مع مؤلف الأوديسا» نستطيع أن نقول، مكررين «س»، نسبة إلى شخص ما س، س كتب الإلياذة، وس كتب الأوديسا»؛ وبدلا من «فلورنسا هي نفس فرنزي»، «نسبة إلى مدينة ما س، س تسمى فلورنسا، وس تسمى فرنزي».

سي.جي.ف.و.

C.J.F. Williams, *What is Identity?* (Oxford, 1989).

* **الهوية، نظرية، في العقل**. تقر نظرية هوية العقل - الجسم المعاصرة، التي طورت في الخمسينيات، أن الحوادث الذهنية هي (أي متماهية مع) عمليات فيزيقية - بيولوجية تحدث في الدماغ. الألم مثلا ليس سوى وضع عصبي في الجهاز العصبي المركزي، يفترض أنه إثارة لأعصاب بعينها («خلايا عصبية مؤذية») في الدماغ. رغم أن العقول بوصفها كينونات جوهرية (مثال، جواهر ديكارتية ذهنية) قد اختفت إلى حد كبير من الفلسفة، نستطيع أيضا صياغة نظرية هوية للعقول: العقول أدمغة (معقدة بقدر مناسب) - أو أن تحتاز على عقل أن تحتاز على دماغ.

تماهي نظرية الهوية التي تكون من هذا الشكل بين الأنماط السيكولوجية (الخصائص، الأنواع) والأنماط المادية (الخصائص، الأنواع). هذا هو سبب تسميتها أحيانا «*فيزيقانية النمط». حين يُماهى الألم مع إثارة ألياف c مثلا، فإن الألم بوصفه نمطا من الأحداث هو الذي يزعم أنه حدث عصبي. يمكن أيضا التعبير عن المماهاة عبر خصائص الحوادث، وذلك على النحو التالي: تتماهى خاصية كون الشيء ألما مع خاصية كونه حدث إثارة ألياف c. وبطبيعة الحال، إذا كان الألم متماهيا مع نمط حدث عصبي، سوف تتماهى حالات الألم الفردية مع حوادث فردية تندرج تحت النمط العصبي.

غالبا ما يثير أشياع نظرية الهوية اعتبارات *البساطة (موسى أوكام) لدعمها. نلحظ ارتباطا منتظما بين الألم ووضع عصبي بعينه ع، وهذا الارتباط يتطلب تفسيرا: لماذا لا يختبر الألم إلا حال حدوث ع؟ لماذا لا نختبر مثلا أكالا حال حدوث ع؟ يبدو أنه لا سبيل لطرح تفسير أكثر أساسية لقيام ارتباط الألم مع ع، ويبدو أننا مرغمون على قبوله بوصفه علاقة خام غير قابلة للتفسير «يتدلى» الوضع الذهني بواسطتها من العملية الفيزيقية. غير أننا بماهاة الألم مع ع، ومماهاة سائر الأوضاع الذهنية مع الأوضاع العصبية التي تقوم عليها، نستطيع، فيما يجادل أولئك الأشياع، أن نتخلص من تلك «الدوالي الناموسية»، وأن نبسط مذهبنا الأنطولوجي ونظريتنا في آن واحد.

في أغلب الأحيان، يربط أنصار تلك النظرية مماهاة العقل الجسم بحالات تماهي يكتشفها العلم الامبيريقي، مثل «درجة حرارة الغاز هي متوسط الطاقة الحركية في جزيئاته»، «الضوء إشعاع كهرمغناطيسي»، و«الجينة هي جزيء الدنا». تماما كما أن البحث العلمي قد كشف عن حالات «التماهي النظري» هذه، بين البحث في فسيولوجيا الأعصاب أن الألم تهييج لخلايا عصبية بعينها، وكذا شأن سائر الأوضاع الذهنية فيما يُزعم.

ثمة محاجة أساسية أخرى لدعم نظرية الهوية تركز على اعتبارات السببية الذهنية. أحيانا تكون الحوادث الذهنية أسبابا وآثار الحوادث الجسمية جزءا من فهم مشترك مكرس، كما أنه افتراض سائد بين الفلاسفة وعلماء النفس الممارسين. غير أنه اتضح أن ثمة صعوبات كأداء تواجه عملية تفسير إمكان *السببية الذهنية، طالما اعتبرت الظواهر الذهنية خارج نطاق المجال الفيزيقي. هذه إشكالية تتلاشى تماما في نظرية الهوية. لم تعد هناك مشكلة خاصة في تفسير كيف يمكن رغبة المرء في شرب الماء أن تسبب تحرك أطرافه، فالرغبة في الماء هي كون الدماغ في وضع عصبي بعينه. وفق هذا النهج، تصبح السببية الذهنية مجرد حالة خاصة للسببية المادية.

من ضمن الاعتراضات المهمة ضد هذه النظرية، هناك اعتراض يستغل *التحققية المتغيرة (التحققية المتعددة) التي تختص بها الأوضاع الذهنية. اعتبر الألم: قد يتعين الوضع العصبي الذي يقوم عليه الألم في البشر في تهييج ألياف c، ولكن هناك سبب وجيه للشك في أن ذات الوضع العصبي يحدث الألم في كل الكائنات العضوية القادرة على التألم (الأخطبوط مثلا). فضلا عن ذلك، لا يبدو أن هناك سببا قبليا لاستثناء الأنساق غير البيولوجية من الأنساق السكولوجية. يبدو أن الألم بوصفه نمطا غير قابل لأن يماهى مع أي نوع فيزيقي مفرد. أفضل ما نستطيع القيام به، فيما يقر الاعتراض، هو تبني نظرية هوية النماذج العينية («فيزيقانية النماذج العينية») التي تماهي فحسب بين كل حالة (أو «نموذج عيني») للألم مع حالة نوع فيزيقي ما، دون عقد تماه بين الأنواع. ثمة اعتراض أساسي آخر ضد نظرية الهوية مؤسس على ملاحظة أن الجوانب الفينومينولوجية للذهني (مثال، إيلام الألم، الخصائص البصرية للصور التلوية)، بالذاتية والخصوصية اللتي تتميز بهما، غير قابلة لأن تُماهى مع خصائص الدماغ العصبية التي تعد موضوعية كلية وقابلة للفحص العلني.

جي.ك.

*المادية؛ الأحدية الشذوية؛ الاتحاد، نظرية؛ الثنائية.

D. Armstrong, *A Material Theory of Mind* (London,

1988).
T. Hondrich, *Mind and Brain* (Oxford, 1988).
C. Macdonald, *Mind-Body Identity Theories* (London, 1989).

* **هيبوقريطس (نحو 430 ق.م.)**. طبيب شهير، ترأس مجموعة أو مدرسة طبية في كوس. (يجب ألا نخلط بينه وبين معاصره هيبوقريطس تشايس، مؤلف أول كتاب تدريسي في الهندسة.)

ارتبط اسمه بمجموعة من الأعمال الطبية (المجموعة الهيبوقريطيسية) التي ظهرت في القرنين الخامس والرابع ق.م.، قد يكون قليل منها فحسب قد كتب من قبله. ترتبط الأعمال الأكثر نظرية في هذه المجموعة بالكوزمولوجيا الأيونية (*قبل ـ سقراطية)؛ بعض منها يشي بأثر الفكر الفلسفي عند اكسينوفانس، هرقليتس، *الإيلية، أو بارتوجوراس؛ أو أساليب المحاجة عند *السوفسطائيين. ثمة شواهد على تضمنها لتاريخ الفلسفة، لكنها ليست في حد ذاتها أعمالا فلسفية، مع استثناء ممكن للبحث المعنون 'On Ancient Medicine'. يتضمن هذا العمل أفكارا في علاقة النظرية بالممارسة طورها أفلاطون وأثرت في نقاش أرسطو «للتوسط» في الفعل.

إي.ل.هـ.

G.E.R. Lloyd (ed.)k *Hippocratic Writings* (London, 1978).

* **هيجل، جورج ويلهلم فردريك (1770–1831)**. يعتبر الفيلسوف الغربي المبرز الأكثر استغلاقا على الفهم. كان ناقدا مروعا لسلفه امانويل كانت ومؤثرا فعالا في تكوين ماركس. عبر تأثيره في ماركس، غير فكر هيجل مسار تاريخ القرنين التاسع عشر والعشرين.

عاش هيجل وعمل فيما يعرف الآن بألمانيا، رغم أن الدول المستقلة العديدة في المنطقة لم تكن قد اتحدت في عهده بحيث تكوّن أمة واحدة. جاء في عصر الثورة الفرنسية، فاشترك على حد تعبيره في «بهجة تلك الحقبة». في حياته العملية عمل مدرسا خصوصيا، وأمضى تسع سنوات ناظرا في مدرسة ثانوية، قبل أن يمكنه ذياع صيته من الحصول على كرسي في الجامعة. أكمل أيامه أستاذا للفلسفة في جامعة برلين، التي أصبحت تحت الملكية البروسية التي أصبحت المركز الثقافي في الدول الألمانية.

كتب عدة كتب طويلة ومكثفة، أهمها *The Phenomenology of the Mind* و *The Philosophy of Right*. كتابه *Encyclopedia of the Philosophical Science* تلخيص لنسقه الفلسفي. ثمة عدد آخر من الكتب كانت موادها ألقيت في شكل محاضرات، وفي بعض الحالات نشرت عقب وفاته من مدونات محاضراته. من هذه الكتب: *Lectures on the Philosophy of History, Lectures on Aesthetics, Lectures on the Philosophy of Religion, Lectures on the History of Philosophy*.

هيجل مفكر صعب لأن كل أعماله تعكس رؤية منظومية في العالم، وهو لا يقدم تنازلات كثيرة لمن لا يألف طريقته في التفكير. فضلا عن ذلك، فإن أسلوبه ليس سهلا بأي حال؛ معظم القراء سوف يجدون جمله لأول وهلة مستغلقة كلية، ما حدا بالبعض إلى اعتباره دجالا، يخفي خواء فكريا خلف إبهام مقصود في التعبير بغية الإيحاء بعمق أفكاره. غير أن معنى أعماله يصبح جليا عقب القيام بدراستها دراسة متمعنة. رغم أن نسقه ككل لا يحظى اليوم إلا بقلة من الأشياع، فإن كتاباته تطرح رؤى وبراهين أصيلة تسهم في تبيان الكثير من القضايا الفلسفية والاجتماعية والسياسية.

كتاب *Lectures on the Philosophy of History* هو أسهل مدخل لفكره. يتعين أحد أعظم إسهامات هيجل في موروثنا الثقافي ـ كما يقر ماركس ـ في فهمه طبيعة الفكر البشري المشروطة تاريخيا. قد يتساءل المرء عن السبب الذي يجعل فيلسوفا يكتب عملا يعد بمعنى ما موجزا لتاريخ العالم، منذ أقدم العصور إلى العصر الراهن. عند هيجل حقائق التاريخ مادة خام يتوجب على الفيلسوف أن يهبها معنى. ذلك أنه يعتقد أن التاريخ يعرض عملية تطورية عقلانية، بحيث نستطيع بدراسته أن نفهم طبيعتنا وموضعنا في العالم. يمكن تأويل فكرة أن التاريخ يحتاز على معنى على اعتبار أنها إعادة صياغة للفكرة الدينية التي تقر أن العالم قد خلق من قبل كائن قصد من خلقه غاية بعينها؛ غير أنه يمكن أن تفهم أيضا بطريقة أكثر محدودية، بوصفها زعما بأن للتاريخ اتجاها نستطيع تمييزه، وأنه يسير قدما نحو غاية بمقدورنا أن نرحب بها.

يعرض هيجل رؤيته في مسار التاريخ في جملة شهيرة في مقدمة كتابه *The Philosophy of History*: "تاريخ العالم ليس إلا تقدم الوعي بالحرية". سائر هذا العمل توضيح مطوّل لهذه الفكرة. يبدأ هيجل بالإمبراطوريات القديمة في الصين، الهند، وفارس. هنا، فيما يقول، ليس سوى فرد واحد حر، هو الحاكم. رعاة أولئك الأباطرة الشرقيين لم تعوزهم الحرية السياسية فحسب، بل أعوزهم حتى الوعي باقتدارهم على تشكيل أحكامهم الخاصة فيما يعد سلوكا حسنا أو شائنا. الراهن أن مبدأ التفكير الفردي الحر لم

تطور إلا في اليونان القديمة، وحتى آنذاك، فيما يرى هيجل، ظل اليونانيون ينزعون نحو مماهاة أنفسهم بالدولة - المدينة، محكومين إلى حد كبير بعاداتها وتقاليدها، إلى حد حال دون اعتبار أنفسهم أفرادا مستقلين بالمعنى الحديث. رغم أن شعلة الفردانية قد اتقدت بفكر سقراط النقدي، لم تحقق الفردانية الظفر إلى أن لاحظ الإصلاح البروتستنتي أنه بمقدور كل فرد أن يجد خلاصه، وبإهابة الضمير الفردي منزلته التي يستحقها.

عند هيجل ظل مسار التاريخ منذ عهد الإصلاح محكوما بالحاجة إلى تغيير العالم بحيث يعكس مبدأ الحرية الفردية الذي لم يدرك إلا مؤخرا. كان عهد *التنوير، الذي تتوج في الثورة الفرنسية، محاولة لتقويض كل مؤسسة تقتصر على الارتهان بالعادات، وهو يضمن أن يقوم نور العقل، الذي يمكن لكل فرد أن يوافق عليه بحرية، بترشيد كل أوجه حيواتنا السياسية والاجتماعية. عند هيجل، أسست هذه المحاولة على «فجر فكري مجيد»: فهم أنه يتوجب على الفكر أن يحكم الواقع، عوضا أن يُحكم من قبله. على ذلك، أساءت الثورة الفرنسية فهم العقل، إذ فهمته بطريقة غالت في التجريد، دون اعتبار لطبيعة المجتمعات القائمة والطريقة التي أسهمت بها هذه المجتمعات في تشكيل عناصرها. هكذا أدت شمولية التنوير المجردة إلى إفراط في استعمال المقصلة. ولأننا فهمنا الآن ما نحتاج إليه، يخلص هيجل إلى أن التنظيم العقلاني الكامل للعقل، ومن ثم المجتمع الحر حقيقة، قد أزف تحققه.

مفهوم هيجل للحرية مفهوم مركزي في فكره، غير أنه غالبا ما ضلل القراء المحدثين الذي تنشؤوا على فهم للحرية حقق الرواج بسبب أعمال المفكرين الليبراليين الكلاسيكيين من أمثال جون ستيوارت مل. وفق المفهوم الليبرالي السائد، أنا حر عندما أترك وشأني، فلا يتدخل أحد في أمري، وأكون قادرا على الاختيار وفق مشيئتي (*الحرية والحتمية؛ *التحرر؛ *الحرية السياسية). هذا على سبيل المثال هو معنى الحرية الذي يستخدمه علماء الاقتصاد الذين يعتبرون المستهلكين أحرارا عندما لا تكون هناك قيود على السلع والخدمات التي يستطيعون اختيار ابتياعها في السوق الحرة. عند هيجل، هذا مفهوم في الحرية غاية في السطحية، فهو لا يسبر تحت السطح، ويسأل عن السبب الذي يجعل الأفراد يختارون ما يقومون باختياره. لقد ارتأى هيجل أن هذه الاختيارات عادة ما تكون محددة بقوى خارجية تحكم على نحو فعال. الراهن أنه يستبق بأكثر من قرن النقد الحديث للمجتمع الاستهلاكي، الذي يقر أنه يخلق حاجات كي يقوم بتلبيتها: إنه يشير إلى أن الحاجة إلى قسط أوفر من «الراحة» لا تنشأ فينا، «بل تقترح علينا من قبل من يحصلون على ربح من خلقها».

خلف مثل هذه الرؤى يكمن فهم هيجل للتاريخ بوصفه عملية تشكل خيارتنا وطبيعتنا نفسها. أن تترك وشأنك بحيث تقوم بخياراتك دون تدخل من قبل الآخرين لا يعني أنك حر: إنه يعني فحسب أنك عرضة لقوى التاريخ التي تحكم عصرك. الحرية الحقيقية إنما تبدأ بملاحظة أننا نستطيع التحكم في تلك القوى عوضا عن تركها تتحكم فينا. ولكن كيف يحدث ذلك؟ طالما اعتبرنا أنفسنا كائنات مستقلة تحتاز على إرادات متنازعة، سوف نعتبر وجود كائنات بشرية أخرى شيئا غريبا على أنفسنا، يضع قيودا على حريتنا. في الموروث الليبرالي التقليدي، هذا ببساطة هو العالم، وليس ثمة ما نستطيع القيام به بخصوصه. غير أن الإشكالية عند هيجل يتم التغلب عليها عندما نلحظ أن الكائنات البشرية تتقاسم قدرة مشتركة على استخدام العقل. لذا إذا كان بالمقدور تأسيس المجتمع على أساس عقلاني، سوف يكون بمقدور كل كائن بشري أن يقبله، لا كشيء غريب، بل بوصفه تعبيرا عن إرادته العاقلة. سوف يتطابق واجبنا مع مصلحتنا، إذ سوف يكون واجبنا مؤسسا عقلانيا، وسوف تتعين مصلحتنا في تحقيق طبيعتنا باعتبارنا كائنات عقلانية.

يتفق هيجل مع كانت في اعتقاده أننا نسلك وفق عقولنا، كما يتفق معه عندما يقر أن واجبنا مؤسس عقلانيا. بيد أنه ينتقد مفهوم كانت في الأخلاق المؤسس على أوامر *مطلقة مستمدة من العقل الخالص، إذ يجده غاية في التجريد، مجرد إطار صوري يعوز المحتوى. فضلا عن ذلك، محتم على الكائنات البشرية عند كانت الخوض في صراع مستديم بين الواجب والمصلحة. سوف يكون البشر دوما عرضة لرغائب يتوجب عليهم كبحها إذا قاموا بالسلوك وفق ما تمليه الأوامر المطلقة. لقد اعتقد هيجل أنه يتوجب على الأخلاق العقلانية بشكل مجرد، من القبيل الذي يدعو إليه كانت، أن تكون مقترنة بطريقة ما بالعادات الأخلاقية التي تشكل جزءا من طبيعتنا بوصفنا كائنات تعيش في زمن ومكان بعينهما. هكذا رام هيجل الجمع بين طبيعتنا الأخلاقية العينية، المشكّلة في مجتمع بعينه والجانب العقلاني من وجودنا. حين ينجز هذا المركب

سوف نحصل على مجتمع يحقق فيه كل فرد من أفراده نفسه، بينما يسهم في رفاهة الكل. سوف نكون أحرارا بالمعنى الفردي، بحيث نستطيع القيام بما نرغب القيام به، وبالمعنى الموضوعي، بحيث نحدد بطريقة عقلانية مسار تاريخنا، عوضا عن أن نكون محددين من قبله. سوف تتشكل حقيقة دولة عقلانية، توائم بين الحرية الفردية وقيم المجتمع.

في كتاب *The Philosophy of Right* يقوم هيجل بوصف هذا المجتمع بطريقة تتناظر - دون أن تتماهى تماما - مع الملكية البروسية الحاكمة في عصره. لهذا السبب اتهمه شوبنهور ببيع نفسه لمستخدميه. عقب وفاته، ذهب الهيجليون الصغار، وهم جماعة من الرادكاليين الشبان كان ماركس أحد عناصرها، إلى أن هيجل خان في ذلك الكتاب فلسفته، ولذا آلوا على أنفسهم تطوير أفكاره بطريقة أقرب إلى لب فكره. عن هذه الجماعة نتج نقد الدين الذي طوره برونو بيور ولدفيج فيورباخ، فوضوية ماكس سترنز الفرادانية، التي طورها في كتابه *The Ego and its Own*، وكتابات ماركس المبكرة من قبيل *The Economic and Philosophical Manuscript of 1844* و *The German Ideology.*

في فترة أحدث اعتبر كارل بوبر هيجل المبشر بالدولة الاستبدادية الحديثة. لقد جادل بوبر بأن هيجل، بتمجيد الدولة العقلانية وتوظيف مفهوم الحرية بطريقة تنكر أن الخيارت اللاعقلانية حرة حقيقة، مكّن الحكام المستبدين المتأخرين من تبرير طغيانهم بالزعم أنه محتم عليهم أن يكرهوا مواطنيهم على الحرية. صحيح أن فلسفة هيجل عرضة لهذه القراءة الخاطئة، لكنها تظل قراءة خاطئة. ذلك أن هيجل الحقيقي قام بدعم الملكية الدستورية، سيادة القانون، محكمة المحلفين، وقدر لا يستهان به (وفق مقاييس عصره) من حرية التعبير. الراهن أنه ما كان له أن يعتبر نوع الدولة التي أقامها هتلر أو ستالين دولة عقلانية تحكم مواطنين أحرارا.

على ذلك، فإن بوبر قد وضع إصبعه على مشكلة حقيقية في فلسفة هيجل. لقد وجّه من قبل تفاؤلية مسرفة بخصوص مستقبل التغلب على الصراع بين الكائنات البشرية، وبخصوص تشكيل مجتمع عقلاني متجانس. إن هذه الرؤية التفاؤلية إنما تتجذر في نسقه الميافيزيقي، سيما مفهومه في الـ *Geist*، الكلمة الألمانية التي تترجم إلى الإنجليزية، حسب السياق، إما إلى spirit [الروح] أو mind [العقل]. وفق المعنى الأول قد تتضمن دلالات دينية، أما وفق الثاني فهي اللفظة العادية التي تستخدم لوصف الوجه الذهني أو الفكري من وجودنا، في مقابل الوجه المادي. ولأن الكلمة الألمانية تسري على ذينك المعنيين، تمكّن هيجل من استخدامها بطريقة توحي بوجود عقل جمعي شامل يشكل قوة فاعلة عبر التاريخ، ليست كل العقول الفردية - أي كل الكائنات البشرية من حيث هم كائنات فكرية - إلا جزءا منه. هكذا اعتبر هيجل دراسة التاريخ سبيلا للدراية بطبيعة الـ *Geist*، واعتبر الدولة العقلانية *Geist* متشيئا. ولأنه ليست هناك ترجمة مثلى لهذه اللفظة، سوف استخدم كلمة «العقل» [مكتوبة بالبنط الداكن] للتعبير عن مفهوم هيجل لـ *Geist.*

أعظم أعمال هيجل هو *The Phenomenology of Mind* (يترجم أحيانا تحت عنوان *The Phenomenology of the Spirit)* الذي وصفه ماركس بأنه «موقع رأس وسر فلسفة هيجل الحقيقي». يروم هيجل في هذا الكتاب تبيان أن كل التطورات الفكرية البشرية التي حدثت في الماضي إن هي إلا إنجازات ضرورية منطقيا قام بها العقل في محاولته معرفة نفسه. غير أن منطق هذه العملية ليس المنطق التقليدي الخاص *بالقياس، بل منطق هيجل الديالكتيكي. في المنطق الديالكتيكي نبدأ من موقف معطى - الأخلاق المعتادة في اليونان القديمة مثلا. نكتشف أن هذا الموقف يتضمن بذور فنائه في شكل تناقض داخلي. مثال ذلك أن استجواب سقراط أفضى في نهاية المطاف إلى سقوط الأخلاق المعتادة والاستعاضة عنها في عهد الإصلاح بأخلاق مؤسسة على ضمير الفرد وحده. غير أن هذه الأخلاق ظلت بدورها أحدية الأبعاد وغير مستقرة، ما حتم التحرك شطر موقف ثالث، المجتمع العقلاني، الذي يجمع بين الجوانب الإيجابية في سالفيه.

أحيانا يوصف *الديالكتيك بأنه انتقال من طريحة إلى نقيضة إلى جميعة. في المثال السابق، الأخلاق المعتادة في اليونان القديمة هي الطريحة، أخلاق الإصلاح الخاصة بالضمير الفردي هي النقيضة، والمجتمع العقلاني هو جميعة الاثنين. تشكل هذه الجميعة الأخيرة، وفق فلسفة هيجل في التاريخ، الجميعة النهائية. بيد أن هناك حالات توظف فيها جميعة إحدى المراحل بوصفها طريحة حركة ديالكتيكية جديدة. في كتاب *The Science of Logic*، يطبق هيجل النهج نفسه على المقولات المجردة التي نفكر بها. إنه يبدأ هنا بمفهوم الوجود، أو الكينونة، المجرد، ويجادل بأنه على اعتبار أن هذا المفهوم يعوزه المحتوى تماما، فإنه يستحيل أن يكون أي شيء. من ثم يتوجب أن يكون

العدم، نقيضة الوجود. لكن الوجود والعدم نقيضان، يتحرك الواحد منهما دوما في الاتجاه المعاكس للآخر، الأمر الذي يحتم الجمع بينهما في جميعة، هي الصيرورة. بعد ذلك يستمر الديالكتيك في حراكه، عبر مراحل كثيرة أكثر غموضا، إلى أن يزعم هيجل أنه قادر على إثبات ضرورة *المثالية المطلقة، التي تقر أن الشيء الوحيد الذي يعد في النهاية حقيقيا هو الفكرة المطلقة، التي هي العقل، العارف نفسه بوصفه مجموع الواقع.

تبدو المثالية المطلقة مذهبا غريبا، لكن هيجل لم يتفرد في إقرارها. لقد سبق أن جادل كانت بأن العقل يشكل الكون الذي نعرف لأننا لا نستطيع أن نعرف سوى الأشياء التي تنتمي إلى إطار معيارنا، مقولات الزمان، المكان، والجوهر. غير أن كانت اعتقد في وجوب وجود *الشيء - في - ذاته، خلف تلك المقولات، وهو شيء يظل مجهولا إلى الأبد. إن هيجل، بخلاصه من «الشيء - في - ذاته»، وبإقراره أن كل ما نعرف يشكل أيضا كل ما يوجد، إنما كان يقتفي أثر النقد الكانتي الذي سلف أن طوره جوهان فيشته.

يتضح إذن أن كلا من *The Phenomenology of Mind* و *Science of Logic* معني بالعملية ذاتها، عملية معرفة العقل لذاته بوصفه الواقع النهائي. في *Phenomenology*، تعرض هذه العملية عبر محاولة إثبات الضرورة المنطقية الكامنة في تطور الوعي البشري التاريخي. في *Logic*، تُطرح بوصفها ضرورة ديالكتيكية، فهي تعرض الله (على حد تعبير هيجل) «كما هو في ماهيته السرمدية، قبل خلق الطبيعة والعقل المتناهي». لذا فإن *Logic* عمل أكثر تجريدا وصعوبة. بالمقارنة، ولكن بالمقارنة وحدها، يعد *Phenomenology* تصورا مثيرا في كيفية تطور عقول الكائنات البشرية المتناهية بحيث تصبح قادرة على رؤية أن العالم من خلفها ليس غريبا عنها ولا معاديا لها بل جزء منها. ذلك أن العقل وحده هو كل الواقع، وكل عقل متناه إن هو إلا جزء منه.

يتعين أحد أوجه الإثارة في مشروع *Phenomenology* في كونه ينشد فهم عملية لا تنتهي إلا حين تفهم. غاية كل التاريخ هي فهم العقل نفسه بوصفه الواقع النهائي الوحيد. ولكن متى حدث ذلك أول مرة؟ عندما أنجز هيجل كتابه *Phenomenology*! إذا صدقنا هيجل، فإن الصفحات الختامية في كتابه الرائع ليست سوى وصف لأوج كل شيء حدث منذ أن خلقت العقول المتناهية أول مرة: الراهن أن تلك الصفحات إنما تشكل ذلك الأوج.

في ضوء اعتقاد هيجل أن كل العقول المتناهية تتقاسم واقعا مؤسسا أعظم، نستطيع أن نفهم لماذا ارتأى إمكان تشكيل مجتمع يتجاوز كل الصراعات بين الفرد والجماعة، مجتمع حر حقيقة دون أن يكون فوضويا بأي معنى. نستطيع أيضا أن نرى لماذا مكّن هذا المعتقد أفكار هيجل من أن تفضي ببعض أخلافه، منهم ماركس، إلى إقرار تفاؤلية في غير موضعها بخصوص إمكان تنكب مثل تلك الصراعات. ذلك أنه في حين يزعم ماركس رفض «الصوفية» التي غلف بها هيجل نسقه، فإنه لم يتحرر إطلاقا من الاعتقاد في أن التاريخ ينحو شطر محطة أخيرة يتحقق فيها التجانس التام بين مصالح الأفراد ومصالح المجتمع المشتركة. هذا هو علة اعتقاده أن *الشيوعية ظرف يقوم فيه كل فرد بحرية بتعزيز مصالح الجميع.

ب.س.

*الهيجلية.

G.W. Hegel, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, tr. A.V. Miller (Oxford, 1977).
———, *Hegel's Philosophy of Right*, tr. T.M. Knox (Oxford, 1967).
———,*Hegel's Science of Logic*, tr. A.V. Miller (Oxford, 1969).
———, *Lectures on the Philosophy of History*, tr. J. Sibree (New York, 1956).
Michael Inwood, *A Hegel Dictionary* (Oxford, 1992).
———, Hegel (London, 1983).
Richard Norman, *Hegel's Phenomenology: A Philosophical Introduction* (Brighton, 1976).
Peter Singer, *Hegel* (Oxford, 1983).
Robert Solomon, *In the Spirit of Hegel* (New York, 1983).
Charles Taylor, *Hegel* (Cambridge, 1979).

*** الهيجلية.** لا يشير هذا المصطلح إلى التعاليم والمناهج التي قال بها وطبقها هيجل فحسب، بل تشير إلى أتباعه، خصوصا، في ألمانيا، وإن ظلت تشير إلى أتباعه خارجها.

حتى إبان حياته، كان إبهام تعاليمه وغموضها يثير نزاعا حول أهميتها. هل يستلزم زعمه «أن ما هو عقلاني واقعي وما هو واقعي عقلاني» أن كل ما يوجد، حتى المملكة البروسية مثلا، إنما يوجد بالحال الذي يتوجب أن يكون عليه، أم أنه يستلزم أن كل ما يكون حاله مغايرا لما يتوجب أن يكون عليه، رغم وجوده، ليس «واقعيا» حقيقة؟ هل الخصائص الباهرة التي عزاها إلى *الحرية والوعي الذاتي والتي تعينت في العالم الحديث

تستلزم أنه لم يعد ثمة مجال متاح للنظريات المهمة، بما فيها تاريخ الفلسفة؟ هل يعني معتقده بأن *الله ليس متميزا عن العالم أن الله موجود أم تراه يعني أنه ليس موجودا؟ هل يستلزم زعمه بأن للدين والفلسفة «محتوى» واحدا، وأن الاختلاف بينهما إنما يتعين في «الشكل» (الخيال والفكر على التوالي)، أن الدين والكنيسة شيئان يمكن الاستغناء عنهما؟ هل يشكل إقراره خلود الروح تصديقا على المعتقد الأرثودوكسي في الخلود؟

إن هيجل لا يطرح أجوبة صريحة لتلك الأسئلة، وهذا إغفال يرتبط بعدة أوجه تميز فكره:

1. اعتقد هيجل أن فلسفته ليست «أحادية الأبعاد»، ككثير من فلسفات الماضي، بل اعتبرها الفلسفة «الشمولية» التي «تبطل» (أو تفكك) كل فلسفات الماضي المهمة، فهي تفي كلا من الواقعية أو المادية والمثالية حقها، كما تفي حق كل من الإلحادية والمؤلهة، وهكذا. (لكن هيجل ليس من أشياع الثنائية ولا الأحدية ولا التعددية. أفضل تصور عددي له هو أنه الثلاثي ـ في ـ الأحدية.)

2. ثمة سبب آخر لتجنبه طرح أجوبة «صريحة» عن أسئلة «صريحة» يتعين في أنه يحاول فحص الألفاظ التي تصاغ عبرها الأسئلة، وغالبا ما يوظفها في خدمة مقاصد تخصه، أو يحد لها سلسلة متطورة من المعاني المتواشجة. هل يعتقد هيجل أن الله موجود؟ إن هذا يرتهن بما نعنيه من «يعتقد»، «الله» و«موجود».

3. يرى هيجل أن النقائض تنزع في حالاتها المتطرفة إلى الدنو من بعضها البعض. مثال ذلك، إذا حملنا المؤلهة محمل الجد وقلنا إن الله اللامتناهي حقيقة لا يتمايز عن العالم، بل يتوجب أن يكون بمعنى ما متماهيا معه، فإن هذا يجعلنا نقترب من إقرار أن العالم هو كل شيء وأن الله لا شيء.

4. تقدمت البشرية في الماضي جزئيا بسبب نزوعها شطر التأمل في ظرفها. حين نتأمل في الفلسفة، فإننا نطور أفكارا ومقولات جديدة متضمنة في أفضل الأحوال في الفلسفة التي نتأمل فيها، وحين نتملى في الوقائع التاريخية نكتسب أفكارا جديدة لم تكن متوفرة لمن شارك في تلك الوقائع. ليس بمقدورنا أن نتعلم من التاريخ، إذ إننا بالتفكير في التاريخ نقوم بتغيير أنفسنا، بحيث يصبح موقفنا والإشكاليات التي يعرضها مختلفة بشكل مهم عن إشكاليات الماضي. ليس من شأن الفيلسوف ولا المؤرخ أن يتنبأ أو يخطط للمستقبل، جزئيا لأن الوقائع المستقبلية المهمة سوف تتضمن أفكارا أو مقولات جديدة لم تتوفر بعد لهما. بيد أن رغبة هيجل عن مناقشة الماضي، فضلا عن توكيده شمولية نسقه وتمامه، جعلته يحجم عن تبيان ما إذا كان بالإمكان حدوث تطورات مستقبلية مهمة في الفلسفة أو التاريخ. هل يعد نسقه «لامتناهيا» بمعنى أن التأمل فيه، خلافا للتأمل في الفلسفات السابقة، لا ينتج مقولات لم تكن متضمنة فيه؟ إذا كان ذلك كذلك، يبدو أنه يستثني إمكان حدوث تطورات مستقبلية مهمة في التاريخ والفلسفة. خلاف لذلك، فإنه يظل يقصر عن إعطاء أتباعه مرشدا محددا لما يتوجب القيام به إزاء الظروف التاريخية المتغيرة عقب وفاته.

5. بوصفه فيلسوفا، ينزع هيجل شطر الموضوعية المتحفظة، والملاحظة المنعزلة عن صراعات الماضي ومصائر النقائض التي يرتهن بعضها بعض ـ الأحزاب، الدول، الأديان، الفلسفات، وما في حكم ذلك. غير أنه يرى أنه ما كان لمثل هذه الصراعات وحالات التقدم الروحي التي تولدها أن تكون ممكنة ما لم يتحمس الناس ويصرون على تأييد قضية ذات بعد واحد، ولو أنهم امتنعوا غالبا عن اتخاذ قرار بتجرد رواقي أو ساخر، أو ظلوا مترددين في منتصف الطريق. (بقاء البشرية حية يقظة يتطلب قيام نزاع، فضلا عن التأمل). هكذا فضل هيجل بوصفه فيلسوفا خوض المواطن في صراعات عصره على نحو مشبوب بالعواطف. بيد أنه بوصفه فيلسوفا لم يستطع إقرار ترشيدات صريحة للمواطنين الهيجليين بخصوص الجانب الذي يفضل.

هكذا طرح أتباعه أجوبة مختلفة عن الأسئلة سالفة الذكر، وهي أجوبة عكست بطريقة متميزة معتقداتهم السابقة، الدينية والسياسية فضلا عن الفلسفية، التي نزعت نحو تشكيل تجمعات مترابطة. الهيجليون *اليمينيون، من أمثال كارل جوتشل (1784-1862)، اعتبروا هيجل مؤيدا للعقيدة الاكليريكية والنكوصية السياسية، المحاولة التي استمرت منذ عام 1815 لاستعادة النظام القديم الذي قوضته الثورة الفرنسية. في المقابل، كان الهيجليون *اليساريون، من قبيل فيورباخ، سترنر، برونو باور، وديفد شتراوس (1808-74) متطرفين دينين وسياسيين. في الوسط، كان هناك المصلحون المعتدلون، مثل كارل روزنكرانز(1805-79). (يسمى الهيجليون اليساريون والهيجليون اليمينيون أيضا بالهيجليين «الصغار» والهيجليين «الكبار» على التوالي؛ غير أن واضع هذه التسمية الأخيرة لا يفسح مجالا للوسط، كما أنه يوحي بأن الأيديولوجيا ترتهن بالسن.) الهيجليون اليساريون

أكثر أهمية من اليمينيين والمعتدلين. لقد قاموا بإسهامات مهمة في علم اللاهوت ونقد الإنجيل (فيورباخ، شتروس) كما كان أثرهم في ماركس عميقا.

انفصمت عرى الحركة الهيجلية في ألمانيا في أربعينيات القرن الثامن عشر، لكنها ظلت قوية في الدنمرك إلى حد أنها أثارت هجوم كيركجرد الخطابي ضد «النسق [الهيجلي]». كتاب هتشنسون سترلنج *The Secret of Hegel* الذي صدر عام 1865 أسس الهيجلية في بريطانيا، في حين وجد المثاليون البريطانيون (جرين، برادلي، بوسنكويت، مكتاجرت) في هيجل ترياقا للامبيريقية، النفعية، وعلم الاقتصاد الداعي لعدم تدخل الحكومة في الشؤون الاقتصادية (غير أن مكتاجرت، خلافا لهيجل، كان فردانيا مخلصا وداعيا للتجارة الحرة. ينسجم هذا مع اعتقاده القوي في الخلود الفردي ـ الذي عزاه خطأ إلى هيجل.) في الولايات المتحدة تمثلت الهيجلية في وليام توري هاريس وجوزيه رويس، وقد تركت بصماتها في البراجماتية. ازدهرت الهيجلية في إيطاليا منذ النصف الأول ن القرن التاسع عشر (جيوبرتي، روزميني) وظلت مزدهرة سنين طويلة من القرن العشرين (كروتشه، جنيلي). أما في فرنسا فقد أسسها فكتور كوزي، ، قد أثرت في كثيرين منهم تين ورينان؛ وبعثت ثانية في ثلاثينيات القرن العشرين عبر محاضرات الكسندر كوجيفي، الذي قرأ أعمال هجيل بعدسات ماركسية ووجودية. (في فرنسا على وجه الخصوص، كان *Phenomenology of Spirit* مؤثرا بطريقة أقوى من النسق المتأخر، كما كان هناك تأثر بأعمال ماركس الفلسفية المبكرة). وأخيرا، قاوم هيجل في العالم الناطق بالإنجليزية الهجوم الذي شنه رسل، مور، وبوبر، فظل مؤثرا ذائع الصيت.

الراهن أن تأثير هيجل صمد أكثر من صمود أية «حركة» شبيهة بالهيجلية. ذلك أنه يتميز بأوجه بعينها يجدر ذكرها:

1. ليس ثمة هيجلي خالص باستثناء هيجل نفسه. السبب في ذلك لا يرجع ببساطة إلى أنه قد تم تجاوزه (خصوصا بسبب التقدم الذي أحرز في العلوم الطبيعية)، بل يرجع إلى أن فكر هيجل خصب، مركب، غامض إلى حد يحول أن يقوم فرد واحد باستيعابه كله. غير أن هناك الكثير من الفلاسفة، سارتر ودريدا مثلا، قاموا بتشرب أجزاء من فكره واستيعابها في أنساق تخصهم. حتى أتباع هيجل المباشرين قاموا بذلك، إذ لا أحد منهم، مهما كان هيجليا بالمهنة، استطاع فهم فكره ككل: إن أشعة فكره تتكسر بحيث تمثل عناصر مختلفة منه من قبل هيجليين مختلفين.

2. غالبا ما لا يقل تأثيره في خصومه عن تأثيره في أشياعه. يتخذ هذا التأثير عدة صور. لقد ظهرت *الوجودية مثلا بوصفها نزعة تعارض هيجل قصدا؛ إن إنكارها للأنساق، توكيدها على التناهي البشري، وعلى القرارات الحاسمة غير القابلة لأن تحدد من قبل العقل الفلسفي أو التعلم التاريخي، إنما ترتهن أساسا بمقارنة مع هيجل (أو شخصية شبيهة به، أوغسطين مثلا) الذي يفترض أنه يعتقد في نقيض كل ذلك. أيضا عمد هيدجر قصدا إلى طرح فكره في معارضة هيجل. لقد كان يذهب إلى أن نسق هيجل عمق «نسياننا للوجود». إنه يكرر إساءة أرسطو فهم الزمن. إنه جزء من «موروث» يشوه رؤيتنا لفلاسفة اليونان الحقيقيين يتوجب «تدميره» أو إعادة تشكيله إذا رغبنا في فهم الماضي على نحو ملائم. عند هيجل، تاريخ الفلسفة تقدمي (بطريقة مثيرة)، فالفلسفات المتأخرة (خصوصا فلسفته) تحتفظ بكل ما هو صحيح في الفلسفات الأسبق عهدا. في المقابل، يرى هيدجر أن الفلسفة قد انحطت؛ لقد عتمت الأسئلة الحاسمة ونسيانها، كما شوهت المفاهيم الحاسمة وأضعافها. لا سبيل لاستعادة الحقيقة إلا بمعاينة النصوص القديمة (مثل محاورة أفلاطون *Sophist* الأثيرة عند هيجل) السطر تلو الآخر، وعبر معاينة تاريخ الفلسفة في الاتجاه المعاكس، بحيث نبدأ بكانت مثلا ونشرع في الخلاص من حالات التشويه إلى أن نصل إلى رؤية لم تصب بضعف البصر، كتلك التي قال بها بارمنيدس. بيد أن نتيجة مبحث هيدجر ليست سوى رؤية تشبه بطريقة لافتة تلك التي انتهى إليها هيجل: «نظريته في الوجود»، حيث يحقق الوجود استنارته عبر الإنسان، تدين «لتاريخ الروح» عند هيجل، حيث يحقق *المطلق وعيه بذاته عبر تطور الروح البشرية، أكثر مما تدين لبارمنيدس. (أيضا فإنها تدين بالكثير لشلنج، الذي قرأ هيدجر أعماله بشكل مكثف في الثلاثينيات، وقد وضع صورته، فيما تقول الرواية، مكان صورة كانت.)

3. إذا كان هجيل يعتبر فلسفته مكتملة ومحددة، فإن طرح فكرة فلسفية مهمة لم يعتبرها هيجل وليس بمقدوره أن يستوعبها في نسقه يكفي لدحضها. بيد أن تشكيل رؤية لم يسبق لهيجل اعتبارها مهمة أصعب. إن هذا يرجع جزئيا إلى قدرة عقله وخياله، لكنه يرجع أيضا إلى أن أعماله تختتم وتولف بين حقبة خصبة في تاريخ الفكر البشري صادف فيها آراء تشبه الآراء التي أحياها نقاده. لقد عرف هيجل، بل إنه أنكر شيئا شبيها بنظرية رسل في الأوصاف المحددة، وقد عثر عليها عند

ليبنتز، تماما كما فعل رسل نفسه. أيضا فإنه عرف شخصا أشبه ما يكون بكيركجرد، وصفه تحت عنوان «الوعي الشقي» في كتابه :Phenomenology of Sprit ولعله وجده في جوهان جورج هامان (1730–88)، أو عند أحد الرومانسيين، نوفاليس (فردريك هاندنبرج، 1772–1801). فضلا عن ذلك، فإنه وجد المبشر بجنيت المشوشة بطريقة متعمدة التي يتحدث عنها سارتر، التي اعتبرها دريدا معارضة لهيجل، عند الرومانسيين مرة أخرى أو في وصف ديدرو لـ) Rameaw's Nephew التي قرأها هيجل في ترجمة جوته الصادرة عام 1805).

بسبب هذا الخصب، بمقدور هيجل أن يستوعب تنويعة من التأويلات «أحادية الجانب»: لقد اعتبر على سبيل المثال وجوديا، ماركسيا، ومن أشياع فتجنشتين. ولكن إذا أصبحت مواقف أسلافة أحادية الجانب، متعبة، أو قديمة، فإننا نستطيع دوما أن نعود إلي هيجل نفسه وأن نجد عنده موقفا جديدا أحادي البعد ، أو نجد عنده موضوعية متعددة الجوانب فيما يتعلق بالنزاعات المتنوعة بين الماضي والحاضر.

م.جي.آي.

W. Desmond (ed.), *Hegel and His Critics: Philosophy in the Aftermath of Hegel* (Albany, NY, 1989).

M. Inwood, *A Hegel Dictionary* (Oxford, 1989).

P. Robbins, *The British Hegelians 1875-1925* (New York, 1982).

L.S. Stepelevich (ed.), *The Young Hegelians: An Anthology* (Cambridge, 1983).

J.E. Toews. *Hegelianism: The Pth toward Dialectical Humanism 1805-1841* (Cambridge, 1980).

*** هيدجر، مارتن (1889–1976).** فيلسوف ألماني يعتبر عادة أحد مؤسسي الوجودية. مهد الطريق لعمله الأساسي) *Sein und Zeit* الوجود والزمان؛ 1929؛ .tr Oxford, 1962) بسلسلة من الأعمال البينة والمكينة، وإن لم تنجح في لفت الانتباه، استبقت العديد من المواضيع التي ناقشها في ذلك الكتاب الناضج والمبهم. في «*The Problem of Reality in Modern Philosophy'* (1912)، يجادل ضد مختلف صور *المثالية، حتى المثالية النقدية التي يقول بها كانت، ويشايع *الواقعية النقدية. إنه ينتقد توكيد الابستمولوجيا الذي ميز الفلسفة منذ عهد ديكارت. أما مقاله «*The New Investigations of Logic'* (1912)، فيعمل على تقويم أمثال معاصرة في المنطق، تشتمل على أعمال رسل ووايتهد، من منظور نقد هوسرل للنفسانية. (وفق رؤيته في الصدق، الذي يعتبره «كشف حجب»، لم يتعاطف هيدجر الناضج مع «منطق الإقرار»، فهو شأن فتجنشتين أقرب إلى تأسيس الحساب على أنشطة العد والقياس اليومية منه إلى تأسيسها على مبادئ المنطق.) في أطروحته للدكتوراه *The Doctrine of the Judgement in Psychologism* (1914)، عارض رد المنطق إلى عمليات سيكولوجية. في رسالة الاستحقاق، *Duns Scoutus's Doctrine of Categories and of Meaning* (1916)، يفصح هيدجر عن احترامه للميتافيزيقا والذاتية التي ميزت أعماله المتأخرة. في ذلك العمل، يقود بفحص بحث *Gramatica Speculativa*، الذي كان يعزى إلى توماس ارفرت، غير أن فكر هيدجر غالبا ما يعد قريبا من فكر دنس سكوتس حتى بوصفه «سكوتية دنيوية». في مقاله «*The Concept of Time in the Science History'* (1916)، يجادل بأن الزمان كما يراه المؤرخون يختلف عن الزمان الكمي الذي يعنى به علماء الفيزياء: إنه ليس متنظما، بل يحدد عبر حقب متمايزة نوعيا، مثل الحقبة الفيكتورية التي ترتهن أهميتها بما هو أكثر من الديمومة الزمنية.

توقف عن النشر منذ عام 1916 حتى عام 1927، حيث عكف على الدراسة المكثفة والمتنوعة، خصوصا دراسة *ظاهراتية هوسرل، *أنثروبولجيا شلر الفلسفية، *علم التأويل عند دلتاي، ونصوص القديس بول، أوغسطين، ولوثر. اكتشف في النصوص المسيحية قرارات تاريخية غاية في الأهمية، وقد قامت بدور حاسم في أعماله المتأخرة، كما وجد فيها *أنطولوجيا متميزة عن الأنطولوجيا المستمدة من اليونانيين. في الوقت نفسه، كان هيدجر يلقي محاضرات، ببراعة آسرة، في تلك المواضيع وفي كثير غيرها. (معظم منشوراته تستند على تلك المحاضرات.) درّس في ماربرج (1923–8) وفريبرج (1928–44)، وقد انتخب رئيسا لجامعة فريبرج عام 1933، لكنه استقال في العام التالي. في عام 1945، ولمدة ستة أعوام، درّس في فوريدن، وذلك بسبب ارتباطه بالنازية. الراهن أن السبب الذي يجعله يقوم بدعم النازية تعين أصلا في نفوره من الثقافة والمجتمع الشعبي الصناعي (الذي كان يربطهما بالولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي)، ولم يكن راجعا إلى عدائه للسامية. بيد أن سلوكه حين ترأس الجامعة، ومعتقداته الخاصة، فضلا عن علاقته بفكر الأيديولوجيا النازية، تظل موضع جدل.

بلور *Being and Time* دراساته لكل فلسفة الماضي والحاضر. «مسألة الموجود» هي موضع عنايته المركزي. منذ بدايات الفلسفة في اليونان، ظلت علاقة الوجود *(Sein)* بالزمن قلقة. لقد عزل عن التغير بأن اعتبر حضورا، بحيث استبعد الماضي والمستقبل ـ ليس

الحاضر الزمني ضرورة، بل حتى الحاضر اللازمني، الحضور السرمدي مثلا، مثل أفلاطون. لقد أثر هذا في مفهومنا للعالم، بل حتى في مفهومنا للإنسان. هكذا اقترح هيدجر بعث الروح في مسألة تم التغاضي عنها فترة طويلة؛ «معنى الوجود»، بحيث نخوض في «أنطولوجيا أساسية»، أنطولوجيا تدعم الأنطولوجيات «المحلية» التي تعامل مع قطاعات مفردة من الكينونات، من قبيل الطبيعة والتاريخ. غير أن فحص مثل هذا الوجود يتطلب اعتبار كينونة من نوع بعينه، الكينونة التي تطرح السؤال «ما *الوجود؟»، والتي يشكل فهمها للوجود جانبا أساسيا من وجودها، أي الإنسان أو *.Dasein إن وجود Daseinهو .Exitenz إنه لا يحتاز على طبيعة ثابتة، لكن «ماهيته تكمن في إيجاده وجوده واحتيازه عليه بوصفه خاصته». (رغم أن هيدجر ينكر ذلك في مرحلة متأخرة، فإن رؤيته هذه تشبه رؤية سارتر التي تقر أن *الوجود يسبق الماهية، والإنسان ليس سوى ما يصنعه من نفسه.) غير أنه لا يتضح لماذا يحتم هذا مقاربة الوجود عبر .Dasein صحيح أننا بإجراء بحث كبير غير منظم من قبيل البحث في مسألة الوجود، نحتاج إلى الارتكان إلى مفهومنا الضمني العادي للوجود، ما يستدعي القيام بفحص أولي لـ Dasein؛ لكن هيدجر يقول أيضا «ليس هناك وجود إلا إذا كان هناك "Dasein، مقترحا بذلك أن الوجود، إن لم نقل الكينونات، إنما يرتهن بفهمنا له، وهذا يشكل سببا وجيها لمقاربة الوجود عبر .Dasein إذا صح هذا، فإن هيدجر يتفق مع كانت وهوسرل على أن الأشياء ترتهن إلى حد كبير بما نعزوه نحن إليها، مع اختلاف واحد: «نحن» هنا كائنات بشرية عينية موجودة، وليست وعيا خالصا.

رغم أن Dasein يعد أساسا «أنطولوجيا»، أي أنه يحتاز على فهم للوجود، فإن الفيلسوف لا يستطيع أن يتبنى ببساطة فهم Dasein لنفسه وللكائنات الأخرى. ذلك أن Dasein يشرع بشكل منظومي شطر إساءة تأويل نفسه والعالم. إنه يعتبر نفسه مثلا شيئا مناظرا لسائر الأشياء. معظم مفردات الفلسفة التقليدية ـ «الوعي»، «الذات»، «الموضوع»، الخ. ـ أصيبت بلوثة إساءة التأويل هذه.لذا فإن هيدجر (شأن الفلاسفة «التحليليين»، من قبيل فتجنشتين، جي.ل. أوستن، ورايل) يتجنب مثل هذه المفردات، ويفضل ألفاظا لا تلزمه بشيء مثل « "Dasein أو ألفاظا متواضعة (مثل Sorge "[تعهد@"@]) الخالية من شحنة الافتراضات الفلسفية. (وفق رؤية هيدجر التي تقر أن الصمت «مشروع خطاب أساسي»، يتوجب على قرائه أن يتذكروا الكلمات التي يتجنب استخدامها قصدا، فضلا عن تلك التي يستخدمها بالفعل.) إنه يحاول مثل هوسرل وصف «الأشياء ذاتها» دون عون أية نظرية أو مفهوم مسبق؛ غير أنه خلافا لهوسرل يعتقد أن هذا يتطلب إعادة تفكير مثابرة للغة الفلسفية. إنه يستعمل كلمات قديمة بطرق غير مألوفة، وهو يلجأ غالبا (مثل أوستن) إلى الاتيمولوجيا [دراسة أصول الألفاظ] أو إلى استحداث ألفاظ جديدة. بيد أن استحداثه للألفاظ يخلص دوما لروح اللغة الألمانية. من المهم نسبة لإجراء هيدجر أنه حين يطرح الحد الصحيح أو «الحقيقي» ليسمي به الظاهرة (مثل الإنسان، الزمن، أو الحقيقة) أو يفسرها، فإنه لايطرح فحسب بوصفه معارضة للحد أو التصور المتفسخ، بل يحاول أيضا تفسير حدوث التفسخ. فمثلا، لا يكفي تبيان أن ديكارت قد أخطأ حين اعتبر الإنسان *] res cogitansذات مفكرة]. يتوجب على المرء أن يبين أيضا، وفق التصور الصحيح للإنسان، كيف نشأ هذا الخطأ. ذلك أن إساءة التأويل ليست مجرد خطأ لا يتحمل مسؤوليته أحد، بل «إمكان» ينزع Dasein أساسا شطره.

عند هيدجر، وخلافا لديكارت، " Daseinفي العالم» أساسا وهو غير معزول عنه. «في فهم العالم، الوجود ـ في يُفهم دوما معه، في حين أن فهم الوجود بوصفه كذلك هو دوما فهم للعالم». ليس العالم في أساسه عالم العلوم، بل عالم اليومي، *عالم ـ الحياة (هوسرل). إنه يكشف عنه ليس عبر المعرفة العلمية، بل عبر خبرات قبل علمية، عبر التعهد والمزاج. كينونات العالم ليست أساسا مواضيع للمعرفة النظرية، بل أدوات «جاهزة للاستعمال» (zuhanden)، مثل المطرقة، يتوجب استخدمها عوضا عن دراستها. المعرفة النظرية، كما ملاحظتي المطرقة (أو المدقة) دون تغرض، ظاهرة ثانوية، تحدث خصوصا حين تفشل الأداة في إرضائنا، كما يحدث مثلا حين تنكسر المطرقة. الأدوات ليست مستقلة عن بعضها البعض، بل تنتمي إلى «سياق مغزى»، حيث «تشير» أشياء من قبيل المطارق، المسامير، دكة النجار، إلى بعضها البعض وتشير في النهاية إلى Dasein وإلى مقاصدها. تماما كما أن Dasein في العالم، فإنه أيضا وبشكل أساسي «مع» الآخرين المنتمين إلى النمط الذي ينتمي إليه. إنه لا يوجد في البداية كذات منعزلة ثم يكتسب معرفة وعلاقات بالآخرين، بل هو معهم منذ البداية. بيد أن الآخرين يهددون سلامته: «بوصفه موجودا مع الآخرين، يظل

Dasein عبدا لهم. إنه نفسه ليس موجودا؛ فالآخرون قد اغتصبوا وجوده». نفس *Dasein* اليومي هي نفس ـ الهُم، التي نميزها عن النفس الأصيلة، النفس التي تمسك بنفسها. «هم» هي الإنسان الألماني، «الواحد»: نفس ـ الهُم تقوم وتعتقد ما يقوم به الواحد ويعتقد، عوضا عما يحتازه بشكل مستقل وقام حقيقة بالإقرار بخصوصه. نظرية هيدجر في الهم أو الواحد *(das Man)*، مثل مذهبه في الموت، متأثر برواية تولستوي *The Death of Ivan Ilyich*: إن منزل إيفان الذي أعاد ترتيبه بعناية يبدو له رائعا، لكنه يشتمل حقيقة على «كل الأشياء التي يحتازه أناس طبقة بعينها كي يشبهون أناس آخرين من الطبقة نفسها»؛ وحين تناقش أسرته طريقة سارا برنارد في التمثيل، « فإن المحادثة التي تجري بينهم هي المحادثة المكرورة وهي دوما المحادثة نفسها». تصور الحياة اليومية، الذي طرحه هيدجر في البداية بوصفه تصورا محايدا لظرف الإنسان الحقيقي، يصبح تصورا في «حمق» الإنسان وزيفه.

لا يتعين شكل السياق الأساسي عند هيدجر في الإقرار الصريح، من قبيل «هذه المطرقة ثقيلة»، بل في منطوقات من قبيل «ثقيلة جدا! أعطني مطرقة أخف» حين يقال أثناء العمل. أيضا فإن الصدق [الحقيقة] ليس أساسا تطابق إقرار أو قضية مع وضع في العالم، بل كشف عن العالم لـ *Dasein* وعبر الـ *Dasein*، دون وساطة أية مفاهيم، قضايا، أو أوضاع ذهنية باطنة؛ الصدق في أساسه «كشف) .*Dasein*"يدعم هيدجر هذا بالركون إلى الكلمة اليونانية *aletheia* التي يزعم أنها تعني «كشف الحجب».) المعنى، مثل الصدق، يتم إقصاؤه عن العقل:

ليس بالمقدور فصل القضايا اللفظية التي يزعمها مل عن الكينونات التي تقصدها. الأسماء، الألفاظ بوجه عام، لا تحتاز على مقياس مثبّت قبلي لمحتواها المعنوي. الأسماء، أو معانيها مرة أخرى، تتغير بتغير معارفنا بالأشياء، ومعاني الأسماء والألفاظ تتغير دائما حسب هيمنة منظور بعينه للشيء المسمى بطريقة ما من قبل الاسم. كل الدلالات، حتى تلك التي تبدو مجرد معاني لفظية، إنما تنشأ عن إشارة إلى الأشياء*The*) . *Basic Problems of Phenomenology*, 1927 (1975; tr. Bloomington, Ind., 19820, 197).

النظرية *التصويرية في المعنى ترفض صحبة نظرية *التطابق في الصدق: «ما نسمعه «في البداية» ليس ضوضاء أو مركبات صوتية، بل العربة التي تحدث صريرا، الدراجة البخارية... إن «سماع» «ضوضاء صرفة»

يتطلب وضعا عقليا غاية في التكلف والتركيب». إشكالية حقيقية *العالم الخارجي، مثل إشكالية وجود عقول أخرى، إشكالية زائفة: عند كانت، تتعين «فضيحة الفلسفة» في أننا لم نحصل بعد على إثبات «لوجود الأشياء الخارجة عنا»، لكن الفضيحة عند هيدجر لا تتعين في «أننا لم نحصل بعد على مثل ذلك الإثبات، بل في توقعنا ومحاولتنا المستمرة الحصول عليه».

يتوجب اعتبار *Dasein* ككل، وهذا يتطلب طرح مذهب في *الموت. لا يكون *Dasein* أصيلا حقيقة إلا في «توجهه شطر الموت»، فهو يقبل هنا تناهيه. إن *Dasein* يتفردن عبر الموت: إنه يموت وحيدا، وليس بمقدور أحد آخر أن يموت بدلا منه. هكذا يعد الموت معيارا للأصالة: يتوجب علي أن أدرك أنني سوف أموت، لا أن «واحدا» سوف يموت. يعتقد هيدجر أن ثمة نزوعا عاما لكتمان حتمية موت المرء الخاص. (مثل كيكجرد وتولستوي، يشير كيركجرد إلى القياس القديم «كل إنسان فان، كيوس إنسان، ولذا فإن كيوس فان»: تقول إيفان في رواية تولستوي مداعبة: «لا ريب أن كيوس، الإنسان بشكل مجرد، فان، لكنه لم يكن كيوس، لم يكن إنسانا مجردا، بل مخلوقا منفصلا تماما عن كل الآخرين».) يتعلق الوجود الأصيل شطر الموت «بالعزم على اتخاذ قرار» *(Entschlossenheit)*: لا يكون لدي سبب للقيام بفعل، عوضا عن القيام بتأجيله، إلا إذا كنت مدركا لتناهي ذاتي، والقرار الحاسم المتخذ وفق منظور مستقبل حياتي برمتها هو الذي يهب حياتي تفردها وشكلها.

المستقبل إذن هو الجانب أو «البعد» الأساسي في الزمن. غير أن القرار مقيد أيضا بموقف ورثناه من الماضي وبقدر أهميته سوف يتخذ وفق الماضي. البعد الثالث، الحاضر، هو الآن «لحظة» القرار:

ينتمي إلى التوقع الذي يحدث حال التصميم على اتخاذ قرار حاضر يكشف التصميم وفقه عن الموقف. في حال التصميم على اتخاذ قرار، لا يجلب الحاضر فحسب إلى مركز الانتباه صحبة الأشياء التي يعني بها المرء، بل يمسك به في المستقبل وما سبق أن حدث. إن هذا الحاضر الذي يمسك به في فترة زمنية مؤقتة وأصيلة والذي يعد من ثم أصيلا، نسميه «لحظة الرؤية» *(der Augenblick)*.

(زعم رسل أنه لا فرق كبير يحدث لو أنه عكس موقفنا الراهن، بحيث لا نكاد نذكر الماضي، ويكون بمقدورنا رؤية معظم المستقبل، بحيث يسري على زمن

الفيزياء، لا على زمن الفعل والقرار: حين أقرر بخصوص القيام بهذا الفعل أو ذاك، من الضروري أن أجهل ما سوف أقوم به.)

ثمة جوانب مركزية مهمة في *الزمن أغفلت من قبل التصور التقليدي المستمد من أرسطو. الزمن مهم: إنه زمن القيام بكذا وكذا. يمكن تأريخ الزمن بالوقائع: إنه الزمن الذي أصبح فيه نابليون إمبراطورا، على سبيل المثال. أيضا يتم توسيع الزمن: الآن مثلا ليس لحظة لا ديمومة لها، بل الآن، مثلا، أثناء المحاضرة. الزمن عام وعلني: نستطيع أن نشير إلى الزمن نفسه بكلمة «الآن» أو «آنذاك» حتى لو كنا نؤرخ بوقائع مختلفة. الزمن متناه: إن الزمن (خاصتي) لا يسير إلى ما لانهاية، بل يتناقص. يتوجب فهم التاريخ عبر هذا المذهب في الزمن وعبر «تأريخية» .Dasein إن فهم *Dasein* لنفسه وللعالم يرتهن بالتأويل الذي ورثناه من الماضي. إن هذا التأويل ينظم ويكشف عن الإمكانات المتاحة له. الـ *Dasein* الزائف يقبل الموروث على علاته ويحقق الإمكانات التي يشكلها؛ أما *Dasein* الأصيل فيمتحن الموروث وبذا يتيح إمكانات جديدة أكثر قيمة. إن هيدجر مثلا لا يسهم في الجدل الفلسفي المعاصر، لكنه عبر «تكرار» و«تفكيك» وقائع حاسمة في تطور موروثنا الفلسفي يأمل تغيير مسار البحث الفلسفي برمته. التاريخ بالمعنى المعتاد ليس ممكنا إلا لأن *Dasein* تاريخي: «إن رجوعنا «للماضي» لا يبدأ من احتيازنا وتمحيصنا وتأكدنا من مثل تلك المواد (الآثار، النصب، والوثائق)؛ إن هذه الأنشطة إنما تفترض وجود تاريخي شطر الـ *Dasein* كان هناك ـ أي أنها تفترض تأريخية وجود المؤرخ».

لم يكمل هيدجر كتابه :*Being and Time* القسم الثالث من الجزء الأول، الذي يفترض أن يفسر الوجود عبر الزمن، والجزء الثاني كله، الذي يفترض أن يعاين مذاهب كانت وديكارت وأرسطو، لم ير النور إطلاقا. غير أن ثمة أبحاثا قصيرة قام بها هيدجر في تلك الفترة تسهم في معالجة هذا النقص. المحاضرة التي استهل بها سلسلة محاضراته في فيربرج، «'What is Metaphysics?' (1929)، تفصّل في أمر العدم الذي تحدث عنه قليلا في ذلك الكتاب والذي يتكشف في *Angest** الذي يفصح عن الـ *Dasein* وحريته وتناهيه، عوز النفس لما تتأسس عليه، عالمها، ومشاريعها. في *Kant and the Problem of Metaphysics* (1929; tr. Bloomington, Ind., 1962) يجادل بأن Critique الأول ليس نظرية في المعرفة أو العلوم (كما اعتقد الكانتيون الجدد من أمثال بول ناتروب ورانست كاسيير)، بل يطرح الأسس للميتافيزيقا: لقد رأى كانت أن المعرفة، والإنسان بوجه عام، متناهية، ولذا جعل من المخلية الترانسندنتالية أساس إمكان المعرفة القبلية التركيبية. ولأن هذا يتهدد أولية العقل وأسس «الميتافيزيقا الغربية»، تنكب كانت الوقوع في الهاوية في الطبعة الثانية من كتابه *Critique* وجعل المخيلة «وظيفة للفهم». لقد هاجم معظم شراح كانت تأويل هيدجر، بما فيه كاسيير نفسه؛ وقد قام ضمنا بالتراجع عن بعض رؤاه في أبحاثه المتأخرة في مذهب كانت.

لم ينشر هيدجر الكثير في الثلاثينيات، غير أن المحاضرات التي ألقاها نحو عام 1930 ونشرت بعد ذلك تشي بأنه تخلى عن الكثير من آرائه المبكرة، خصوصا فيما يتعلق بمركزية .*Dasein* في «On the Essence of Truth' (1943)، لم يعد *الصدق [الحقيقة]، والوجود بطريقة ضمنية، يتبوأ منزلة أساسية في الـ *Dasein*، بل أصبح «المنطقة المفتوحة» التي يتعرض لها الإنسان. في «'Plato's Doctrine of Truth' (1942)، يجادل بأنه في استعارة الكهف التي يقول بها أفلاطون، لم تعد الحقيقة «فضحا» بل أصبحت «تحت هيمنة الفكرة»، مجرد «صحة». إن هذا يفسح المجال أمام تفسخ الفكر كي يدخل الميتافيزيقا: لقد توجه الإنسان شطر مركز الأشياء. إن تاريخ الفلسفة الغربية هو تاريخ الانحطاط. لقد اتخذت هذه الرؤية بصورة أو أخرى شكلها النهائي في محاضرات عام 1935، *An Introduction to Metaphysics* (1953; tr. New York, 1961).

تنبثق فلسفة هيدجر المتأخرة في معظمها عن نقاشه لمفكري الماضي ،خصوصا «الأفلاطوني الأكثر تحررا في تاريخ الميتافيزيقا الغربية»، نيتشه (*Nietzsche* (1961; tr. New York, 1979-87))؛ شعراء من أمثال هلدردلن الذي يطرح سبيلا خارج «نسيان الوجود»، ومفكري ما قبل عهد سقراط الذين سبقوا تلك الفلسفة. (يعتبر نيتشه ميتافيزيقيا، لأنه زعم أن «الحقيقة هي نوع الخطأ الذي لا سبيل لأن يحيا ضرب الكينونة الحية المحدد بدونه. في النهاية قيمة قرارات الحياة إنما تفترض أن الحقيقة كامنة في فكر الإنسان وأن ثمة مجالا من القيم منفصل عن العالم.) الوجود في أعمال هيدجر يصبح أكثر مراوغة، إذا لم يعد يوصف إلا بعبارات تحصيل حاصلية من قبيل «إنه هو نفسه». «الفرق الأنطولوجي»، التمييز الحاسم بين الوجود والموجودات، يوصف بطرق مختلفة في سياقات

مختلفة. رغم إنكار هيدجر المتكرر، فإن الوجود يشبه الله. إنه ليس تحت تصرف الإنسان، بل يتصرف في الإنسان. كل ما يحدث إنما يأتي من الوجود. يتوجب على الإنسان، «راعي الوجود»، أن يمتثل لأوامره. إنه فوق التاريخ، لكنه ظل مخبأ منذ عهد أفلاطون، وبالمقدور إعادة تشكيل «تاريخ الوجود» من نصوص الفلاسفة والشعراء. نسيان الوجود، أو «العدمية»، بلغ ذراه بسيطرة التقانة على العالم، والتقانة أساسا واقعة في تاريخ الوجود، «استكمال للميتافيزيقا». مستقبل كوكبنا رهن باقتدار الإنسان على العودة إلى التفكير الحقيقي في الوجود. في هذا ا لخصوص، لم يكن متشائما كل التشاؤم: «أني ما وجد خطر، تعاظمت فرص النجاة» (هلدردلن).

الاستجابة المناسبة للوجود هو التفكير. التفكير هو جوابنا الممتثل لدعوة الوجود: لقد قام اليونانيون الأوائل بذلك، لكننا نسيناه. التفكير يقابل الإقرار، المنطق، العلم («العلم لا يفكر»)، الميتافيزيقا، الفلسفة نفسها، والتقانة على وجه الخصوص، التي هي مجرد أداة للحساب والسيطرة على الكينونات. اللغة، التي تقوم مثل التفكير بدور ثانوي في *Being and Time*، أصبحت الآن مركزية؛ اللغة لا بوصفها وسيلة للتداول ـ الذي انحلت إليه تحت رعاية الميتافيزيقا ـ بل اللغة بوصفها «مقر الوجود»: «اللغة تتحدث، لا الإنسان. الإنسان لا يتحدث إلا عندما يستجيب على نحو مقدر للغة». الفن، خصوصا الشعر، يحتاز على أهمية حاسمة للتفكير واللغة. ليس الشعر ظاهرة ثانوية: إن للشعر علاقة خاصة بالوجود والحقيقة. الشعر «عثور على الحقيقة»: إنه يميط اللثام عن العالم (أو عن عالم) ويخلق لغة تعبر تعبيرا ملائما عنه. حين «تشيد» اللوحة، كما في لوحة فان جوخ التي تصور حذاء فلاح، عالما، عالم الفلاح، فإنها شعر في أساسها. الفكر اللاشعري واللغة غير الشعرية عالة على الشعر ورؤيته. الشعر قريب من المقدس: «المفكر يقول الوجود. الشعر يسمي المقدس».

الانتقال من *Being and Time* إلى فكر هيدجر المتأخر يسمى «بالعطفة» *(diekehre)*. لقد استخدم هيدجر هذا التعبير في رسالته *Letter on Humanism* (1947) لوصف تغير الاتجاه المتضمن في مواصلته المقصودة، التي لم تتحقق، لكتابه *Being and Time*.)أيضا فإنه يستخدمها في التعبير عن أمله في إحداث تغيير، في تاريخ الوجود، من نسيان الوجود إلى التفكير.) غير أنه ينكر باستمرار أن فكره المبكر يختلف بشكل مهم عن فكره المتأخر، كما ينكر شبهه بوجودية سارتر. إن تأويل هيدجر لأعماله، كتأويله لكثير من أعمال غيره، يظل موضع اهتمام، لكن مثير للجدل.

لمّا يتم الفصل في قيمة فكره النهائية. مثل منافسه العظيم هيجل (الذي جعل حياة قرائه غير الألمان صعبة عبر محاولة «تعليم الفلسفة كيف تتحدث الألمانية»)، يتم بشكل دوري الإعجاب به، بعثه، أو استيعابه بشكل متعاطف في مذاهب فلاسفة أقل صعوبة، خصوصا فتجنشتين. (علاقة هيدجر بهوسرل ليست مختلفة عن علاقة هوسرل بفتجنشتين المبكر.) بيد أن تعليمه الواسع، ذكاءه العميق والخلاق، التزامه بالبحث الفلسفي، وفوق ذلك له، تأثيره الشديد على الفكر الحديث، ليست موضع شك. لقد استمد فلاسفة من أمثال سارتر، جادامير، ودريدا الكثير من المفاهيم منه، كما أن تأثيره يصل إلى اليابان والصين. هكذا يدين له علماء لاهوت كاثوليبيون (كارل راهنر) وبروتستنت (ردولف بلتان)، وعلماء نفس (لودفيج بنزواجنر) ونقاد أدب (اميل ستيجر). بصرف النظر عما إذا كان فكره «حقيقيا» بالمعنى التقليدي، فإنه كشف عن شيء في العالم، وعن إمكان تصرفنا إزاءه، كان مخبأ.

م.جي.آي.

W. Biemel, *Martin Heidegger: An Illustrated Study* (London, 1977).

H.L. Dreyfus, *Being-in-the-World: A Commentary on Heidegger's Being and Time*, Division I (Cambridge, Mass., 1991).

———, and H. Hall (eds.), *Heidegger: A Critical Reader* (Oxford, 1992).

C. Guignon (ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger* (Cambridge, 1993).

O. Poggeler, *Martin Heidegger's Path of Thinking* (Atlantic Highlands, NJ, 1987).

J. Richardson, *Existential Phenomenology: A Heideggerian Critique of the Cartesian Project* (Oxford, 1986).

R. Schmitt, *Martin Heidegger on Being Human* (New York, 1969).

*** هير، رتشارد م. (1919–).** لعله الفيلسوف الأخلاقي الأقوى تأثيرا في جيله. لقد أسهمت أفكاره إلى حد كبير في تشكيل النظرية الأخلاقية الأنجلو ـ سكسونية لما يربو عن عقدين، بدءا من منتصف الخمسينيات. أشهر أعمله هو *The Language of Morals* (Oxford, 1952)، و *Freedom and Reason* (Oxford, 1963)، حيث عاين مسائل أساسية تتعلق بمعنى القيمة والألفاظ الأخلاقية، من قبيل *«خير» و *«ينبغي»، وبأسس الاستدلال الأخلاقي. يجادل هير بأن الحكم

الأخلاقي يحتاز على معنى «معياري»، ويستلزم أوامر كلية. مثال ذلك، إقرار أن فعلا ما يكون خاطئا لا يعني (أو لا يعني مبدئيا) أنه يحتاز على خاصية «الخطئية»، بل يعني النصح أو التوجيه بتنكبه من قبل أي شخص له علاقة بأمره. ولأن النصح بشيء أو بتنكبه متميز منطقيا عن طرح تصور وصفي في طبيعة لموقف، فإن هير يرى أنه ليست هناك علاقة منطقية بين وقائع أية حالة والحكم الأخلاقي الذي يمكن أن نطلقه بخصوصها. ولكن بسبب الجانب الكلي (أو المتعلق «بالقابلية للتعميم») من النصح الأخلاقي، قد يحصل المرء على سبب لتغيير موقفه الأخلاقي عبر الإشارة إلى أنه قد يسري عليه في ظروف مشابهة. سوف يلحظ آنذاك أنه سوف يناقض نفسه إذا لم يكن يرغب في قبول سريان النصح عليه ويظل يرغب في الحكم على الآخرين وفقه. يتوجب عليه طلبا للاتساق أن ينسحب وأن يعدل من حكمه الابتدائي. أحدث صيغ نظريته في الحكم الأخلاقي اكتمالا وتطورا تجدها في *Moral Thinking* (Oxford, 1981).

في الآونة الأخيرة، كثف من تطبيق مبادئه النظرية على مسائل عملية في الأخلاق، البيئة، التعليم، وما في حكمها. ظهرت عدة مجموعات لمقالاته في هذا الخصوص في *Essays on Political Morality* (Oxford, 1989)، و *Essays on Religion and Education* (Oxford, 1992). كتب أيضا كتابا صغيرا عن أفلاطون (Oxford, 1982). شغل منصب أستاذية وايت في الفلسفة الأخلاقية في جامعة أكسفورد من عام 1966 حتى عام 1983، كما عمل أستاذا زائرا في أماكن كثيرة من أمريكا وأستراليا. ثمة مجموعة من المقالات تناقش أعماله نشر عام 1988 تحت عنوان *Hare and Critics* (ed. D. Seanor and N. Fotion, Oxford).

ن.جي.هـ.د.

*المعيارية؛ القابلية للتعميم.

*** هيرقليتس ايفيسوس (ازدهر في 500 ق.م.)**
فيلسوف قبل سقراطي، لا نعرف شيئا عن حياته («السير» القديمة خرافة). ليس ثمة ما يدل على أنه عاش في المدينة التي ولد فيها، والتي كانت آنذاك جزءا من إمبراطورية أسرة اخميندس الحاكمة في فارس. (أحيانا يشار إلى أثر فارسي في فكره.)

اشتهر كتابه في العصر القديم بسبب غموض أقواله. لقد بقيت منها نحو 100 جملة. تأويل مذهبه محل جدل منذ نهاية القرن الخامس ق. م. على أقل تقدير. قبل أفلاطون وأرسطو رؤية كريتيلوس الذي عزا إلى هرقليتس صيغته الخاصة من مذهب «*الصيرورة الكونية»، ولذا فإنهما قللا من شأن هرقليتس. ثمة شراح أقدمون متأخرون، مثال ثيوفراستوس وكلينثس، أثروا وشككوا في الشهادة الأخيرة.

غموض أعمال هرقليتس نتيجة متعمدة لأسلوبه، الذي عادة ما يكون متراصا وغالبا ما يكون ملغزا. لقد اعتقد أن ما يقوله يتجاوز حدود اللغة الجارية. إذا أضفنا هذا إلى حقيقة الوضع المتشظي لأعماله المتبقية، فإن غموضه يصبح عائقا مروعا يحول دون فهمه. على ذلك، يتضح أنه قصد من فكره أن يشكل كلا شاملا ومنظوميا، بحيث يشتمل على كل أوجه الخبرة البشرية، ويرتبط كل جزء فيه بسائر الأجزاء. يستبان أيضا أنه غالبا ما يكون المقصود من إقرارته أن تكون قابلة للتطبيق الذاتي: صيغها اللغوية تمثل ذات البنية التي تتحدث عنها.

يمكن أن نفيد من هذه الملاحظة كنقطة بدء تأويل يتسهدف إهابة معنى للأجزاء في مجموعها.

1. ثمة حضور غامر لمفهوم «البنية»، صراحة عبر لفظة [*harmonia*التناغم]، ولكن ضمنيا في معظم الأحوال.

2. ثمة تناظر أو تماه في البنية بين عمليات العقل، كما يعبر عنها في الفكر واللغة، وعمليات الواقع التي تفهمها.

3. بوجه عام، البنية هي بنية «الوحدة ـ في ـ المتضادات». يظهر هذا في أمثلة كثيرة، ستاتيكية أو ديناميكية، مستمدة من الحياة اليومية: «يدخل الناس إلى النهر نفسه، لكن مياها مختلفة تجري عليهم»؛ «الطريق، الصاعد والمنحدر، هو الطريق نفسه»؛ «البحر هو الماء الأكثر نقاء والأكثر تلوثا: قابل للشرب ومصدر للحياة عند السمك، وغير قابل للشرب ومهلك عند البشر». لا يقصد من هذه الملاحظات وتعميماتها خرق قانون عدم التناقض، لكنها تستغله كي تشير إلى وجود تضارب منظومي (بين الأقطاب المتعارضة) في طبيعة الأشياء الأساسية.

4. يستلزم تناظر البنية أن فهم العالم شبيه بفهم معنى الجمل. «معنى العالم»، مثل معنى هذه الجملة اللفظية، ليس واضحا، لكنه حاضر في الجملة، وبالمقدور توضيحه طالما «عرفنا اللغة». يحتاز العقل البشري القدرة على معرفة اللغة، لأن عملياته تجري بالطريقة نفسها أو بطريقة مشابهة. إن كلمة (*logos*التي تعني أساسا «قصة»، «تصور»، ثم أصبحت تعني «حساب، تناسب، سبب») تعبر عن هذا التناظر أو

التماهي.

5. لذا فإن السبيل لفهم طبيعة العالم هو *الاستبطان: «ذهبت أبحث عن نفسي». النفس البشرية («الروح»، psukhe) تُشغل بطرق مختلفة: إنها مفعمة بالنشاط، ماديا وعاطفيا وذهنيا؛ إنها قادرة على اكتشاف ذاتها وبسطها عبر التأمل، وهي تحافظ باستمرار على نفسها في وجه تقلبات الظروف أو العواطف أو الفكر. بيد أنها تحتاج إلى إطار قار (حقائق موضوعية، قواعد ثابتة للسلوك) كي ما تكون أصلا أو كي ما تفهم معنى وجودها. هذا يصدق على العالم أيضا. ليس ثمة تمييز حاسم هنا بين ماهيتها وما يعنيه. سلوك وبنية العالم والنفس متناظرتان؛ كلاهما حالات فردية «للوحدة - في - الأضداد» العامة. إن صورة الطفل الذي يلعب في طرفي لعبة رقعة إنما تعرض التعايش الأساسي: للصراع والقانون، الحرية والانتظام، العقل وهفواته، التضاد والوحدة.

منذ أن أعيد اكتشاف هرقليتس في نهاية القرن الثامن عشر، وإنقاذه من التأويلات الفجة، تعاظمت درجة الإعجاب به، بالرغم من غموض أعماله. إن هيجل يدين بفضله صراحة، كما أن هيدجر يفرد له تأويلا مطولا. كتاب فتجنشتين *Tractatus* شبيه إلى حد كبير من حيث الأسلوب وربما حتى من حيث المنهج بأعمال هرقليتس.

إي.م.ه.

*قبل - سقراطية، الفلسفة.

E. Hussey, 'Epistemology and Meaning in Heraclitus', in M. Schofield and M. Nussbaum (eds.), *Language and Logos: Studies in Ancient Greek Philosophy Presented to G.E.L.* Owen (Cambridge, 1982).

C.H. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus* (Cambridge, 1979).

G.S. Kirk, *Heraclitus: The Cosmic Fragments* (Cambridge, 1962).

*** هيزنبرج، ورنر (1910–76).** عالم فيزياء ألماني أشتهر باكتشاف والتفصيل في *مبدأ اللاتيقن في ميكانيكا الكم. أسس مع شوردنجر ميكانيكا الكم الحديثة، وحسّن النظرية شبه الكلاسيكية التي قال بها بلانك، أنشتين، وبوهر. يؤكد نهجه («ميكانيكا المصفوفات») على الجوانب البنيوية من المقدار الفيزيقي التي يمكن قياسها على أنساق الكم، في حين أن نهج شرودنجر («ميكانيكا الموجة») يركز على أوضاعها المسموح بها. غير أنه سرعان ما ثبت أن النهجين طريقتان متكافئتان رياضيا للتعبير عن النظرية الفيزيقية نفسها. في سنوات متأخرة، ضد مسحة *الإجرائية المتشددة التي غلبت على جل أعماله في علم الفيزياء، اعتبر هيزنبرج التنبؤات الإحصائية غير القابلة لأن تردّ للميكانيكا الكمية آية على نزوع كامن داخل النسق للاستجابة بطريقة أو أخرى للقياس (بحيث أحيا فكرة أرسطو حول «الإمكان» الكامن): «في تجارب علم فيزياء الذرة يتعين علينا أن نتعامل مع أشياء وحقائق، مع ظواهر لا تقل واقعية عن أية ظاهرة أخرى في الحياة الجارية. بيد أن الذرات والجسيمات الأولية ليست بالواقعية نفسها: إنها تشكل عالما من الإمكانات لا عالما من الأشياء أو الحقائق».

ر.كلي.

W. Heisenberg, *Physics and Philosophy* (London, 1958).

*** هيلويس، عقدة.** شخصها ميشيل لو دويف، وهي نزوع النساء في الفلسفة نحو الإمعان في الإعجاب بزميل أو معلم ذكر (كما فعلت هويليس وبوفوار)، أو فيلسوف «عظيم» أكان بقيد الحياة أو وافته المنية (كما تفعل نساء معاصرات يبحثن عن أفضل ذكر يشايع النسوية، بحيث يصبحن نصيرات لنسوية «لاكانية» أو «فوكية» أو حتى «نيتشية»). هذا موقف يفيد منه الرجل، ويدمر المرأة - حيث يزيل استقلالها الفكري وحاجتها لخلق فلسفة بنفسها. غير أن بوفوار تحللت من عقدة هيلويس إلى حد مكنها من إنتاج فلسفة «دون قصد».

جي.أوج.

*النساء في الفلسفة.

Michele Le Doeuff, *Hipparachia's Choice*, (Oxford, 1991).

*** الهيلينية، الفلسفة.** تعبير استحدثه العلماء ليغطي فترة في الفلسفة اليونانية تمتد ما بين وفاة الإسكندر الأكبر عام 323 ق.م. ونهاية الإمبراطورية الرومانية عام 31 ق.م. بوجه أعم، يسري هذا التعبير على الحركات الفلسفية الأساسية التي شهدتها تلك الفترة - *الرواقية، *الأبيقورية، والارتيابية - فضلا عن تطوراتها في روما الإمبراطورية وفي أماكن أخرى. ذلك أن هناك أعضاء في المدارس الهيلينية، من قبيل سينيسا، ومصادر مهمة لدرايتنا بتلك المدارس، شيشرون مثلا، كتبوا باللاتينية ولم يكتبوا باليونانية. فضلا عن ذلك، رغم أن المدارس الثلاث سالفة الذكر قد هيمنت في تلك الفترة، لم تخضع كل الفلسفة لرعايتها. يتوجب ذكر أخلاف أرسطو، خصوصا ثيوفراستوس، في هذا المقام.

ترجع أصول الفلسفة الهيلينية إلى المدرستين الفلسفيتين العظيمتين اللتين ظهرتا في القرن الرابع ق.م.، *أكاديمية أفلاطون، وليقون أرسطو. ثمة طريقة

ملائمة لمقاربة أعمال الفلسفة الهيلينية تتعين في تتبع تقسيم الفلسفة الذي وضعه اكسينوكراتس، رئيس أكاديمية أفلاطون منذ عام 339 حتى عام 314 ق.م. يقسم اسينوكراتس كل الفلسفة إلى ثلاثة أصناف: المنطق (دراسة الاستدلال والخطاب العقلي)؛ الفيزياء (دراسة الطبيعة الخارجية في كل تجلياتها)؛ والأخلاق (دراسة الطبيعة البشرية والكيفية التي يتوجب عيش الحياة وفقها). لقد تم تبني هذا التصنيف خلال الفترة الهلينية في أعمال الفلاسفة وفي تناولهم لأسلافهم. هكذا رتبت الأعمال الأرسطية في القرن الأول قبل الميلاد من قبل اندرونيكوس وفق ذلك التصنيف.

في الفيزياء، رفض الرواقيون والأبيقوريون الكينونات اللامادية التي قالت بها الأفلاطونية والأرسطية ـ مثل أفلاطون والروح عنده، والله الأرسطي ومحركه الذي لا يتحرك. لقد رفضتا الزعم بأن المصادرة على مثل تلك الكينونات ضرورية لتفسير مختلف أوجه العالم. لا حاجة للمثل أو الآلهة اللامادية لتفسير قابلية الواقع الحسي أو لفهم وجود الحركة. لقد أفضت هذه الرؤية بتينك المدرستين إلى طرح تصورات جديدة في الأشياء التي توجد حقيقة وفي خصائصها. الراهن أنهما استلهمتا أفكارهما من بعض النتائج التأملية التي خلص إليها فلاسفة سبقوا سقراط ورفضها أفلاطون وأرسطو. استلهم الرواقيون أفكارهم من هرقليتس. لقد فهموا أرسطو حرفيا حين قال إنه إذا لم يكن ثمة إله لامادي، فإن الميتافيزيقا ليست سوى فيزياء. عندهم أصبح اللاهوت فرعا من الفيزياء، يبحث في مبادئ العالم العضوي الأساسية البارزة. أما أبيقور فقد لجأ إلى *ذرية ديمقريتس وليوسبس بوصفها أساسا لأبحاثه العلمية. لقد أفترض أن قوة الذرية إنما تكمن في ملاءمتها بوصفها إطارا لتفسير موحد في مجالات حسبنا أنها منعزلة، مثل الأخلاق، اللاهوت، والابستمولوجيا.

وظفت *مادية الرواقية والأبيقورية نهجا امبيريقيا. العناية المكثفة بالمنهج علامة فارقة في المدارس الهيلنية. يشتمل المنطق عند تلك المدارس على كل ما يتعلق بمنهج الامبيريقية، بما فيها علم الدلالة والابستمولوجيا، فضلا عن الاستدلال الصوري. لقد ترك لنا أعضاء الرواق القديم الكثير من الأعمال الباهرة في تلك المجالات. أما أبيقور فقد كان مدركا على نحو خاص للحاجة إلى تطوير منطق يناسب البحث العلمي. أسماه «بالقانوني» كي يشير إلى دراسة القواعد المناسبة التي تحكم السعي وراء المعرفة. أما المرتابون فقد اهتموا بتنقيح حججهم ضد الدوجماطيقية ردا على ما ابتدعه الرواقيون والأبيقوريون على حد السواء. لقد زعموا أن *الامبيريقية عاجزة عن طرح أساس للمزاعم المعرفية. غير أنه نشأت ضمن أكاديمية أفلاطون حركة ارتيابية كانت عمليا أكثر ترحيبا بالامبيريقية. لقد أبدى عناصر هذه الحركة استعدادا لمشايعة معايير الاعتقاد العقلاني، إن لم نقل المعرفة. الربط بين الامبيريقية والارتيابية يشكل أحد التطورات البارزة في الفترة الهيلنية.

في علم الأخلاق، ناصر الرواقيون والأبيقوريون *عقلانية سقراط كما وجدت في محاورات أفلاطون المبكرة. لقد ذهبوا إلى أن الروح البشرية بأسرها عقلانية وأن الطريق إلى السعادة إنما يتعين في استخدام العقل بطريقة صحيحة. العيوب الأخلاقية إنما هي عيوب في أداء العقل. التحسن الأخلاقي إنما يتعين في الاستعاضة عن المعتقدات الخاطئة بمعتقدات صحيحة. لقد رفضوا التعديلات الأساسية التي استحدثها أفلاطون في موقف سقراط أساسا لأنه تتضمن تصورا ثنائيا في الشخص يتعارض مع المادية. أيضا رفضوا نهج أرسطو الأقل تطرفا حيث يسهم الجانب الفعال من الحياة البشرية مع الظروف الخارجية في السعادة. الراهن أن الرواقية والأبيقورية يمثلان نوعين متعارضين من العقلانية في الأخلاق. يصعب الوصول إلى فكرة بينة بخصوص ما تعنيه الأخلاق عند المرتابين. لا ريب أنهم سوف يجادلون باستحالة الدراية بقواعد عامة تحكم السلوك البشري. يبدو أن هذا سوف يفضي بهم إلى الذاتية، رغم أن المرتاب يفضل الإحجام عن الدفاع عن مثل هذه الرؤية الدجماطيقية.

في حين نؤكد معارضة المدارس الفلسفية الهيلينية *للافلاطونية والأرسطية، يجب أن نتذكر أن ثمة تواصلا معمقا في بعض الافتراضات. مثلا، إذا أغفلنا الارتيابية، كلها ترى أن الفلسفة نشاط جاد قادر على الحصول على حياة تدعم الحكمة. الغريب أن هذا يصدق حتى على الارتيابية التي ترى أن البراهين المدمرة هي الطريق إلى السعادة. أيضا ثمة افتراض مشترك يتعلق بمركزية مفهوم الطبيعة في الفلسفة. يمكن اقتفاء الطبائعية عند الرواقية والأبيقورية إلى فكرة ما قبل سقراطية تقر أن الطبيعة البشرية تتضح عبر دراسة الطبيعة الخارجية. إن هذا الافتراض يظل قائما عبر تاريخ الفلسفة بأسره.

ظلت المدارس الهيلينية الأساسية مهيمنة على الفلسفة خلال فترة روما الأمبراطورية. لقد ظلت الرواقية والأبيقورية تحظيان بإعجاب من لم يعن بالقضايا

النظرية، لكنه شغف بأن يرشد بخصوص أفضل سبل العيش. اعتبر الملاحظون المحايدون المسيحية مجرد مدرسة فلسفية أخرى تقارب أسئلة قديمة وفق نهج جديد. بتعاظم تأثير المسيحية، بدأت المدارس الفلسفية الهيلينية تعاني من الانحطاط. غير أن ثمة عناصر مهمة في الرواقية والأبيقورية وجدت سبيلها إلى أعمال علماء اللاهوت المسيحيين.

ل.ب.ج.

B. Inwood and L.P. Gerson (eds.), *Hellenistic Philosophy: Introductory Readings* (Indianapolis, 1988).

A.A. Long, *Hellenistic Philosophy*, 2nd edn. (Berkeley, Calif., 1986).

———, and D.N. Sedley (eds.), *Hellenistic Philosophers*, 2 vols. (Cambridge, 1987).

*** هيوم، ديفيد (1711—76).** فيلسوف ومؤرخ استكتلندي. ربما يعد أعظم فلاسفة القرن الثامن عشر. رام هيوم تأسيس «المنطق، الأخلاق، النقد، والسياسة» على أسس جديدة: «علم الإنسان» ونظرية الطبيعة الإنسانية. اشتهر بمذهبه *الارتيابي. في الأخلاق، أكد أن الطبيعة الإنسانية تضع قيودا على قدرتنا على الارتياب. في الأخلاق، أكد واقعية التمييزات الأخلاقية، رغم أنه ارتأى أن أحكامنا مؤسسة فحسب على عواطف بشرية. في كل المجالات، عني هيوم بعرض قصور العقل، وبتفسير كيف نقوم بإصدار الأحكام التي نصدرها، في غياب الدعم الموهوم الذي يزعم أن العقل يقوم به.

حياته. كان هيوم الابن الثاني لأسرة برسبترية [مشيخية بروتستنتية] متشددة كانت فرعا صغيرا من طبقة الإيرلات. بعد أن أمضي عامين أو ثلاثة في جامعة أدنبره، بدأ دراسة القانون، لكنه اكتشف أن اهتماماته توجد في موضع آخر. انغمس في دراسة الكلاسيكيات (مع ولع خاص بأعمال شيشرون الفلسفية)، ثم اكتشف أن الفلسفة القائمة «ليست أكثر بكثير من مجادلات لا تنتهي»، ون ثم اضطلع بأمر اكتشاف «وسط تكرس عبره الحقيقة».

بعد أربع سنوات من دراسة مكثفة، كانت نذيرا بشيء أشبه ما يكون بالانهيار العصبي، غادر اسكتلندا عام 1734، واستقر في فرنسا، في لا فلتش، وهي قرية في آنجو كان درس في مدرستها اليسوعية ديكارت قبل قرن من الزمان. تصور خطة عامة لحياته مفادها «التقتير في الصرف لتدارك عوزه للمال، الحفاظ على استقلاليته، واعتبار كل شيء تافها، باستثناء تحسين مواهبي التأليفية».

كتب معظم أجزاء كتابه *A Treatise of Human Nature* في لا فلتش، وهو الكتاب الأكثر رواجا في حلقات الدرس الآن. عاد إلى لندن، وظهر ذلك العمل عامي 1739 و174. غير أنه ما لبث أن أصاب صاحبه بالخيبة. «ليس ثمة محاولة أدبية أتعس حظا من كتاب «أطروحة في الطبيعة البشرية». لقد ولد ميتا في دار النشر، دون أن يبلغ حتى امتياز إثارة التذمر بين المتعصبين».

حقق هيوم بعض النجاح بسبب مجلدين من كتابه: .*Essays Moral and Political* (1741-1742) غير أنه فشل في الحصول على كرسي علم الأخلاق وفلسفة الخصائص الميكانيكية للهواء في جامعة أدنبره، فعني حين بلغ منتصف ثلاثينياته بأنشطة أقل علاقة بالتأليف. عمل مدرسا خصوصيا لنبيل معتوه لمدة عام واحد، كما عمل سكرتيرا للجنرال سينت كلي في محاولته الفاشلة لغزو فرنسا. يبدو أن هيوم قد عني بهذه المهام لدورها في دعم حالته المالية المتزعزعة.

اعتقد أن تجاهل كتابه *Treatise* نتج عن كونه قد دفع به إلى دور النشر مبكرا «يدفعه حماس الشباب والابتكار». أعاد كتابة الكتاب I، وألحق به نقاشا لمسألة المعجزات كان أسقطه من عمله السابق. الناتج مجلد صغير عنوانه *Philosophical Essays Concerning Human Understanding* (1784) ، الذي اشتهر بعد عام 1758 باسم *An Enquiry Concerning Human Understanding.* طور الكتاب II بحيث أصبح مجلدا مناظرا، *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* (1751). في فترة لاحقة، طلب تقويم رؤاه الفلسفية وفق *Enquiries* بدلا من .*Treatise* إنها الأعمال التي روجت فلسفته بشكل واسع، «وفي الوقت المناسب أيقظت كانت «من سباته الدوجماطيقي».

ثمة مخطوط لكتابه *Dialogues Concerning Natural Religion* وجد بحلول عام 1751، رغم أن أسبابا نفعية حالت دون قيامه بنشر هذا العمل الارتيابي الخطر. في أربعينياته، كرس طاقته لعلم السياسة و التاريخ عوضا عن الفلسفة. يشتمل *The Political Discourses* (1752) على أبحاث مهمة في النقد والربح. بسبب إخفاقه ثانية في الحصول على منصب أكاديمي (في جلاقسو هذه المرة)، أصبح هيوم عام 1752 أمين مكتبة كلية المحاماة في أدنبره. عمل بسرعة في توظيف تلك المكتبة في إنجاز عمله *History of England* الذي صدر في مجلدين عامي 1754 و1756 حول الستيوارتين، والتيودورين عام 1759، والفترة التي تبدأ من يوليوس

قيصر وتنتهي بهنري السابع عام 1762. بعد أن أقنع نفسه بأنه «لا حزب له» وبأنه «محايد»، وجد نفسه خصما لتأويل ويج للتاريخ. لقد أكسبه ذلك العمل أتباعا وامتيازات تفوق على حد قوله «أي شيء عرفته إنجلترا في عهودها السابقة».

لم يكتب الكثير مما يستحق الذكر في خمسينياته. عاش في باريس لفترة ما (1763-6)، حيث أصبح نجم الصالونات الفلسفية. رجع إلى إنجلترا صحبة روسو، الذي عاجل بالخصام معه، ظانا أن هيوم يخطط لتشويه سمعته. عمل لعام سكرتيرا في القسم الشمالي ـ وهذا منصب جعله على نحو يبعث على السخرية مسؤولا عن الترقيات الكنسية في اسكتلندا. في النهاية رجع إلى أدنبره عام 1769.

أكسبه موته منزلة القديس الدنيوي. بعد أن علم أنه لا سبيل من شفائه من مرض أصاب أمعاءه، واجه الموت برباطة جأش، ومرح ورضا. استمراره في إنكار الدين هز عقيدة بوسويل، وأثار بعض التعليقات البغيضة من قبل دكتور جونسون.

مات هيوم في 25 أغسطس من عام 1776. علق آدم سمث على موته بقوله «بوجه عام، اعتبرته دوما، إبان حياته ومنذ مماته، أقرب ما يكون لمثال الرجل الحكيم والفاضل، بالقدر الذي تسمح به طبيعة الضعف البشري».

المنطق والميتافيزيقا. يقسم هيوم محتوى العقل إلى *انطباعات و*أفكار. الانطباعات هي «إحساساتنا، عواطفنا، وانفعالاتنا»؛ والأفكار هي «الصور الباهتة التي تخلّفها» في الفكر، التأمل، والمخيلة. يمكن تشكيل أفكار مركبة من أفكار بسيطة، بيد أن الأفكار البسيطة لا تدخل إلى العقل إلا بطريقة واحدة، «بوصفها نسخا لانطباعاتنا».

السببية. كيف نكتسب اعتقاداتنا حول الأشياء التي لا نختبرها في الوقت الراهن؟ إننا نرى مثلا لهبا، ونستنتج أنه ساخن. يلحظ هيوم أننا نبدأ من انطباع راهن ـ رؤية اللهب ـ ونفترض علاقة سببية ـ بين اللهب والحرارة. ولكن كيف يتأتى اعتقادنا في العلاقة السببية؟

يزعم هيوم أن العقل ليس مسؤولا عن ذلك الاعتقاد. العقل وحده عاجز عن رؤية أن اللهب حار: من المتصور أن يكون اللهب باردا، ومن ثم بالإمكان أن يكون كذلك. العقل والخبرة معا عاجزان عن إنتاج ذلك الاعتقاد. إن خبرتنا مقصورة على قطاعات من الزمان والمكان. ضمن هذه المساحات، وجدنا أن اللهب حار. ولكن ثمة هوة تفصل بين «اللهب الذي سبق أن لوحظ حار» و«كل اللهب حار». الحصول على القضية الأخيرة يتطلب إضافة مبدأ انتظام الطبيعة، أن المستقبل يشبه الماضي. ولكن كيف يتسنى لنا إثبات هذا المبدأ؟

يزعم هيوم أيضا أن هناك نوعين فحسب من الاستدلال، «الإثباتي» و«الاحتمالي» (*شوكة هيوم)، وكلاهما عاجز عن القيام بتلك المهمة. الاستدلال الإثباتي (مثال الاستنباط) عاجز عن إثبات انتظام الطبيعة ـ لأن عدم

انتظامها ممكن تصوره، ومن ثم فإنه ممكن. الاستدلال «الاحتمالي» ـ أو الاستدلال السببي الذي يستدل على غير الملاحظ من الملاحظ ـ عاجز أيضا. إنه يفترض انتظام الطبيعة، ومن ثم فإن توظيفه في دعم ذلك المبدأ سوف يكون دائريا. وكما أوضح رسل في فترة لاحقة، حتى لو أخبرتنا الخبرة أن المستقبل الماضوي شابه الماضي الماضوي، فإننا لا نستطيع أن نستنتج أن المستقبل المستقبلي سوف يشبه الماضي المستقبلي ـ ما لم نفترض أن المستقبل يشبه الماضي.

ولكن إذا لم يكن العقل مصدر اعتقاداتنا بخصوص غير الملاحظ، فما مصدرها؟ إنه «العادة أو الإلف». الخبرة المتكررة باقتران اللهب والحرارة تخلق ارتباطا في الأفكار ـ بحيث إذا رأينا لهبا، تقفز إلى الذهن بحكم العادة فكرة الحرارة. الاعتقاد يختلف عن مجرد التصور في كونه «حيويا»، ولذا حين تنتقل حيوية انطباع اللهب إلى فكرة الحرارة المرتبطة، تصبح الفكرة اعتقادا في حضور ا لحرارة. اعتقاداتنا ليست نتاج العقل بل «المخيلة».

هل يجعل هذا هيوم مرتابا بخصوص *الاستقراء؟ إنه يقول إنه ليس لدينا «سبب» لاعتقاد بأ ن الشمس سوف تشرق غدا. من جهة أخرى، يعتقد أن استدلالنا الاستقرائي «يطابق» بطريقة أصيلة العملية الطبيعية التي تحدث في العالم؛ إنه يصف الاستقراء بأنه «جوهري لقيام المخلوقات البشرية»؛ بل إنه يذهب إلى حد إقرار أن النتائج السببية تحتاز على نمط خاص من اليقين، «يعد مرضيا للعقل... بقدر ما يكون النمط الإثباتي مرضيا». ربما تتعين سبيل التوفيق بين هذه الأحكام في تذكر أن «العقل» عند هيوم «ليس سوى مقارنة بين الأفكار واكتشاف العلاقات القائمة بينها»؛ من ثم فإن اكتشاف أن «العقل» بهذا المعنى ليس مصدر اعتقاداتنا الاستقرائية يختلف كلية عن الزعم بأن الاستقراء منافيا للعقل، بمعنى أكثر عمومية.

مذهب هيوم في القوة السببية مؤسس على تصوره

في الاستدلال الاستقرائي. وفق المبدأ الامبيريقي الذي يقر أن الأفكار مشتقة من الانطباعات، يقر هيوم أن توضيح فكرة الضرورة يتطلب إيجاد وفحص الانطباع الذي تنشأ عنه. ليس بالمقدور اشتقاق فكرة الضرورة من حالات السببية الفردية. «إننا عاجزون عن أن نكتشف في حالة واحدة، أي ارتباط أو قوة ضرورية»؛ إننا نقتصر على رؤية حدث يتبع آخر. الفكرة إنما تنشأ عن خبرتنا بحشد من الحالات المتشابهة. *الاقتران الثابت (بين اللهب والحرارة مثلا) ينتج كما رأينا ارتباطا بين الأفكار. إنه ينتج أيضا، فيما يضيف هيوم الآن، شعورا بالارتباط في الذهن. كمصادر (بطريقتين مختلفتين) لفكرة الضرورة، الاقتران الثابت في الأشياء والشعور بالارتباط في الذهن هما المرشحان لموضع حديثنا حين نتحدث عن الضرورة.

وفق ذلك، يطرح هيوم تعريفين *للسببية. تتضمن فكرة السببية الأسبقية والارتباط الضروري. (في كتابه *Treatise* يضيف التجاور بوصفه مكونا ثالثا.) وفق الرؤية التي تعتبر الضرورة ارتباطا ضروريا، سوف يكون السبب «شيئا متبوعا بآخر، حيث كل الأشياء المشابهة للأول متبوعة بأشياء مشابهة للثاني». هذا هو تعريف السببية ذائع الصيت بوصفها تتابعا منتظما. وفق الرؤية التي تعتبر الضرورة ارتباطا في الذهن، سوف يكون السبب «شيئا متبوعا بآخر، ظهوره يبلّغ دوما فكرة الآخر».

هل ينكر هيوم وجود القوة والضرورة؟ بالتوكيد أنه لا يقوم بذلك ـ بقدر ما لا ينكر بركلي وجود الطاولات والأشجار؟ «الضرورة، وفق دلالتها هنا، لم تنكر بعد، وليس بالمقدور في اعتقادي إنكارها من قبل أي فيلسوف». إن هيوم أبعد ما يكون عن إنكارها، لكنه يحاول طرح تفسير ردي لها. بيد أن ثمة شيئا ينكره، ألا وهو الضرورة المساء فهمها. «ينزع العقل شطر فرض نفسه على الأشياء الخارجية»: إننا ننزع صوب معاملة الشعور بالارتباط، الذي لا يوجد إلا في الذهن، بوصفه وجها من وجوه الأشياء الخارجية. هذا خطأ ـ خطا ارتكبه العقلانيون الذين يعتقدون في قيام ارتباط غير قابل للفهم بين العلة والأثر.

العالم الخارجي. يناقش هيوم صيغتين للاعتقاد في الأشياء الخارجية أو *العالم الخارجي، «الشائعة» والفلسفية»، ويجد أن كليهما في عوز للتبرير. الاعتقاد الشائع أو اعتقاد الفهم المشترك عنده اعتقاد في «الوجود المستمر والمميز» «لصور الإحساس المتقطعة». (هذا يعزو للفهم المشترك رؤية تشبه تلك التي تبناها بركلي ـ كما يعزوها بطريقة منافية للعقل إلى الفهم المشترك.) الرؤية «الشائعة» باطلة. «إننا نتوهم حين نفترض أن الإدراكات الحسية المتشابهة متماهية عدديا» عقب حدوث انقطاع ـ وهذا وهم راجع إلى الثبات والترابط القائم بين تلك الإدراكات.

الرؤية «الفلسفية» أو التي يتبناها لوك ليست أفضل حالا، فهي تقر أن انطباعاتنا مجرد تمثيلات للأشياء الخارجية، تشبهها ومسببة من قبلها. «على اعتبار أنه ليست هناك كينونات تحضر أمام الذهن سوى الانطباعات»، ليس بمقدورنا أن نلحظ علاقة سببية (أو حتى تشابها) بين الإدراكات الحسية والأشياء الخارجية حين تفهم على هذا النحو.

يضمّن هيوم أن «السلسلة الضرورية» بالمعنى الدقيق رفض للوجود المستمر لأشياء كلية ـ وعدم الاعتقاد إلا في الأفكار والانطباعات المتلاشية. لكن الطبيعة تنقذنا من هذا المصير: «يتوجب على المرتاب أن يقبل المبدأ المتعلق بوجود الجسم، رغم أنه لا يستطيع أن يوظف أي برهان فلسفي لإقرار صحته. إن الطبيعة لا تتركه حرا في اختيار هذا البديل». «بصرف النظر عن وجهة نظر القارئ في الوقت الراهن... سوف يصبح بعد ساعة من الزمان مقتنعا بوجود عالم خارجي وداخلي».

الهوية الشخصية. ينكر هيوم رؤية يقرها فيما يبدو الفيلسوف والإنسان الشائع مفادها أننا مدركون للنفس، البسيطة بذاتها، والمتماهية عبر الزمن. ليس لدينا انطباع عن *نفس بسيطة متماهية، ولذا ليس بمقدورنا أن نحتاز على فكرة شيء من هكذا قبيل. إن هيوم يرى أن الجنس البشري «ليس سوى حزمة أو مجموعة من الإدراكات الحسية المختلفة، تتلاحق بسرعة لا يمكن تصورها وهي في تدفق وحركة مستمرتين». الخطأ الشائع إنما ينشأ وفق رؤيته من الخلط بين الإدراكات المتعلقة والإدراكات المتماهية.

يقر هيوم موقفا بخصوص الهوية الشخصية أكثر ارتيابا من موقفه من الأشياء الخارجية. في الحالة الأخيرة تنقذنا الطبيعة من النتائج الصعبة الخاصة «بالتأمل المكثف»؛ في حالة الهوية الشخصية، من جهة أخرى، يعتقد هيوم أنه يستطيع العيش بنتائجه المقترة. غير أنه يتضح أن هذه النتائج الأخيرة مبالغ فيها. في ملحق أضافه إلى كتابه، يتراجع عن تصوره في الهوية الشخصية، ولكن لأسباب غامضة بعض الشيء.

الارتيابية. الجزء الختامي من *Treatise*، الكتاب I، يصور معركة بين العقل والطبيعة. لقد فضح هيوم ضعف العقل البشري ـ حيث يتضح أن ما نظن أن

مصدره العقل مصدره «المخيلة»، وحتى أكثر الاستدلالات السببية معقولية يمكن أن يكون موضعا للشك. بمواجهته ضعفه، يبدي هيوم استعدادا «لرفض كل معتقدات العقل، بحيث لا يعتبر رأيا أكثر رجحانا من غيره».

الطبيعة البشرية تنقذه. «يحدث لحسن الحظ، بالرغم من عجز العقل عن تبديد تلك الشكوك، أن الطبيعة تكفي لأداء تلك المهمة». إن قليلا من الساعات التي يمضيها مع أصدقائه وفي لعب الطاولة تكفي لجعل سوداويته ونتائجه الإرتيابية سخيفة. باتباع المرء طبيعته، سوف يكون هناك موضع للفلسفة والممارسة المتواضعة للعلم.

هنا يقوم هيوم بالتوفيق بين الإرتيابية و*الطبائعية. لا يعني هذا فحسب أن الإرتيابية موقف طبيعي، لكن أفضل تعبير عن الإرتيابية إنما يكون حين نتبع طبيعتنا دون التظاهر بأن لدينا تبريرا مستقلا؛ على هذا النحو قد نسهم حتى في «تطوير المعرفة».

نظرية العواطف، الفلسفة الأخلاقية. مثل هتشسون قبله، ينمذج هيوم نظريته في الأخلاق على نظرية في الحكم الاستاطيقي، مرتبطة بتصور في *العواطف. مفاد الفكرة كالتالي تقريبا. أن تجد شيئا ما جميلا أن تستمد منه نوعا بعينه من السرور، والسرور «عاطفة هادئة». وعلى نحو مماثل، استحسان طباع شخص، أو اعتبارها فاضلة، مجرد «شعور بأنها تبعث على السرور» بطريقة ما؛ وهذا الشعور عاطفة هادئة، رغم أنها عرضة لأن تُخلط مع «تحديد العقل». مثل الجمال، الأخلاق «تحس أكثر من أن تكون موضعا للحكم».

يبدو أن هيوم نفسه قد أصبح أقل ثقة في تفاصيل نظريته في العواطف بعد صدور كتاب *Treatise*، ولم يتسن له إعادة صياغة الكتاب II كما فعل مع الكتابين I و III. إنه دقيق في تحليل الشروط الضرورية لمختلف العواطف، ومصمم على اقتفاء أثرها إلى آليات رابطة في الذهن.

يبدأ هيوم بالزهو والتواضع. المنزل الجميل يثير السرور في كل من ينظر إليه، لكنه لا يثير الزهو إلا عند من يرتبط به، مثل مصممه أو صاحبه. يفسر هيوم هذا بآليتين. يرتبط المنزل بمالكه، ومن ثم - عبر ترابط الأفكار - تثير فكرة المنزل فيه فكرته عن نفسه (هذا يسهم في الزهو، لأن النفس هي «موضوع الزهو»). في الوقت نفسه، ينتج المنزل سرورا - وعبر ترابط الانطباعات - ينتج السرور زهوا. عبر عمليتين ترابطيتين، ينتج المنزل الشعور بالزهو.

يتناول هيوم الحب والكره بطريقة مشابهة، باستثناء أن «موضوع» الزهو والتواضع هو نفس المرء، في حين موضوع الحب والكره شخص آخر. يشتمل الكتاب II أيضا على محاجة مهمة على أن الحتمية تتسق مع نوع من التحررية.

النظرية الأخلاقية. يبدأ الكتاب III من *Treatise* برفض مفعم بالحيوية للرؤية التي تقر أن التمييزات الأخلاقية مستمدة من العقل. «الأخلاق تثير العواطف، وتنتج أو تحول دون الأفعال». في المقابل، «العقل خامل تماما» وليس بمقدوره أن ينتج أو يحول دون الأفعال. (*العقل عبد للعواطف.) لذا فإن قواعد الأخلاق ليست «نتائج عقولنا». التمييزات الأخلاقية مستمدة من «الحس الأخلاقي».

على اعتبار أن الاستحسان واللوم على التوالي «سائغ» و«مقلق»، يمكن وصفهما بأنهما تنويعات في السرور والألم. بإنتاج السرور، تنزع *الفضيلة (وفق نظرية العواطف) إلى إنتاج الزهو في صاحبه، والحب عند الآخرين. (هذا النوع من الزهو ليس إثما.) يبقى على هيوم أن يحدد السجايا التي تنتج تنويعة الحب التي هي تمييز الفضيلة.

الإجابة بسيطة في حالة الفضائل «الطبيعية» - السجايا التي نستحسنها بسبب غريزة طبيعية. يصنف هيوم ضمن هذه المقولة أوجه سجايا المرء التي تعد «مفيدة أو سائغة للشخص نفسه أو للآخرين»؛ وهو يركن إلى التعاطف، الذي ربما يكون المفهوم المركزي في نظريته في الأخلاق بأسرها، لتفسير عملياتها. السجايا المفيدة أو السائغة للآخرين تثير مباشرة السرور والاستحسان فيهم. السجايا التي تكون مفيدة أو سائغة أساسا لصاحبها - مثل الحس السليم أو الشخصية المبتهجة - مستخسنة بسبب التعاطف. لدينا نزوع طبيعي «للتعاطف مع الآخرين، ولاستقبال نزوعهم وعاطفتهم عبر الاتصال. تفسر هذه العملية - التي تحصل على تفسير ميكانيكي مركب في *Treatise*، لكنها تعامل كمبدأ نهائي في *Enquiry* الثاني - كيف يمكن للسجايا التي تنتج سرورا في شخص أن تثير السرور (ومن ثم الاستحسان) عند الآخرين.

تطرح الفضائل «المصطنعة» مشكلة عظيمة. يمكن لفعل العدالة الفردي أن يستحسن، رغم أنه لا يفيد أحدا. لماذا نستحسن رد الدين «المنغمس في اللذات مبذر» يفضل أن يؤذى لا أن يفيد من ممتلكاته الهائلة»؟ السبب أن لدينا نظاما عرفيا أو «مصطنعا» من قواعد

الملكية، يوفر ككل الأمن، في بيئة تندر فيها السلع والناس فيها مصابون بالجشع. حتى لو كانت «أفعال العدالة الفردية مخالفة للمصلحة العامة أو الشخصية»، المخطط بأسره «متطلب مطلق لدعم المجتمع ورفاهة كل فرد».

تناظر نظرية هيوم في الأخلاق من أوجه كثيرة نظريته الابستمولوجية العامة: إنه يبين حدود العقل، ثم يفسر، بالروح الطبائعية التي يحتازها من يدرس العقل بطريقة امبيريقية، كيف نصل إلى الأحكام (أو المشاعر بالأحرى) التي نخلص إليها. اكتشاف أن الأخلاق مجرد عواطف، موجهة من قبل غريزة التعاطف، مصاغة وفق أعراف العدالة، ومحكومة بقواعد عامة، لا يعني فيما يبدو اكتشاف أن الحكم الأخلاقيّ أقل مما هو متوقع. من جهة أخرى، تعلم أن الأحكام السببية مجرد آثار لعادة، إنما يعني تعلّم أن اعتقادنا في الأشياء الخارجية والنفس باطلة، رغم أنه لا مناص منها - إن كل ذلك، فيما يبدو أن هيوم يقر، إنما يفضح الخلل في نسيج المعتقد. لنا أن نستمر في ممارسة الفلسفة، بثقة في تتبع الطبيعة البشرية وبعوزها حتى في شكوكنا. لكن هيوم لا يتظاهر بأن التفلسف بهذه «الطريقة اللامبالية» تفلسف لا يفقد شيئا.

فلسفة الدين. نشر *The Dialogue Concerning Natural Religion* عام 1779، بعد رحيل هيوم بثلاثة أعوام.

من المنافي للعقل أن نحاول البرهنة على وجود الله بطريقة قبلية، فيما يقر هيوم، فالمسألة تتعلق بالواقع. البرهنة البعدية التي تركن إلى نظام العالم وتخلص إلى وجود مصمم ليست مقنعة هي الأخرى. كل ما نستطيع اشتقاقه هو تلك الخصائص الضرورية لإنتاج جوانب نجدها في العالم؛ والإجازة الوحيدة التي نستطيع توظيفها في استدلالنا إنما تستمد من تواترات سلف أن لاحظناها. إذا اتفقنا على أن لنظام العالم سببا، يبقى السؤال ما إذا كان «سبب أو أسباب النظام في العالم تناظر بطريقة قصية الذكاء البشري». إذا كان ذلك كذلك، قد يظل القياس على الذكاء البشري قصيا جدا؛ وعلى أي حال فإن هذا لا يجوز لنا أن نعزو للسبب أية سجايا أخلاقية.

شوه *Enquiry* الأول سمعة هيوم بسبب محاجته ضد الاعتقاد في *المعجزات. في كل المواضيع، «ثمة تناسب ... بين اعتقاد الحكيم وشواهده». من ثم: «ليست هناك شهادة تكفي لإثبات المعجزة، ما لم يكن بطلانها أكثر إعجازا من الحقيقة التي تسعى لإثباتها». يضيف هيوم أسبابا لدعم الافتراض بأن الشرط الأخير لم يستوف إطلاقا: ليس هناك شهود «يحتازون على حس جيد (وتربية) فوق الشبهات»؛ الطبيعة البشرية تبتهج بطريقة خاطئة بما يبعث على الدهشة؛ كما أن المعجزات التي يفترض أن تدعم أحد الأديان محتم أن تقوم بتقويض الأديان الأخرى. «بوجه عام»، فيما يستنتج هيوم، «لم تتعهد الديانة المسيحية في البداية بالمعجزات فحسب، بل إنه ليس بمقدور أي شخص عاقل اليوم أن يعتقد فيها دون اعتقاده في المعجزات».

جي.برو.

David Fate Norton, *David Hume: Common Sense Moralist, Sceptical Metaphysician* (Princeton, NJ, 1982).

———, (ed.), *The Cambridge Companion to Hume* (Cambridge, forthcoming).

J.C.A. Gaskin, *Hume's Philosophy of Religion* (London, 1978,1988).

N. Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume* (Oxford, 1941).

E.C. Mossner, *The Life of David Hume* (Oxford, 1954, 1970).

Barry Stroud, *Hume* (London, 1977).

*** هيويل، وليام (1794–1866).** فيلسوف من كيمبردج ذو نفوذ، وعالم متخصص في المعادن، ومصلح تربوي. أصبح رئيس ترنتي كولج عام 1841. في كتابه *The Philosophy of the Inductive Sciences Founded upon their History* (London, 1840) حاول تحديث المنهج الذي دافع عنها بطريقة براجماتية فرنسيس بيكون في كتابه *Novum Organon*، وأن يؤسس تحديثه على حيثيات التطور الفعلي للعلم - وهي حيثيات مكّن منها عمله *History of the Inductive Sciences from the Earliest to the Present Time* (London, 1837). أكد وجود تناقض أساسي بين الحقائق التي يدرسها العالم والمفاهيم التي يستحدثها كي يستخدمها للربط بين الحقائق، وهو مدين لكانت بفكرة أن كل القوانين الطبيعية افترضات للبحث الامبيريقي. وفق ذلك عارض رؤى جي.س. مل في ابستمولوجيا مثل هذه القوانين العامة.

ل.جي.سي.

*الطبيعية، القوانين.

M. Fisch, *William Whewell: Philosopher of Science* (Oxford, 1991).

و

* **واتسوجي تتسوري (1889–1960).** فيلسوف مبرز ارتبط بمدرسة كيتو، وقد طرح الفكرة الشرق آسيوية الخاصة بـ *ningen* ـ «الكائنات البشرية في علاقة» ـ بوصفها أساسا لأنثروبولوجيا فلسفية. تنازعته في شبابه اهتمامات الأدب والفلسفة، فكتب في البداية أعمالا عن شوبنهور، نيتشه، وكيركجرد، قبل أن يلتفت إلى دراسة المواريث الفكرية الآسيوية. متنوع الاهتمامات غزير الإنتاج مثل كثير من زملائه، حيث استمر في الكتابة في مواضيع من قبيل هوميروس، السياسة الأغريقية، والمسيحية المبكرة، لكنه كرس معظم طاقته للكتابة عن البوذية والتاريخ الثقافي لليابان، مع توكيد خاص على الفكر الأخلاقي. في أعماله عن الأنثروبولوجيا الثقافية ـ الذي ترجم منها إلى الإنجليزية *Climate* عام 1935 ـ انتقد هيدجر لتجاهله المكانية البشرية في *Being and Time* ولأنه أسرف في جعل مفهومه لـ *Dasein* فردانيا.

ج.ر.ب.

*اليابانية، الفلسفة.

Watsuji Tetsuro, *Climate: A Philosophical Study*, tr. Geoffrey Bownas (Tokyo, 1961).

* **واتسون، جون برودس (1878–1958).** عالم نفس أمريكي. هو أب *السلوكية، النظرية المهيمنة في علم النفس عبر العقود المبكرة والوسيطة من القرن العشرين. عنده، إذا أردنا لعلم النفس أن يكون علما، يتوجب أن تتكون معطياته من مثيرات خارجية (علنية) واستجابات (سلوكية) خارجية، لا من تقريرات استبطانية (ذهنية خصوصية). إن هذه التقريرات لا تمكّن علماء النفس من المعطيات التي يحتاجونها لتطوير علمهم إلا بطريق غير مباشر. في المقابل، فإن التقريرات السلوكية تمكنهم من الحصول على معطيات لا تقل مباشرية عن تلك التي نجدها في العلوم المادية. بوصفه منهجا للكيفية التي يتوجب على علم النفس السير وفقها، يتوجب تمييز سلوكية واتسون (فضلا عن كلارك هل وب.ف. سكنر) عن السلوكية المنطقية أو المفهومية التي تجادل بأن معاني الحدود الذهنية قابلة للتحليل كلية أو أساسا بطريقة سلوكية و/أو نزوعية.

ن.ف.

John Broadus Watson, *Behaviourism*, (London, 1925).

* **المتوازية، السيكوفيزيقية.** مبدأ يقر أن العقل والجسم لا يؤثر الواحد منهما في الآخر، لكنهما يتطوران على ذلك بطرق متوازية، كما لو أنهما يتفاعلان. إن هذه الاستجابة لإشكالية *العقل ـ الجسم مدفوعة جزئيا من قبل رؤية تقر وجود نوعين متمايزين من المواد أو الكينونات، واحد مادي والآخر لامادي، ومن صعوبة فهم كيف يتسنى لمواد كل نوع أن يؤثر في مواد النوع الآخر. يرى ليبنتز أن الله قد رتب الأمور مسبقا بحيث تكون عقولنا وأجسادنا متناغمة مع بعضها البعض ومع ما يحدث لسائر الأشياء. هذا هو تعليم *التناغم المسبق التأسيس. في غياب مثل هذا التفسير، تكون المتوازية مصادفة جد غريبة. غير أن المرء ليرتاب في اقتدار كائن قادر على تشكيل تناغم مسبق التأسيس على أن يجد أيضا سبيلا للسماح بحدوث تفاعل بين العقل والجسم.

أي.ر.ب.

*المناسبية.

G.W. Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, ed. L.E. Loemker (Chicago, 1956), chs. 35-6, 47, 52, 54-5, 58, 60-1, 67, 71.

* **وانج، منج (1472–1529).** مفكر كونفوشي في الصين، عرف أيضا باسم وانج شو ـ جن. فكره مستلهم

جزئيا من فكر لو هساينج-جان (1139–93)، ويتحدث البحاث عن مدرسة لو - وانج التي تنافست في التأثير مع مدرسة تسنج-تش الخاصة بتشنج الأول (1033–1107) وتشو هسي (1130–1200). أعماله الأساسية متضمنة في Ch'uan-his-lu *(Instructions for Practical Life)*. رغم أنه يتفق مع رؤية تش هسي أن البشر يحتازون أصلا على نزوعات فاضلة عتمتها رغاب وأفكار مشوهة، فقد عارضه في مختلف القضايا. مثال ذلك، عنده تهذيب الذات يتوجب أن يتضمن توجيه انتباه المرء شطر عقله، بحيث يرقب باستمرار ويستبعد الرغاب والأفكارالمشوهة، عوضا عن الخوض في مسائل من قبيل دراسة الوثائق الكلاسيكية والتاريخية.

ن.ل.س.

*الكونوفوشية.

Instructions for Practical Living and Other Neo-Confucian Writings by Wang Yang-ming, tr. Wing-tsit Chan Inew York, 1963).

*** وانج، هيو (1921–).** عالم منطق رياضي وعالم رياضيات أمريكي، ولد وتعلم في الصين. طرح مبادئ العضوية *لنظرية كواين في الفئات في *Mathematical Logic*، وبسط هرمية الأنماط المتشعبة عند رسل بحيث تسري على مستويات لامتناهية. كان أول من كتب (عام 1959) برنامج حاسوب أثبت بشكل فعال مبرهنات *Principia Mathematica* لوايتهد ورسل. غالبا ما يتخذ إسهامه في فلسفة الرياضيات شكل التحليل التاريخي لشخصيات مهمة؛ تقريراته عن نقاشاته مع جودل في السبعينيات هي المصدر الأساسي لأراء جودل الفلسفية غير المنشورة في الصدق وطبيعة الرياضيات. جادل بأنه يتوجب على فلاسفة الرياضيات اعتبار المعرفة والحدس الرياضي كما هي معطاة، بحيث يرومون وصف بنيتها وموضعها في الحياة.

و.اي.هـ.

Hao Wang, *Beyond Analytic Philosophy: Doing Justice to what we Know*, (Cambridge, Mass., 1986).

*** وايتهد، آلفرد نورث (1861–1947).** عالم رياضيات وفيلسوف بريطاني أمضى سنواته الأخيرة والأكثر إنتاجا في الولايات المتحدة بجامعة هارفارد، حيث استضاف صحبة زوجته حفلات شاي شهيرة. *Principia Mathematica* (1910-13)، محاولته في ثلاثة مجلدات بالتعاون معه تلميذه السابق برتراند رسل لإثبات إمكان رد الرياضيات إلى المنطق (أي لإثبات *المنطقانية)، تعتبر من قبل الكثيرين أحد أعظم الإنجازات الفكرية في كل العصور. أما *Process and Reality* (1929)، وهو نسق ميتافيزيقي ينكر فكرة الجوهر (كما يفهم تقليديا في الفلسفة الغربية) في صالح العمليات، فيعتبر ذا أهمية في تاريخ الميتافيزيقا ويقارن بأهمية أعماله المبكرة في المنطق وأسس الرياضيات.

عادة ما تقسم أعماله إلى ثلاثة فترات: قبل 1914، الرياضيات والمنطق؛ 1914–24 فلسفة العلوم الفيزيقية؛ و 1924–47 ميتافيزيقا وتاريخ دور الأفكار الميتافيزيقية في الحضارة. رغم أنه يعتبر نفسه طيلة معظم حياته ويعتبر من قبل آخرين عالم رياضيات، فإن دراسة تطوره الفكري إنما يكشف أنه موحد من قبل انشغالات فلسفية (مثال «أنماط التجمع»).

في *Science and the Modern World* (1925)، أول أعماله الميتافيزيقية، نبذ فكرة «الموضعة البسيطة» المفترضة من قبل المادية العلمية. عنده كل شيء مجال منتشر زمانيا وماكنيا، وكل موضوع، من الجسد البشري إلى الإلكترون، مكوّن من حوادث أو عمليات. في *Process and Reality* يفصّل بطريقة منظومية في نظريته الميتافيزيقية، حيث الوحدة الأساسية واقعة تجريبية يسميها «الكينونة الفعلية». إنها وحدة لعلاقاتها بالكينونات الفعلية الأخرى في العلم الذي تناسبه، وعلاقات المناسبية هذه عبارة عن «مدرك»، متجه يغير كل شيء يختبر إلى فعلية الكينونة المميزة.

يقوم الله بدور مركزي في عملية المناسبة هذه. «بطبيعته الأولية» يقوم الله بتنظيم الإمكانات («المواضيع الأبدية») كي يجعلها مهمة لصيرورة الكينونة. «بطبيعته التالوية» يحافظ الله على مباشرية كل الكينونات الفعلية ويوحدها عبر تصور لوحدة أولية لكل المواضيع الأبدية: الصيرورات ضرورية لتطور الله بوصفه تالية. ومثل أية كينونة فعلية، الله عملية صيرورة.

تتجنب كتب وايتهد بعد *Process and Reality* التفاصيل الشكلية في تقصي أهمية أفكاره الميتافيزيقية بطريقة متخيلة. كتابه *Religion in the Making* (1926) نقاش موح على نحو خصب لطبيعة الدين؛ *Adventuers of Ideas* (1933) يعرض مثلا مفهومه للخبرة في نثر بيّن؛ أما *Modes of Thoght* (1938) فقد قصد منه أن يكون «اختبارا حرا لبعض المفاهيم النهائية، كما ترد بشكل طبيعي في حياتنا اليومية».

ب.هـ.هـ.

*العمليات، فلسفة.

George A. Lucas, "Outside the Camp: Recent Work on Whitehead's Philosophy", *Transactions of the C.S. Peirce Society* (1985).
Paul Arthur Schilpp (ed.), *The Philosophy of Alfred*

North Whitehead (New York, 1941).

* **الثقة.** ترتهن ثقة المرء بشخص آخر بعينه بما إذا كان يعتقد بأنه جدير بها في الظروف المتعلقة. يتوقف هذا بدوره على معرفته بالتزامات الآخر المستقبلية بالسلوك على النحو الذي يتوقعه المرء. يعتبر بعض الكتاب الثقة مسألة تقويم عقلاني وتخير عقلاني من جانب الواثق والموثوق به. ربما بسبب هذه العلاقة بالجدارة بالثقة يعتبر بعض المنظّرين الثقة معيارية في أساسها - حتى إلى حد إلزام الموثوق به بأن يكون جديرا بها. اعتبر جون لوك الثقة أمرا مركزيا نسبة إلى الحكومة المجمع عليها. خلافا لرؤية التخير العقلاني الصرف، يفترض كثير من المنظرين أن الالتزام المعياري بدرجة ما من الجدارة بالثقة وحده القادر على تفسير نجاح كثير من المؤسسات والمنظمات في خدمة عملائها.

ر.هير.

*القبول؛ الشهادة؛ الإخلاص.

Diego Gametta, *Trust: Making and Breaking Cooperative Relations* (New York, 1988).

* **الوثوقية.** في الابستمولوجيا التقليدية، ما يجعل المعتقد مبررا، وهذا أمر يتعلق بعقلانية ومسؤولية المعتقد، يتوجب أن يكون ضمن «قدرته على الفهم المعرفي». بكلمات أخرى، كي يكون المعتقد مبررا يتوجب على صاحبه أن يعي ما يكفل كونه مبررا. يفضي المفهوم المقيد، الداخلي للتبرير إلى نتيجة ارتيابية تستبعد أكثر مما يجب من المعتقدات التي تبدو مبررة بداهة. الوثوقية، وهو نوع من الخارجانية، تقر أن أنه بمقدور المعتقد أن يبرر إذا كان يشكل نتيجة عملية جديرة بالثقة، حتى لو لم يكن صاحبه واعيا بما يجعله مبررا. تفرض مختلف تنويعات الوثوقية قيودا مختلفة صممت للرد على اعتراضات داخلانية بعينها، من قبيل أنه ليس بمقدور الوثوقية أن تحول دون السلوك المعرفي اللاعقلاني واللامسؤول دون الالتزام بالنزعة الداخلانية، وهي تفصل بطرق مختلفة المعايير العاملة في مسألة الجدارة بالثقة، التي قد تشتمل على عوامل تفسيرية وإحصائية.

ب.

*التبرير، المعرفي؛ المعرفة؛ الابستمولوجيا، إشكاليات.

The Monist, 68/1-2: *Knowledge, Justification, and Reliability* (1985).

* **الأوثان.** خطر الولاء لآلهة باطلة مقدمة في كل الأرثودكسيات التي تسلم رغم ذلك بفتنتها الآسرة عند العامة وتروم إقناعهم بأن عبادة الأوثان ليست غير مجدية فحسب بل خطرة. عند الفلاسفة المسيحيين، بويل، مالبرانش، وبركلي، الوثنية مستلزمة من قبل معتقدات سائدة مثل قوة الطبيعة الحافظة لذاتها، الفعالية السببية في الأشياء المخلوقة، والوجود المستقل عن العقل للشمس والقمر والنجوم وسائر الأشياء. لقد تحولت نظرية الأوثان إلى نظرية عامة في *الأيديولوجي في أول كتب بيكون *Novum Organon* الذي يصف الآثار الضارة ابستمولوجيا للارتباط البشري بأوهام تخلقها اللغة، القبيلة، التقاليد، والمخيلة. تظل تهمة الوثنية تحتاز على أهميتها الفلسفية في هجوم نيتشه على سقراط وكانت في كتابه *Twilight of the Idols* وفي محاولات ماركس وفرويد وبعض النقاد الاجتماعيين فك ألغاز البنى الاجتماعية والاقتصادية ومساعدة الناس في التخلي عن ولائهم لأشياء لا وجود لها وإن ظلت تتسلط عليهم.

كات.و.

F. Bacon, *Novum Organon, in Works*, ed. J. Spedding, R.L. Ellis, and P.D. Heath, 14 vols. (Cambridge, 1857-61; rep. Stuttgart, 1961-3), viii.

* **الأحدية المحايدة:** انظر المحايدة، الأحدية.

* **الأحدية الشذوذوية:** انظر الشذوذية، الأحدية.

* **الأحدية والتعددية.** هذه تعاليم تتعلق بكيفية وجود *الجواهر، وقد ترتبط إما بأنواع الجواهر أو بحالاتها المفردة. تقر الأحدية المرتبطة بأنواع الجواهر وجود نوع لا شريك لها منها، في حين تقبل التعددية كثرة من الأنواع. تقصر أحدية حالات الجوهر المعطى الوجود أو إمكان الوجود على فرد واحد من مثل هذه الحالات، في حين تتيح التعددية إمكان تكثرها. هكذا يعد نصير المادية الذي يتبنى الذرية أحديا بخوص أنواع الجواهر الموجودة وتعدديا بخصوص عدد الجواهر المفردة التي توجد من ذلك النوع. في المقابل، كان ديكارت تعدديا بخصوص أنواع الجواهر الموجودة وتعدديا بخصوص عدد الجواهر الذهنية المفردة - لكنه ينكر *الذرية، ولذا فإنه أحديا بخصوص عدد أفراد الجواهر الفردية.

إي.جي.ل.

D.W. Hamlyn, *Metaphysics* (Cambridge, 1984).

* **الواحد فوق المتعدد، إشكالية.** كيف يتأتى لأشياء كثيرة، مثال فرانسيس، سارة، وجفري، أن تكون جميعا شيئا واحدا، أعسر مثلا؟ تصادر الحلول القديمة

على «كل»، مثال فكرة العسرة، يرتبط بهذه الفرديات ويقف «فوقها». لا ريب أن ثمة أنواعا مختلفة من مثل هذه *الكليات موجودة. غير أننا نستطيع أن نتساءل أيضا: كيف يتأتى لأشياء كثيرة أن تكون مرتبطة ـ بكل ـ واحد. يبدو أنه محتم على تفسير «كونه كذا» ـ الحمل ـ أن يفترض ذات الشيء الذي يروم تفسيره.

سي.أي.ك.

D.F. Pears, 'universals', in A. Flew (ed.), *Logic and Language, 2nd series* (Oxford, 1955).

*** الواجب.** صحبة مفهومي *ينبغي و*الإلزام، يعبر مفهوم الواجب عن الفعل الأخلاقي بوصفه مطلوبا أو مشترطا. «القانون الأخلاقي»، فيما يقر كانت، يشكل عندنا «قانون الواجب، أو القيد الأخلاقي». ولكن كيف ترتبط هذه التشكيلة من المفاهيم بالتشكيلة المتركزة حول «الخير» وتحقيق القيم؟ عند بعض رجالات الأخلاق (من بينهم كانت)، «الواجب والإلزام هما الاسمان الوحيدان لعلاقتنا بالقانون الأخلاقي» (*Critique of Practical Reason*). عند آخرين، واجباتنا، رغم أنها غير قابلة لأن ترد إلى حدود أخرى، لا تحتاز على معنى إلا حين تقوم بضبط الحياة البشرية بحيث تحقق الغايات الخيرة وتحترم الكائنات العاقلة والحساسة.

ثمة سلوكيات، مثل البرّ بالوعد، توجب السلوك على نحو بعينه، في حين أن هناك واجبات تنجم عن قيام علاقات خاصة ـ مثل علاقة الأب بابنه، والطبيب بمريضه. أيضا ثمة واجبات تعزى إلى الكائنات الحية بسبب أوضاعها الحسية أو العقلية، الشخصية.

ب.و.هـ.

*التنفل.

D.P. Gautier, *Practical Reasoning* (Oxford, 1963).

I. Kant, *(Critique of Practical Reason* (1788); tr. L.W. Beck (Chicago, 1949).

O. O'Neil, *Constructions of Reason* (Cambridge, 1989).

*المطلقة، الأوامر؛ ينبغي.

*** الواجب، منطق.** دراسة منطق الاستدلال المتعلق بالإلزام، الجواز، المنع، الالتزام الأخلاقي، والمسائل المعيارية الأخرى. رغم أنه يوصف غالبا بأنه فرع من فروع المنطق، فإن خاصية «الحياد نسبة إلى الموضوع» التي يختص بها المنطق بمعناه المحدود تعوزه. يفضل أن يعتبر تطبيقا للمنطق على المفاهيم الأخلاقية، بطريقة تماثل كون الهندسة الصورية تطبيقا للمنطق على المفاهيم المكانية. وعلى نحو مشابه، رغم أن البعض أفصح عن أمله في أن يساعدنا منطق الإلزام في أنسقة الاستدلال العملي، حيث نقوم بالاشتقاق من مبادئ عامة ومن حقائق ملحوظة ما ينبغي علينا القيام به، فإن أنساق منطق الواجب التي تدرّس أكثر من غيرها تشتمل أساسا على مبادئ نظرية، تعبر عن علاقات استدلالية بين مختلف المفاهيم الأخلاقية.

لاحظ مختلف فلاسفة العصور الوسطى، ومن بعدهم ليبنتز وجرمي بنتام، العديد من المبادئ الرئيسة في منطق الإلزام، لكنه لم يركز عليها ودعمها في ذلك المجال إلا في القرن العشرين، خصوصا بسبب إسهامات ج.ه. رايت. تمت إثارت الأعمال المبكرة بسبب التناظر بين مفاهيم الإلزام، الجواز، والمنع من جهة، ومفاهيم المقاميات الخاصة بالضرورة والإمكان والاستحالة. التناظر الأول الذي يتوجب ملاحظته يتعلق بمبدأ «الاستبدال». إذا كانت □ و ◇ تمثلان الضرورة والإمكان، مثلا، فإن الصياغة - ■ س ↔ ◇ - س تقر أن إنكار أن س ضرورية يعني إقرار أن ليس س ممكنة. إذا كانا يمثلان الإلزام والجواز، فإنها تقر (بالقدر نفسه من المعقولية) أن إنكار أن س ملزمة إنما يعني إقرار جواز ليس س وعلى نحو مماثل، (- ◇ س ↔ □ - س) و (- * س ↔ ◇ س) (حيث * تعني «مستحيل» أو «ممنوع») تحتازان على قراءة واجبية ومقامية معقولة بالقدر نفسه. أفضى تطوير أنساق صورية تامة في الضرورة بشكل طبيعي إلى بذل جهد لمعرفة إلى أي حد يمكن عقد ذلك التناظر. أضعف نسق يمكن أن تعتبر فيه □ على نحو معقول تعبيرا عن نوع من الضرورة المقامية هو النسق T الذي يشتمل، فضلا عن مبادئ الاستبدال، على مبدأ التوزيع الذي يقر (□ (س & ص) ← □ س & □ ص) والانعكاسية (□ س ← س). يستبان من فحص تلك المبادئ بطلان مبدأ الانعكاسية وفق التأويل الواجبي. الاستعاضة عنه بالصياغة الأضعف (□ س ← ◇ س) (ما هو ملزم جائز) يفضي إلى ما يسمى بالنسق القياسي في منطق الواجب. يعرف النسق T بانه تخصيص قائم على تأويل يقر صدق □س في العالم ع حال صدقها في كل عالم ممكن نسبة إلى ع، أي في كل العوالم التي تصدق فيها كل حقائق ع الضرورية. يلزم عن هذا أن النسق القياسي في منطق الواجب يتميز بتأويل تصدق □س وفقه في ع حال صدق س في كل العوالم «المتاحة واجبيا» لـ ع، أي في كل العوالم التي تستوفي كل إلزامات ع.

معظم الأعمال المعاصرة في منطق الواجب استثارتها المفارقات الواجبية، وهي مجموعة من الأحاجي بدا أنها تركز الانتباه على قصور النسق التقليدي. مثال ذلك، وفق أحد أشكال مفارقة تشزم،

يتوجب على الجمل التالية أن تكون مستقلة وأن تكون الواحدة منهما متسقة مع الأخرى: ينبغي على الدكتورة جونز أن تستخدم مخدرا إذا كانت تقوم بإجراء عملية؛ ينبغي عليها ألا تستخدم مخدرا إذا كانت لا تقوم بإجراء عملية؛ عليها واجب إجراء عملية أخفقت في تحقيقه. غير أن محاولات تمثيل هذه الجمل ضمن النسق القياسي أفضت إلى تناقضات أو تزيدات. وفق أحد أشكال المفارقة السامارتية الجيدة، ندم سمث عن جريمة يستلزم منطقيا أنه ارتكبها، لكن إلزامه بالندم لا يستلزم أن لديه إلزاما بأن يكون قد سبق له أن ارتكب جريمة. على ذلك، في المنطق القياسي، إمكان إثبات س ← ص يستلزم إمكان إثبات (□ س ← □ ص). يتعين أحد ردود الأفعال لأمثلة من كذا قبيل في اعتبار جمل مثل «ينبغي على جونز أن تستخدم مخدرا إذا كانت تقوم بعملية» تجسيدا لعلاقة ثنائية غير قابلة للرد لإلزام شرطي. « س ملزمة على افتراض ص» تؤول مثلا على اعتبار أنها تقر أن ص صادقة في «أفضل» العوالم التي تكون فيها ص. ثمة استجابة أخرى تتعين في تنكب العامل «يلزم أن..». الذي يضاف إلى الجمل في صالح محمول إلزام لا ينضاف إلا لأسماء أفعال. من شأن هذا النهج أن يستبعد كلية الصيغ غير المناسبة من قبيل (□ س ← □□ س)، رغم أنه يغامر بحذف صيغ من قبيل □ (□ س ← س)، التي يعتقد أنها تعبر عن حقائق مهمة. إنه يثير أسئلة مهمة بخصوص طبيعة الأفعال المركبة من قبيل « أ أو ب» وبخصوص العلاقات القائمة بين الجمل الواجبية العامة («التدخين ممنوع») وحالاتها العينية («تدخين سمث هنا ممنوع الآن»). في الآونة الأخيرة، دار جدل لا يستهان به حول معقولية الصيغة - (□ س ∧ □ - س)، التي يمكن إثباتها في النسق القياسي. السؤال هو ما إذا كانت هناك ظاهرة في الخبرة الأخلاقية، تحول دونها تلك الصيغة، يواجه فيها المرء «مأزقا» أو «صراعا» أخلاقيا تراجيديا غير قابل للحسم. لقد اقترح إمكان معالجة بعض أوجه قصور النسق القياسي عبر إهابة المزيد من الاهتمام لسبل توقف الإلزام والجواز على الزمن، وأنه قد تكون هناك ارتباطات مهمة ضمن المنطق الواجبي، الابستمولوجيا الصورية، ومنطق التحقق من *البرامج الحاسوبية.

س.ت.أي.

L. Aqvist, 'Deontic Logic', in D. Gabbay and F. Guenthner (eds.), *Handbook of Philosophical Logic*, ii (Dordrecht, 1984).

C. Gowans (ed.), *Moral Dilemmas*, (Oxford, 1987).

R. Hilpinen (ed.), *Deontic Logic: Introductory and Systematic Readings*, (Dordrecht, 1971).

———, (ed.), *New Studies in Deontic Logic: Norms, Actions and the Foundations of Ethics*, (Dordrecht, 1981).

* **الواجب، علم أخلاق.** هي نظريات أخلاقية تقر وجوب القيام بأفعال بعينها، بصرف النظر إلى حد ما عن عواقب تأديتها أو عدم تأديتها (الكلمة اليونانية \ dei يجب على المرء). وفق التيلولوجية أو *العاقبية، حسب معناها الشائع، ترتهن صحة وخطئية أي فعل كلية بنتائجه. تعد الواجبية معارضة للعاقبية بسبل مختلفة.

1. عند أنصار الواجبية، ثمة أفعال صائبة أو خاطئة بذاتها. إنهم ينزعون شطر التركيز على الأفعال الخاطئة. هكذا يقر الواجبيون من أمثال كانت أو روس أن إخلاف الوعد خطأ بصرف النظر عن عواقبه. إن خطئيته لا تتوقف فحسب على أي أثار قد يفضي إليها. نصير العاقبية - خصوصا عاقبية الفعل - ينزع إلى إقرار أنه يتوجب على المرء أن يسلك بأية طريقة تفضي إلى أوضاع أفضل. سوف يقترح روس أن الجدل بأنه يتوجب على المرء إخلاف وعده بسبب نفع ضئيل سوف يكسب النهاية جدل يناوئ أحداسنا. لاحظ أن الواجبية تختلف عن المطلقية، التي تقر أن بعض الأفعال خاطئة بصرف النظر عن العواقب. قد يجوّز روس في حالات استثنائية أن إخلاف الوعد ليس خطأ.

ثمة إشكاليتان مباشرتان يوجهان الواجبية كما قمنا بوصفها، صعوبة وصف كيف نعرف هوية الأفعال الخاطئة، وصعوبة عقد تمييز حاسم بين الأفعال وحالات الإهمال.

2. يجادل واجبيون من أمثال نوزتش بوجود ثلاثة قيود واجبية مفروضة على أفعالنا. قد يكون لدينا مبرر لزيادة الخير العام إلى الحد الأقصى، ولكن هذا المبرر يختفي في بعض الحالات أو يتم إبطال مفعوله. يجب علي ألا أقوم بقتل شخص بريء لإنقاذ اثنين من الموت، لأن في هذا خرق *لحقوق ذلك البريء الشخصية. الواقع أنه يتوجب علي ألا أقوم بقتل الشخص حتى للحول دون قتل الشخصين الآخرين من قبل شخص آخر. الواجبية تقول لي إنه يجب علي ألا أقتل وبهذا المعنى فإنها منسبة إلى الفاعل. الصعوبة الأساسية هنا تتعين في تفسير هذه النسبية. إذا كان القتل عملا شائنا، لماذا لا يتوجب علي أن أقلل إلى الحد الأدنى من القتل، حتى لو تطلب ذلك قيامي بالقتل؟

. تمييز راولز بين النظريات الواجبية أو التيلولوجية والنظريات العاقبية أصبح في الآونة الأخيرة مؤثرا. إنه يرتبط بعلاقة الحق بالخير. تعرّف النظرية

التيلولوجية الخير بطريقة مستقلة عن الحق، ثم تقوم بتعريف الحق بأنه ما يزيد من قدر الخير إلى الحد الأقصى. في المقابل، إما تحجم النظريات الواجبية عن تحديد الخير بطريقة مستقلة عن الحق، أو تحجم عن تأويل الحق بوصفه زيادة قدر الخير إلى الحد الأقصى.

تواجه كل المحاولات سالفة الذكر للتمييز بين الواجبية والعاقبية صعوبة تتعين في أن نظرية من قبيل *النفعية، التي تعتبر عادة بارادايم للنظرية العاقبية، يمكن أن يعبر عنها بوصفها واجبية. (1) يمكن اعتبار فعل زيادة النفع إلى الحد الأقصى حقا بذاته، واعتبار الفشل في تحقيق ذلك الفعل خطأ، بصرف النظر عن النتائج. (2) يمكن أن يقال إن وجوب زيادة الخير إلى الحد الأقصى أمر مفروض على أفعالنا مهما كان الأمر. (3) قد يجادل النفعي المثالي، مثل راشدال، بإن الخير مشكّل جزئيا من الحق، ما يحول دون أن يعرّف عبره. وبالطبع، لا تنكر النفعية الصريحة أن الحق يكمن في زيادة الخير إلى الحد الأقصى. غير أنها قد تقترح أن للحق أسبقية على الخير، بمعنى أن النفعي يستطيع أن يقر أن زيادة الخير إلى الحد الأقصى حق، بصرف النظر عما يكونه هذا الخير. وأخيرا، التمييز بين النسبية الفاعلية والحياد الفاعلي الذي يستخدم الآن بشكل سائد للتميز بين الواجبية والعاقبية يتداخل في كل تمييز بينهما، إذ إنه يستحيل وجود أي شكل من أشكال النسبية الفاعلية من العاقبية. من الأفضل أن تبذل الجهود الفلسفية في تحديد ما تقره مختلف النظريات الأخلاقية عوضا عن محاولة توضيح ما يبدو على الأرجح أن يكون تمييزا مشكوكا في أمره.

ر.كري.

*المطلقية الأخلاقية.

John Broome, Weighing Goods (Oxford, 1991), ch. 1.

Samuel Scheffler, Introduction, in Consequentialism and its Critics (Oxford, 1988).

*** الموجبة والسالبة، القضايا.** نسبة إلى أية قضية س، يمكن تشكيل سالبها، ليس - س. على اعتبار أن ليس - س نفسها قضية، فإن لديها سالبها، ليس - ليس - س، التي تتلازم منطقيا في المنطق الكلاسيكي مع س. وفق بعض نظريات القضايا، لا تعد س و ليس - ليس - س قضيتين متمايزتين، كونهما متكافئتين منطقيا. من شأن هذا أن يلقي بظلال الشك على الفكرة التي تقر أن بعض القضايا سالبة بطريقة جوهرية وأخرى موجبة بالطريقة نفسها.

*الجملة التي تستعمل في التعبير عن قضية قد تكون سالبة، في كونها تشتمل على أداة نفي - مثال ذلك «هذا ليس أحمر» أو «هو غير سعيد». غير أنه يسهل إلى حد كاف التعبير عن القضية نفسها باستخدام جملة لا تشتمل على أداة نفي - كما في «هذا تعوزه الحمرة» أو «هو حزين». الجملتان الأخيرتان، من وجهة نظر نحوية، موجبتان. لذا لا يبدو أننا نستطيع أن نعرّف بشكل مرضٍ القضية السالبة بأنها قضية قابلة لأن يعبر عنها باستخدام، أو فقط باستخدام، جملة سالبة، حيث نعني بالجملة السالبة الجملة التي تشتمل على أداة نفي. أيضا فإنه من المنافي للعقل إقرار أن ثمة *مفاهيم بعينها، مثل مفهوم الحزن، تعد «سالبة» جوهريا، كونها قابلة لأن تعرّف بوصفها سوالب مفاهيم «موجبة» يفترض أنها أكثر أساسية - في هذه الحالة، مفهوم السعادة.

عوضا عن محاولة القيام بمثل هذه التقسيمات العقيمة، يفضل أن نعتبر النفي (الكلاسيكي) بوصفه *عملية منطقية تغير، حين تطبق على أية قضية، من قيمتها الصدقية، بحيث تجعلها باطلة حال صدقها وصادقة حال بطلانها. في الوقت نفسه، من المهم أن نقوم بالتمييز بين الإثبات والإنكار في *أفعال الكلام من جهة والمحتوى القضوي للإقرار من أخرى؛ ذلك أننا نستطيع أن نسلم بشرعية مثل هذا التمييز بين أفعال الكلام دون قبول فكرة أن القضايا نفسها موجبة أو سالبة بطريقة جوهرية.

إي.جي.ل.

A,J. Ayer, 'Negation', in Philosophical Essays (London, 1954).

M. Dummett, Frege: Philosophy of Language, 2nd edn. (London, 1981).

G. Frege, 'Negation', in Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege, ed. P. Geath and M. Black, 2nd edn. Oxford, 1960).

*** الوجود.** موضع انشغال *الأنطولوجيا. وفق موروث قديم العهد، ثمة أنواع من الوجود وثمة هيآت [أحوال] للوجود. يمكن تقسيم الوجود بطرق مختلفة، مثال أن تقسم إلى *كليات وفرديات، كينونات مجردة وأخرى عينية. أيضا تستخدم لفظتا «الكينونة» أو «الشيء» مرادفتين لكلمة «الوجود» بهذا المعنى. وفق معنى آخر، الوجود هو ما تحتازه الأشياء الحقيقية، أي *الكينونة. للوجود بهذا المعنى الأخير أساليب مختلفة. وجود الأشياء الفيزيقية العينية زمكاني، في حين أن وجود الكينونات الرياضية المجردة أبدي ولا مكاني. أيضا، وجود بعض الكينونات (النوعيات مثلا) يرتهن منطقيا بوجود كينونات أخر، في حين أن وجود الجواهر

مستقل منطقيا.

ثمة تصنيفات نحوية تتعلق بفعل «الكينونة» تناظر تلك التمييزات المقولية التقليدية. استخدام لفظة «يكون» بوصفها رابطا قابلا لعدة تأويلات. الجملة «الخاتم (يكون) أصفر» مثال لـ «يكون» العزو، فهي تعزو خاصية إلى فرد حقيقي. «الخاتم (يكون) ذهب» تتضمن الـ «يكون» التكوينية، فهي تحدد نوع المادة التي يتكون منها ذلك الفرد. «هذا الخاتم (يكون) خاتم زواج جدتي» مثال لـ «يكون» الهوية. وأخيرا، «هذا الشيء (يكون) خاتم» تتضمن «يكون» التعين، فهي تحدد الشيء المعني بوصفه حالة عينية. هكذا يستبان أنه على الرغم من أن الكون أصفر، والكون ذهبا، والكون خاتم زواج جدتي، والكون خاتما، جميعها خصائص يختص بها هذا الخاتم، فإنها تختلف من حيث طبيعتها. فضلا عن ذلك، لا واحد منها يشكل وجود هذا الخاتم، بمعنى تشكيل كينونته. يبدو أن «هذا الخاتم يوجد (يكون)» تشتمل على معنى لـ «يكون» يتمزى عن أي معنى آخر توظف فيه «يكون» بوصفها رابطا (لاحظ أن النص الأصلي كتب بالإنجليزية [المترجم]).

ما معنى أن تكون موجودا أو كائنا؟ يتوجب أن نميز هذا السؤال الذي يستفسر عما يعنيه كون كينونة من نوع بعينه موجودة عن السؤال عن العلامة الفارقة للشيئية. قول و.ف. كواين المأثور: «أن تكون هو أن تكون قيمة لمتغير» يبدو مربكا في هذا الخصوص. ربما كان يفضل أن يقول «أن تعد ضمن الكينونات المفترض وجودها من قبل نظرية معطاة أن تنتمي إلى المجال المحدد لمتغيرات تكميم النظرية حسب تأويلها القياسي». بيد أن قول كواين المأثور الآخر «لا كينونة بلا هوية» يقارب مفاد السؤال الثاني، فهو يقر أن الخاصية الحاسمة في الشيئية هي الاحتياز على شروط هوية محددة.

وفق معنى مقيد خاص، يستخدم «الوجود» بشكل سائد للإشارة إلى ذات تحتاز على وعي (أو نفس)، ومن ثم نوع من الكينونات المغايرة لما هو مجرد «موضوع». غالبا ما يفترض أن هذه الكينونات تحظى بأسلوب خاص في الوجود بقدر ما تكون مدركة لوجودها وقادرة على تحديد مسار نفوسها ـ هذه رؤية يفضّل فيه المذهب الوجودي عبر التعليم الذي يقر أنه نسبة إلى مثل هذه الكينونات «الوجود يسبب الماهية» (سارتر). التقابل بين الوجود (بمعنى الكينونة) و*الماهية قديم بدوره، وهو يتجذر في التمييز بين الخصائص الجوهرية والخصائص العارضة. تقليديا، الله كينونة تتضمن ماهيتها وجودها، ما يجعل الله واجب الوجود، بل إنه الكائن الوحيد الواجب الوجود ضمن نطاق المعنى الضيق الخاص بوجود الذوات في مقابل وجود الموضوعات. غير أن هذا المذهب يتطلب فيما يبدو اعتبار الوجود خاصية من خصائص الفرد الكائن، خلافا للرؤية السائدة الآن في الوجود التي يعزى فضل تطويرها إلى فريجه ورسل.

إي.جي.ل.

الضروري والعارض، الوجود؛ «فعل الكينونة».

E.J. Lowe, Kinds of Being (Oxford, 1989)

W.V. Quine, Ontological Relativity and Other Essays (London, 1969).

J.P. Sartre, Being and Nothingness, tr. H. Barnes (London, 1957).

* **الوجود يسبق الماهية.** صيغة وجودية مفادها أننا نستطيع أن نخلق من أنفسنا الأفراد الذين نكونهم. يستخدم هيدجر هذه الصيغة للإشارة إلى أنه نسبة إلى كل *Dasein ، «وجوده» أو «ماهيته» إنما يتعين في طريقة تشكيله لحياته، طريقته في «الوجود» (بالمعنى الخاص). غير أن سارتر يؤول تلك الصياغة في ضوء توكيده الاختيار الحر: نحن ما «نختار» أن تكون عليه أنفسنا.

ت.ر.ب.

*الوجوية.

J.P. Sartre, Existentialism and Humanism (London, 1948).

* **الوجودية.** «الوجودية» مصطلح مرن يشير إلى الاستجابة، التي قادها كريكجرد، ضد المثالية المجردة في فلسفة هيجل. بخصوص إنكار المفهوم الهيجلي «للوعي المطلق» الذي يفترض أن تتصالح ضمنه كل التعارضات، يؤكد هيدجر عدم قابلية البعد الذاتي الشخصي في الحياة البشرية للرد. إنه يحدد ذلك عبر منظور «الفرد الموجود»، ومن هذا المعنى الخاص «للوجود» Existenze) في اللغتين الهولندية والألمانية) الذي يصف طريقة في الوجود يتميز بها البشر، اشتقت الوجودية اسمها. من ضمن أخلاف كيركجرد الفيلسوفان الألمانيان هيدجر وياسبرز، والفيلسوفان الفرنسيان سارتر ومارسيل (الذي قام فعلا باستحداث مصطلح «الوجودية»). سوف أركز فحسب على جوانب من أعمال هيدجر وسارتر، فضلا عن أعمال هيدجر.

ينكر كيركجرد الزعم الذي عزاه (ربما على نحو مجحف) إلى هيجل والذي يقر أننا نستطيع التطلع إلى زمن يتسنى فيه تحقيق مصالح البشر المختلفة

واهتماماتهم عبر فهمهم ضمن مذهب موضوعي شامل للعالم. ذلك أنه ليس بمقدور مثل هذا المركب أن يفسر عناية المرء بحياته: من ثم، فيما يجادل كيركجرد، رغم أن الابستمولوجيا الكانتية تستلزم أنه يتوجب علينا أن نلحظ أن إدراكاتنا الذاتية مجرد تجليات لموقفنا الموضوعي في العالم، فإننا لا نستطيع أن نحل على النحو نفسه المسائل الأخلاقية عبر إخضاع وعينا الأخلاقي إلى منظور موضوعي تدبري. المسائل الأخلاقية تتعلق أساسا بنا؛ حين نسأل أنفسنا كيف يتوجب علينا العيش، فإننا نخدع أنفسنا إذا تظاهرنا بأن تبني فهم موضوعي للموقف سوف يوفر بنفسه الإجابة.

عند كيكجرد، العلاقة بين علم الأخلاق والذاتية علاقة مزدوجة الاتجاهات. إنه لا يرى فحسب أن المسائل الأخلاقية تتعلق بالفرد المتكلم، «الذات الحقيقية» هي أيضا «الذات الموجودة موضوعيا» على حد تعبيره، بل يرى أيضا أنه يتوجب علينا ألا نعتبر وجودنا «بوصفنا ذوات حقيقية» جانبا من جوانب حيواتنا نستطيع التسليم به (يقارن مثلا بتجسدنا). عوضا عن ذلك (وهنا يظل إلى حد ما هيجليا)، فإنه يعتقد أنه جانب من حيواتنا يتعين تطوره إذا رغبنا في تحقيق ذواتنا كأفراد على نحو كامل؛ حقيقة «وجودنا» يستلزم أننا لا نستطيع تجنب المسائل العملية المتعلقة بالمتكلم، لكننا قد نعوز المفهوم المترابط القادر على الإجابة عنها. كيف يتسنى إذن الحصول على مثل هذا المفهوم؟ كيف يتسنى «للمرء أن يصبح فردا؟». لا ريب أن ذلك لا يحدث عبر اكتساب المزيد من المعرفة بالعالم. عوضا عن ذلك، يجب أن نقحم الإرادة: إننا نعطي لأنفسنا بنية أخلاقية عبر القيام بخيارات والتزامات (من قبيل الزواج) تمكن من تطوير اهتمامات طويلة المدى. عندما كتب كيركجرد أنه «يستحيل أن توجد بدون عاطفة»، فإنه يعني أن المرء لا يحس بهويته إلا عبر الدخول في ارتباطات يثير مصيرها العاطفة، وعلى هذا النحو يصبح «فردا موجودا».

لا شيء مما سلف ذكره يستلزم صراحة أنه حين يصل المرء إلى ذلك الطور فإنه يصبح كائنا فاضلا. غير أن كيركجرد يرى أن الحياة الخيرة نسبة إلى الشخص هي تلك التي تحقق الشرط المتعلق بعيشه بوصفه فردا. مفاد الفكرة الرئيسة هنا أنه ليس بمقدور المرء أن يهب معنى لحياته ككل إلا عبر سلوكيات وعلاقات شخصية مع الآخرين تجسد تلك الفضائل. قد لا يبدو هذا مقنعا. غير أنه يعرض، في حالة كيركجرد، في سياق معتقد آخر مفاده أنه ليس في وسع المرء خلق حياة لنفسه تتغلب على تقلبات الحظ دون القيام «بقفزة الإيمان»، وهذا التزام شخصي بنوع الحياة التي عاشها المسيح، أي دون أن يصبح المرء «شبيها بالمسيح». ما يدعم هذا الاعتقاد هو خبرة *Angest - التي تترجم بشكل مختلف إلى «مروع» و«قلق». إنه يزعم أن هذه الخبرة تكشف لنا الطبيعة غير المرضية التي تتصف بها الحياة المرتهنة بمصادفات النجاح والحب البشري، كما يزعم أننا نُحث على هذا النحو على ربط أنفسنا بحياة «أخلاق - دينية» توفر خلاصا لا يرتهن بمثل تلك المصادفات، كونه مؤسسا على علاقة بالله.

يستخدم هيدجر على غرار كيركجرد لفظة Existenz لوصف طريقة في الوجود تميز الحياة البشرية (أو *Dasein، وفق تعبير هيدجر)، وهو يقابل صراحة بين هذه الطريقة في الوجود بطريقة أشياء الحياة اليومية التي نصفها وفق استخداماتها (Zuhandenheit) وطريقة تلك الأشياء التي نعتقد أنها مستقلة عنا (Vorhandenheit). يقر هيدجر أيضا أن السمة الفارقة للخبرة البشرية إنما تنشأ عن كون الانشغال العملي الذي نواجهه جميعا فيما يتعلق بحيواتنا غير قابل للرد: فبالنسبة لكل واحد فينا، «وجودنا مسألة»، والطريقة التي نواجه بها هذه المسألة تحدد طبيعة وجودنا. ليس ثمة جوهر بشري مثبّت يعطي بنية للحياة البشرية مستقلة عن الارتباطات والأهداف التي تملأ وجودنا عبر إهابتنا إحساسا بهويتنا العملية.

يختلف هيدجر عن كيركجرد في عزوه هذا المبدأ «الوجودي» دورا أساسيا مطلقا في الميتافيزيقا العامة. إنه يقر أن الإجابة عن ذلك السؤال المتعلق بالوجود بوجه عام تتطلب العثور عليها عبر بحث يبدأ بالكشف عن المكون «الوجودي» لـ Dasein، أي الحياة البشرية. على اعتبار، كما سبق أن رأينا، أن وجود الـ Dasein يتضمن اهتماما عمليا مقصودا لذاته، لا غرو أن الميتافيزيقا المؤسسة على هذا تتشابه كثيرا مع البراجماتية. حين يشرع هيدجر في تطوير مذهبه في «وجود» الـ Dasein بوصفه «وجودا - في - العالم»، فإن يوضح أن طريقتنا الأساسية في الوجود - في - العالم هي الفعل (في مقابل الإدراك التأملي مثلا)، وأننا نفهم العالم أساسا وفق المقولات التي تدخل في تفسير أفعالنا. فمثلا، رغم أن هيدجر يصدّق على زعم كانت بأن المكانية عنصر أساسي في خبرتنا في العالم، فإنه يجادل بأنه يتوجب ألا نفكر في هذه المكانية عبر مكان النظرية الفيزيقية (كما فعل كانت)، بل بوصفها «المكان الوجودي» الخاص بالحياة اليومية، تلك المكانية التي يتم تصورها

بطريقة أنوية وعملية.

تتجاوز «براجماتية هيدجر الوجودية» وجودية كيركجرد، وفي مناح أخرى، يقوم هيدجر بتعديل جوانب مهمة من مفهوم كيركجرد في الوجود. في حين يربط كيركجرد طبيعة الوجود البشري العاطفية مباشرة بالإرادة، بالالتزامات التي قامت الذات باختيارها، يجادل هيدجر بأن عواطفنا تعكس بطريقة متميزة مواضع اهتمام وعناية لم نخترها، كونها نشأت عن تورطات وجدنا أنفسنا «مقحمين» فيها (مثال الوطن، الأسرة، والأهم من ذلك جوانب في العالم تقتصر على رصد حاجاتنا اليومية). بعد ذلك يجادل هيدجر أن تلك التورطات تشكل خلفية أساسية للمهام العملية الخاصة بالحياة اليومية حيث ننشد إشباع حاجاتنا وتحقيق المطالب الناشئة عن التورطات غير المختارة. لذا، رغم أن هذه المهام العملية تنبئ عن اهتمام وجودي بالعالم، فإن هيدجر يجادل بأنها لا تنبع من الإرادة حال اعتبار الإرادة تبنيا واعيا على المستوى الذاتي لمشروع ما. هكذا يفصّل في مذهب هيدجر في بنية الحياة اليومية الوجودية على مستوى الوعي الذاتي، الذي يعد أساسيا نسبة إلى مفهوم «العالم المعاش» المتضمن في براجماتيته الوجودية.

وبطبيعة الحال، فإن هيدجر لا ينكر وجود تفكر وقرار واعيين ذاتيا، وهو يقوم في سياق هذا الملمح من ملامح الحياة البشرية بتوظيف تمييزه بين «الزيف» و«الأصالة». يركن نقاش هيدجر لهذا الأمر إلى مبدأ كيركجرد أن إصباح المرء فردا يعد إنجازا، وهو يقوم قصدا باستعمال مصطلحات دينية لوصف موقفه، ولكن دون اللجوء إلى تضرع كيركجرد الصريح إلى الإيمان الديني. مفاد الفكرة الأساسية أن الذين لا يعول فهمهم لأنفسهم على فهم طبيعة الوجود الفردي الحقة، الذين يعتبرون أنفسهم مثلا مجرد حيوانات مركبة، لا يحتازون إلا على وجود زائف؛ في حين أن الذين استوعبوا حقيقة مفهوم هيدجر لوجودهم والقادرين على عيش حيواتهم وفقه يحتازون على الأصالة. عند هيدجر، نبدأ دوما بمفهوم زائف عن أنفسنا، على اعتبار أن تورطاتنا قبل التأملية في العالم والآخرين تجعلنا نعتبر أنفسنا غير مختلفين بطريقة مهمة عنهم. ما يحثنا على أن نصبح أصيلين هو خبرة الـ Angest، التي يؤولها هيدجر بوصفها وعيا بخطورة الحياة لا تفهم غاياتها وقيمها على اعتبار أنها ناشئة عن بنية وجود المرء نفسهAngest . إذن هو الذي يعيدنا إلى أنفسنا، وبجعل بنية حياتنا متوفرة لدينا، فإنه يمكننا من الاحتياز على إدراك أصيل لحريتنا.

إن هيدجر يربط هذه الخبرة بالـ Angest بموقف المرء إزاء موته: نمطيا هذا موقف Angest، ولأن الفهم الصحيح للموت نهاية لوجود المرء يكشف لنا عن بنية وجودنا، فإن الحياة الأصيلة «حرية تخلو من العاطفة شطر الموت».

وجودية هيدجر ميتافيزيقية في أساسها. إنه يذهب إلى حد إنكار احتياز التمييز بين الأصيل والزائف على أي محتوى أخلاقي، رغم أن لغته الفعلية تخونه في هذا الخصوص. في المقابل، يعرض سارتر الوجودية صراحة بوصفها مذهبا في الأخلاق. إنه يستمد نقطة بدئه الوجودية مباشرة من هيدجر، باستثناء أنه في حين يفصّل هيدجر بوضوح بين الوجود البشري وممارسة الاختيار، فإن سارتر يصوغ موقفه بطريقة تعزو إلى خيار الحياة البشرية دورا أساسيا بشكل مطلق. إنه يجادل بأننا نختار عواطفنا بقدر ما نختار سائر جوانب الحياة، وبأن الأهداف الرئيسة في حياتنا ترتبط بمشروع أساسي هو نفسه نتاج «خيار أصلي» - خيار يتوجب ألا يكون مدفوعا من قبل أي شيء، أي *عبثيا، كونه يوفر لنا كل الدوافع التي نحتاز عليها.

هذا مسار فكري تعوزه الفتنة يرجع عهده إلى كانت. في حالة كانت، يفترض أن يتخلص من تهديد العدمية الأخلاقية المتضمن عبر متطلبات الأوامر المطلقة. نظرية سارتر في الأخلاق مشابهة بطريقة أساسية؛ رغم أنه يحتفي «بعبثية» الحرية الوجودية، فإنه يقتصر على النصح بممارسات الحرية التي تظهر احتراما لحرية الآخرين. المبرر الذي يمكن لوجودية سارتر أن تقدم لهذا الحكم القيمي ليس واضحا، لكنه يبدو أنه يذهب إلى أنه يتوجب على قيم الوجودي أن تستوفي شرط أن تكون قيم شخص تعد حياته، على حد تعبير هيدجر، أصيلة، كما يذهب إلى أن لا سبيل للحصول على تلك الأصالة إلا ضمن جماعة تمارس الاحترام المتبادل. يفضي هذا إلى المبدأ الذي يقره سارتر، ولكن يجب أن نلحظ أن الثمن الذي يتعين على سارتر دفعه لتوفير محتوى اجتماعي لأخلاقه الوجودية يشكل تحفظا مهما على توكيد موقف الفرد المعزول البارز في أعمال كيركجرد.

كان سارتر آخر الفلاسفة الوجوديين المهمين. لكن الوجودية ظلت باقية، أساسا في محاولات التوليف بين البنية الأساسية في ميتافيزيقا هيدجر ومواقف أخرى أقل نظرية: هكذا يظل لدينا «ماركسية وجودية»، «علم اجتماع وجودي»، و«تحليل نفسي وجودي»، و«لاهوت وجودي»، وما شابه ذلك. القاسم المشترك بين هذه

التوليفات الهيجينية إنما يتعين في توكيد عدم قابلية منظورات الكائن البشري للرد، هذا الكائن الذي يتوجب فهم نشاطاته وعواطفه وأفكاره عبر طموحاته في أن «يصبح فردا»، على حد تعبير كيركجرد.

ت.ر.ب.

*الوجود يسبق الماهية.

M. Heidegger, Being and Time, tr. J. MacQuarrie and E. Robinson (Oxford, 1962).

S. kirkegaard, Concluding Unscientific Postscript, tr. D. Swenson (Princeton, NJ, 1941).

J.P. Sartre, Existentialism and Humanism, tr. P. Mairet (London, 1948).

T. Sprigge, Theories of Existence (London, 1984).

*** الوجودية، القضية.** القضية الوجودية (أو الإقرار الوجودي) هي تلك التي تقر *وجود *شيء أو نوع من الأشياء - مثال «يوجد دب الثلج»، «توجد الحيوانات وحيدة القرن». ثمة إشكاليات تثار بخصوص تأويل الإقرارات الوجودية السالبة، خصوصا الفردي منها، مثال «لا يوجد دب الثلج»، ، لأنه يبدو أن الحد المفرد الذي يقوم بدور الفاعل النحوي في مثل هذه الإقرارات لا يشير إلى شيء لا يوجد، حال صدق الإقرار.

إي.جي.ل.

W.V. Quine, 'On What There is', in From a Logical Point of View, 2nd edn. (Cambridge, Mass., 1961).

*** وحدة العلم.** وفق صياغتها الوضعية التقليدية، رؤية تقر أن كل العلوم قابلة لأن ترد إلى الفيزياء، إذ إن كل العلاقات القانونية في أي علم يمكن اشتقاقها بطريقة مناسبة من قوانين الفيزياء. بدلا عن ذلك، يمكن فهم وحدة العلم بوصفها قيدا منهجيا على صياغة النظرية العلمية، حيث يقوم الرد إلى الفيزياء بدور ضابط في الممارسة العلمية. يجادل كثير من الفالسفة (مثال فودور) بأن العلوم الخاصة، من قبيل علم النفس، مشروعة رغم استحالة ردها من حيث المبدأ.

م.ب.

*الردية.

ثمة صياغة كلاسيكية تجدها في:

R. Carnap, The Unity of Science, tr. Max Black (London, 1934).

انظر مثلا:

J. Fodor, The Language of Thoght (Cambridge, Mass., 1979), ch.1.

*** وحدة الوجود.** تعبير استخدم لأول مرة عام 1705 على يد جون تولاند، حيث يشير المصطلح «نصير مذهب وحدة الوجود» إلى من يرى أن كل شيء يشكل وحدة وأن هذه الوحدة إلهية. هكذا ينكر مذهب وحدة الوجود التمييز المتطرف بين الله والمخلوقات الذي يعقد في الأديان الأحدية. من الأمثلة الفلسفية المألوفة على هذا المذهب، مذهب اسبينوزا؛ إنه يصف هذا الجوهر بأنه (Deus sive naturaالله أو الطبيعة). يتميز مذهب وحدة الوجود عن *السيكولوجية الشاملة بحقيقة أن نصير الأخيرة، الذي يقر أن كل شيء روحي بطبيعته، ليس مضطرا لأن يقر أيضا أن كل شيء إلهي.

ب.ل.كيو.

O.L. Reiser, Nature, Man and God: A Synthesis of Pantheism and Scientific Humanism (Pittsburgh, 1951).

*** الاتحاد، نظرية.** تعنى بالعلاقة بين الوقائع الذهنية والوقائع العصبية، وفعاليتها السببية المشتركة. تقر هذه النظرية أن كل أنماط الوقائع الذهنية مرتبطة ناموسيا بأنواع الوقائع الذهنية، وأن الارتباط مرجح أن يكون بين نمط من الوقائع الذهنية مع أحد أنماط الوقائع العصبية المتعددة، وأن هذا المترابطات «السيكوعصبية» أزواج. الفكرة الأخيرة هي المكون الأكثر تمييزا وأصالة في النظرية. تعتبر الأزواج السيكوعصبية وحدة سببية، أي سبب ونتيجة مفردة للأشياء، عوضا عن أن تكون قابلة للفصل إلى أسباب ونتائج فردية. النصيحة الأساسية التي تجزيها النظرية هي السماح بقابلية الذهني للرد بينما تتجنب *الفينومينولجية المصاحبة.

ب.جي.ب.ن.

*الوعي، قابلية، للرد.

T. Honderich, A Theory of Determinism (Oxford, 1988), chs. 1,2.

*** الوحل.** يتحدث سارتر عن le visqueux (الوحل، اللزوجة، التدبق) في نقاشه لمشاعر وأفعال وسجايا «مشحونة بشيء مادي»، وفي نقاشه أيضا للجواهر المادية على نحو مماثل، الجواهر المتشربة «بالدلالة المؤثرة». يبدو أن قرف الوحل يحتاز على نوعية موضوعية، ليست مادية ولا نفسية، بل تتعالى على الاثنين. لا سبيل لاشتقاق مضامين الوحل من الوحل بوصفه حقيقة فجة، ولا لأن يكون اسقاطات لمشاعرنا، لأن إثبات الرابط بين الوحلية المادية والسجية الوحلية عند الشخص إنما تتطلب تأسيسا مسبقا في الوحلية، ووحلية في نوع من التأسيسية؛ ثمة «فهم قبل أنطولوجي». بصرف النظر عن كيفية اختبار الوحل، فإنه توفيقي، منافق، «طفيلي»، الانتقام الكامن للشيء في ذاته» من «الشيء من أجله الذي يروم غمره».

جي.أو!ج.

*** الوراثية، الأغلوطة.** ربما يكون موريس كوهن

وارنست نيجل أول من سمياها بهذا الاسم. إنها أغلوطة الخلط بين أصول الاعتقاد السببية ومبرراته. غير أن النظريات الوثوقية في الابستمولوجيا تجادل في أن هذا يشكل خلطا، فهي تقر أن الاعتقاد يكون مبررا بقدر ما يكون مخرجا سببيا لأدوات معرفية تعمل وفق ما صممت من أجله، أي «كما يجب».

يتعين أحد مكامن أهمية تحليل الأغلوطة الوراثية في الممارسة الشائعة والضرورية المتعلقة بتشكيل معتقدات المرء، والسلوك وفقها، وفق *شهادة الآخرين. على افتراض استحالة اعتبار كل حالات تشكيل الاعتقادات أغلوطية، بيّن أنه من المهم ما إذا كانت المصادر المستشهد بها من قبل المعتقِد تستوفي شروطا مناسبة من حيث جدارتها بالثقة. ولأن هذا صحيح بصرف النظر عما إذا كان ما يسمى برهان *ad verecundiam* [شطر الحقيقة] أغلوطيا، يمكن أن يقال إن براهين *ad verecundiam* تشكل حالة خاصة من البراهين «الوراثية».

جي.و.

*الوثوقية.

Morris R. Cohen and Ernest Nagel, *Logic and Scientific Method* (New York, 1934).

*** ورنك، ماري (1924–).** أنجزت البارونة ورنك أعمالا متميزة في أربعة حقول على أقل تقدير: الفلسفة الأكاديمية (بمعناها الضيق)؛ نظرية التربية العملية؛ أخلاقية وقانونية المناهج الجديدة في تخصيب الأجنة؛ الخدمة العامة المتعلقة بهذه الاهتمامات. في الفلسفة الأكاديمية، كتبت بغزراة في علم الأخلاق، خصوصا علم الأخلاق الوجودي. في فترة أحدث عنيت بفلسفة العقل، حيث أصدرت دراسة خاصة تحت عنوان *Imagination* (London, 1987). ترأست لجنة بحثية حكومية لدراسة الحاجات التعليمية الخاصة، في منتصف السبعينيات، وكتبت كثيرا في القضايا التعليمية في المستويين المدرسي والجامعي. ترأست أيضا لجنة للبحث في التخصيب البشري في بداية الثمانينيات. أمضت معظم حياتها المهنية في مدرسة أكسفورد الثانوية. كانت عشيقة جرتون كوليج، في كيمبردج 1985 ـ 1991. وسمت بنبالة لا تورث عام 1985. هي زوجة جيوفري ورنك.

ن.جي.هـ.د.

*الحيوية، الأخلاق؛ الأخلاقي، الحس.

*** ورنك، جيوفري (1923–).** أول منشوراته الأساسية دراسة خاصة ببركلي (*Berkeley*, *Harmondsworth*, 1957) أقام فيها علاقة بين بعض أدوات «الفلسفة التحليلية» الحديثة وأفكار بركلي. أما سائر أعماله فقد عنيت أساسا بالفلسفة الأخلاقية، بما فيها نقد ثاقب لتطورات هذا الموضوع في هذا القرن (*Contemprary Moral Philosophy*, London, 1967)، وعرض لنظريته المطورة (*The Object of Morality*, London, 1971). يتبنى ورنك نهجا طبائعيا بالمعنى الواسع في دراسته لظاهرة الأخلاق، حيث يجادل بأنها وجدت لتعين على تقنين الصراع وتكريس الاستقرار الاجتماعي. أمضى حياته المهنية في أكسفورد، حيث شغل منصب نائب الرئيس منذ عام 1981 حتى عام 1985. أصبح نبيلا عام 1986، وهو زوج ماري ورنك.

ن.جي.هـ.د.

*بركلي.

*** وزدم، جون (1904–93).** أستاذ الفلسفة في كيمبردج 1952–68، وفي فيرجينيا وأورجان. كان دوما مقدرا رغم أنه كان منتقدا أيضا للبراهين ضد المتافيزيقية التي قال بها إي.جي. مور، بتوكيده الفهم المشترك، وتلك التي قال بها فتجنشتين المتأخر، الذي زعم أن النظريات الميتافيزيقية حالات سوء فهم في أساسها نشأت عن إخفاق في تقدير قيمة تنوع وظائف اللغة العادية. جادل وزدم ضد ذلك، فأقر أن المزاعم الاستثنائية التي تبدو مفارقية والتي يزعمها العلماء والشعراء ورجالات اللاهوت والميتافيزيقا قد تكون مفيدة في التوضيح وقد تكون مضللة، وغالبا ما تكون الاثنين معا. يمكن للفكر العادي أن يخفي ما تكشف الميتافيزيقا المغالية النقاب عنها ـ والعكس بالعكس. هكذا غالبا ما يتم الحصول على التبصر فقط عبر تثمين البرهان الديالكتيكي بين البيّن ظاهريا والمتجاوز للواقع على نحو مغال، وقد يكون لكل قيمته.

في *Other Minds* (1952)، يطبق تلك التبصرات خصوصا على *الارتيابية وفلسفة العقل.

أي.جي.ل.

John Wisdom, *Philosophy and Psycho-analysis* (Oxford, 1953).

*** التوزيعية.** فلسفة اجتماعية اقترحها في إنجلترا هيلير بيلوك و ج.ك. تشسترتون في بداية القرن العشرين. رغم أنها أساسا مذهب سياسي ـ اجتماعي، فإنها تتضمن أفكارا عن الفن، الثقافة، والروحانية. التوزيعية شكل من أشكال *التشاركية، ولذا فإنها تعارض بقوة *رأسمالية دعه يعمل والجمعية المركزانية، التي ارتبطت

*بتحررية الرفاهة و*اشتراكية الدولة. العنصر الأساسي، الذي فصّل فيه بالشكل الأكثر فعالية تشسترتون، إنما يتعين في رؤية الأشخاص على اعتبار أنهم موجهون قيميا، أشخاص فعالين لا تتم السعادة عندهم إلا عبر إقرار المصير الذاتي. أفضت هذه الأنثروبولوجيا الشخصانية (التي أعجب بها العديد من الظاهراتيين الأوربيين المبرزين) إلى توكيد التحرر الاجتماعي والملكية الفردية الذي اشتق منها اسمها.

جي.هيل.

Q. Laurer, G.K., *Chesterton: Philosopher without Portfolio* (New York, 1988).

* **الوسط المرفوع، قانون.** أقدم مبدأ سمي بهذا الاسم هو مبدأ أرسطو «لا شيء بين الإقرار والإنكار»، أي «إذا لم تكن «نعم» ولا «لا» تجيب عن السؤال «هل س صادقة»، فلا شيء يجيب». يمكن صياغة هذا بإقرار «إما «س» أو «ليس ـ س» صادقة»، وأيضا بالقول « كل قضية إما أن تكون صادقة أو باطلة» (الذي تعد تسميته بقانون «ثنائية القيمة» أكثر ملاءمة). في المنطق الحديث القانون المسمى بقانون الوسط المرفوع هو « «س أو ليس ـ س» سليمة، أي صادقة وفق جميع تأويلات «س».

سي.أي.ك.

W.V. Qune, *Philosophy of Logic*, (Englewood Cliffs, Nj, 1970), 83-5.

* **الوسطية، مبدأ.** تعليم مركزي في تصور أرسطو لامتياز *الشخصية. يصف أرسطو هذا الامتياز بأنه متعلق بـ *pathe*، الدوافع الباعثة، خصوصا العواطف، ومتعلق بالأفعال (الناتجة عن تلك الدوافع)، وهو يعرفه بأنه «وضع مستقر ينشأ أثناء التخير، في وسط محدد من قبل مبادئ عقلانية، هي المبادئ التي يحدد وفقها صاحب الحكمة العملية ذلك الوسط». يشكل هذا الوضع المستقر وسطا بمعنى أن الشخص الفاضل ليس مستسلما كلية لمختلف البواعث المثيرة للفعل (مثال، أن يكون غضوبا بشكل متطرف) وليس حساسا بشكل غير كاف نسبة إليها، بل يستجيب وفق المدى الصحيح، بحيث يختار تلبية الباعث بالدرجة الصحيحة، في المناسبة الصحيحة، للأسباب الصحيحة، بالإشارة إلى الأشخاص الصحيحين، الخ. لا سبيل لطرح صياغة تحدد ما هو صحيح في كل هذه الجوانب الخاصة، ولكن هذه هي مهمة الحكم المتعلم الذي يقول به الحكيم العملي، حين يستجيب لنطاق من الظروف المتغيرة بطرق لا تحصى التي يكون فيها الفعل متطلبا.

سي.سي.و.ت.

J.O. Urmson, 'Aristotle's Doctrine of the Mean', *American Philosophical Quarterly* (1973); repr. in A. Rorty (ed.), *Essays on Aristotle's Ethics* (Berkeley, Calif., 1980).

* **الوسيطة، الفلسفة.** تنزع تواريخ الفلسفة الوسيطة إلى البدء بأوغسطين (354-430)، إن لم تبدأ في زمن أسبق؛ لكن أوغسطين عاش في عهد الإمبراطورية الرومانية المتأخرة، قبل حلول العصور الوسطى بقرون، وهو يذكر في مثل تلك الكتب لا لأنه كان فيلسوفا وسيطا بل لأن أثر كثيرا في الفلسفة الوسيطة بأسرها. لقد قام بدور نموذجي لأنه فكر بطريقة معمقة، منظومية، وفلسفية في المسيحية. كان على ألفة بأعمال فلاسفة اليونان وروما، خصوصا الرواقيين ومدارس الأفلاطونية المحدثة، ووظف درايته في توضيح مفاهيم أساسية من قبيل الله، الخلود، الزمان، الخير والشر، والخلق. أول كبراء الفلسفة الوسيطة، القديس آنسلم كانتربوري (1033-1109) تأثر كثيرا به، وقد استشهد به توما الاكويني (5/ 1224- 74) أكثر مما استشهد بأي من آباء الكنيسة الآخرين.

مثل القديس أوغسطين، تفلسف المفكرون الوسيطيون لأنهم رغبوا في فهم المسيحية. الراهن أن عبارة آنسلم الشهيرة (*fides quarenes intellctum*)الإيمان الذي ينشد الفهم) وصف كامل لفلسفة الغرب المسيحي عبر كل العصور الوسيطة. لقد اشتمل جزء أساسي من مهمة التوضيح البرهنة على أن المسيحية لا تتعارض مع العقل بل يمكن أن يبرهن عليها به. إن مذهب *الحقيقة المزدوجة الذي ارتبط خصوصا بابن رشد، والذي يقر أن حقيقة الإيمان قد تتعارض مع الحقائق التي يقرها العقل، لم يؤثر كثيرا في مفكري الغرب المسيحي. عندهم، كان من المهم بشكل حاسم ترسيخ فكرة أن المسيحية متسقة مع كل القضايا التي تبرهن عليها الفلسفة. إذ محتم على مثل هذه القضايا أن تكون حقا وكل ما يتعارض مع الحقيقة باطل.

في بداية هذه الحقبة لم تكن أعمال أرسطو معروفة باستثناء بعض الأبحاث (كانت أقل مما حُسب آنذاك إذ إن ثمة بحثين نسبا إليه خطأ، *Theology of Aristotle* الذي هو حقيقة جزء من عمل أفلوطين *Enneads*، و *Book of Causes* الذي كان تلخيصا عربيا لأعمال بروكلوس). بمرور الوقت أصبح المزيد من أعمال أرسطو متوفرة، حيث وصلت الغرب المسيحي من العالم الإسلامي، في الغالب صحبة تعليقات مفصّلة وعميقة كتبها مفكرون مسلمون من قبيل الفارابي (المتوفى حوالى 950)، ابن سينا (980-1037) وابن

رشد (1126-98). ترجمت هذه النصوص وشروحها في الحال إلى اللاتينية. اعتبر تأويل ابن رشد لأرسطو مؤثرا إلى درجة أن فلاسفة الغرب المسيحي كانوا يشيرون إليه باسم «الشارح». ولأن نسق أرسطو كان النسق الذي توجب على كل فيلسوف وعالم لاهوت أن يستجيب له (دائما تقريبا كان يشار إلى أرسطو بـ *Philosophus* ـ الفيلسوف)، لم يكن السؤال الحاسم المطروح ما إذا كانت المسيحية تتسق مع الفلسفة، بل ما إذا كانت المسيحية تتسق مع الفلسفة الأرسطية. في معظم الأحوال كانت الإجابة إيجابية. حين تكون سلبية، كما يحدث نادرا، فإنه توجب بالطبع التضحية بموقف أرسطو.

تركزت أهم مواضع النزاع في تحليل أرسطو للحركة في *Physics* و *Metaphysics*، الذي جعله يخلص إلى أن العالم أزلي. لقد وجد كثير من الفلاسفة الوسيطين، الذين آمنوا بأن للعالم بداية في الزمن، أنه من الضروري عليهم الجدل ضد براهين أرسطو. يجب أن نلحظ أن معظم المفكرين لم يحاول إثبات أن للعالم بداية في الزمن. لقد كان هناك إجماع على أن السؤال ما إذا كان العالم أزليا أو يحتاز على بداية زمنية غير قابل للحسم فلسفيا، وأنه يتوجب قبول الأمر إيمانا، لأن المعنى البيّن لأول عبارة في سفر التكوين يقر أن له بداية. الواقع أن البعض ارتأى أن أرسطو لم يعتقد أنه أثبت أزلية العالم بل اقتصر على طرح مذهبه بوصفه تخمينا ممكنا. وفق هذا التأويل يتسق التأويل القياسي لأول عبارات سفر التكوين مع تعاليم أرسطو. كان الأكويني من ضمن الشخصيات المبرزة التي قالت بأن أزلية العالم ليست قابلة للإثبات ولا للدحض. أما أستاذه، آلبرت العظيم، فقد رأى خلاف ذلك، إذا أقر أن مذهب أرسطو في هذا الخصوص باطل، وأنه بالمقدور البرهنة على أن للعالم بداية زمنية.

ثمة معتقد شائع بأن إشكالية *الكليات هي المشكلة الفلسفية الأساسية في العصور الوسيطة. يتوجب أن نقول إن هذا المعتقد، المبالغ فيه على أي حال، يغفل حقيقة أن إشكالية الكليات ليست إشكالية واحدة بل كوكبة من المشاكل. الراهن أن الإشكاليات المتعلقة بالكليات عادة ما تتنزل منزلة الصدارة في تاريخ الفلسفة؛ وهي تثير الآن قضية تماما كما كانت تثيرها في أي وقت مضى. على ذلك، فإن مذهب الفيلسوف فيما إذا كانت بعض الكينونات مستقلة عن العقل (بحيث يكون لها وجود حقيقي، وهذا هو حل «الواقعيين») أو كانت مرتهنة بالعقل (بحيث يكون وجودها اسميا، وهذا هو موقف «الاسميين») يتداخل بين فرج الكثير من الجدالات.

من بين المشاكل المتعلقة بالكليات: على افتراض أن أشياء فردية متعددة تحتاز على طبيعة مشتركة لكونها أعضاء في النوع نفسه، ما نمط وجود هذه الطبيعة المشتركة؟ هل توجد في الأفراد الذين يحتازون تلك الطبيعة؟ الذين يردون، على شاكلة ويكلف، بالإيجاب هم الواقعيون. غير أن ثمة صعوبات تواجه هذا الموقف. مثال ذلك، إذا كانت الكلبية الكلية، التي يتوجب أن تكون في الحيوان إذا كان الحيوان كلبا، موجودة في الحيوان المعني، فكيف يمكن أن تكون في حيوان آخر؟ هل يتعين تقسيم الكلي إلى قسمين كي يكون في الحيوان الثاني؟ إذا كان ذلك كذلك، يلزم بالتوكيد أنه على اعتبار أن كلا من ذينك الحيوانين يحتاز فحسب على نصف الكلي فيه، أن يكون كل منهما نصف كلب فقط ـ وهذه نتيجة منافية للعقل. يواجه الواقعيون صعوبة في تفسير كيف يمكن للكلي أن يكون حقيقة في أشياء متكثرة في وقت واحد. غير أنه يتوجب عليهم إقرار أنه بمقدور الكلي أن يكون في أشياء متكثرة في الوقت نفسه، وإلا ما كان له أن يكون كليا. البديل الأساسي للواقعية هو الذي يقر أن الكلي هو المفهوم الذي نقوم بتشكيله والذي نستطيع أن ندرج تحته كل أعضاء النوع، وهذا هو موقف الاسميين (أو التصوريين) مثل أوكام. وفق هذا المذهب، تكمن كلية الكلي في حقيقة أن المفهوم الذي يشكل على هذا النحو قابل بالقدر نفسه على أن يُحمل على أشياء كثيرة. ثمة خط هابط يصل إلى موقف أوكام ويبدأ من موقف أبيلارد، الذي يشتهر بأنه يجادل بأن الطبائع المشتركة ليست سوى منطوقات *(voces)* أو كينونات ذهنية. عند كل منهما، يقوم مذهب الكليات بدور مركزي في نظرية الإسناد.

ثمة صيغة للجدل بين الواقعيين والاسميين أثيرت في العصور الوسيطة بخصوص وجود القيم. هل يأمرنا الله بالقيام بأفعال من نوع بعينه لأنها خيّرة بذاتها، أو أنها خيريتها مستمدة من حقيقة أن الله أمر بها؟ (*إشكالية يوثيفرو). الإجابة المثبتة عن السؤال الأول تلزم باتخاذ الموقف الواقعي، الذي يقر أن القيم تحتاز على وجود حقيقي بشكل مستقل عن مشيئة الله، في حين أن الرد بالإيجاب عن الثاني يلزم باتخاذ موقف اسمي يقر أن القيم تدين بوجودها إلى فعل المشيئة الإلهية. التعليم الثاني، الذي يعرف باسم الطوعية، ارتبط، ولكن بطريقة ليست دقيقة، بدنس سكوت. الصيغ الدنيوية، ليس فقط الخاصة بهذا الجدل بل بكثير

من الجدالات الوسيطة، تشكل جزءا كبيرا من المشهد الفلسفي الراهن.

أي.برو.

*الأرسطية.

D. Knowles, *The Evolution of Mediaeval Thought*, 2nd edn. (London, 1988).

* **الاتساق، إثبات.** يقال عن فئة من *البدهيات إنها متسقة إذا لم يكن هناك تناقض يمكن أن يشتق منها عبر الاستدلال المنطقي. يفضل قصر هذا المفهوم على البدهيات المتضمنة في لغة معرّفة بشكل محكم تحتاز على قواعد استدلالية؛ خلافا لذلك، قد تمكّن *المفارقات المنطقية من جعل أية فئة من البدهيات غير متسقة. تستلزم مبرهنة *التمام أن فئة البدهيات الخاصة بالرتبة الألولى تكون متسقة إذا وفقط إذا كان هناك تأويل يجعلها صادقة. يقترح مشروع هلبرت هدفا لتأسيس الرياضيات، ألا وهو إثبات اتساق بدهيات الحساب، باستخدام مناهج متناهية فحسب. تبين مبرهنة *جودل في عدم التمام استحالة هذا الأمر إذا كانت «المناهج المتناهية» تتكون من عمليات ستناكتية تجرى على عدد متناه من الرموز (وهذا فيما يرجح هو مقصد هلبرت)؛ غير أن جودل يطرح أيضا إثبات اتساق لحساب بيانو ذي الرتبة الأولى، مستخدما فحسب تكوينات ذهنية متناهية.

و.أي.هـ.

G.T. Kneebone, *Mathematical Logic and the Foundations of Mathematics*, (London, 1963), chs. 7 and 8.

* **التساوقية واللاتساوقية.** التساوقية مذهب يتعلق *بالحتمية والحرية يقر أننا أحرار أحيانا ومسؤولون أخلاقيا رغم أن كل الحوادث محتمة سببيا. أما اللاتساوقية فتقر أنه يستحيل أن نكون أحرارا ومسؤولين إذا كان مذهب الحتمية صحيحا. يدافع التساوقي عن مذهبه بقوله إن عكس «حر» ليس «مسببا» بل «مكرها» أو «مضطرا». الفعل الحر هو الفعل الذي كان بمقدور الفاعل أن يسلك بطريقة مغايرة لو أنه اختار خلاف ما اختار، وفي مثل هذه الأفعال يكون المرء مسؤولا أخلاقيا حتى إذا كانت أفعاله محتمة. أما اللاتساوقي فيدافع عن مذهبه بالقول بوجوب أن يتضمن الفعل الحر ما هو أكثر من هذا ـ حرية الاختيار تسمى الإنشاء. يجادل هوندرتش بأن كلا الطرفين، اللذين تصارعا لعدة قرون، أساءا فهم الإشكالية. ثمة مجموعتان معززتان من المواقف يتصارعان هنا ـ بين الأفراد وبين المرء ونفسه، وهذان الموقفان يتضمنان مفهومين مختلفين للحرية.

ر.سي.و.

*الحرية والحتمية؛ المسؤولية.

T. Honderich, *A Theory of Determinism: The Mind, Neuroscience, and Life-Hopes* (Oxford, 1988).

P. van Inwagen, *An Essay on Free Will* (Oxford, 1983).

* **وسنتشافتسلهر** (Wissenschaftslehre). تعني بالألمانية «نظرية العلم أو المعرفة». عند فيخته، هي ببساطة الفلسفة، إذ لا خصم لهذا المشروع فيلسوف؛ إنها تشتق كل المعارف والعلوم من مبدأ بيّن بذاته: «كل القضايا سوف تحتاز فحسب على يقينية متوسطة، مشتقة منها، في حين يتوجب أن تكون يقينية على نحو مباشر». يجادل وسنتشافتسهلر بولزانو (1837) (وأعان في إقناع هوسرل) بأن المنطق لا يتعلق بعلم النفس؛ إنه يدرس مواضيع مثالية لازمانية ولامكانية: الإثباتات، القضايا، والمفاهيم.

م.جي.آي.

B. Bolzano, *Theory of Science* (Dordrecht, 1973).

J.G. Fichte, *Science of Knowledge*, (Wissenschaftslehre) (New York, 1970).

* **الأوصاف.** عند رسل، الوصف المحدد عبارة تتخذ الصياغة «الكذا والكذا» (مثال «مؤلف ويفرلي»)، والوصف اللامحدد عبارة تتخذ الصياغة «كذا وكذا» (مثال «رجل»). (حيث تستخدم كلمة «وصف» دون تخصيص، فإن المقصود عادة هو الوصف المحدد). لقد اعتقد رسل في وجوب فهم الأوصاف اللامحددة عبر المكمم الجزئي («يوجد شيء واحد على الأقل يختص بأنه..».)، والأوصاف المحددة عبر مكمم التفرد («يوجد شيء واحد بالضبط يختص بأنه..».). في الحالين، سلب رسل من التعبيرات التي قد نحسب أنها عبارات إشارية هذا الدور، واعتبرها عوضا عن ذلك عبارات مكممة. ليست هناك إشارة إلى رجل في العبارة «قابلت رجلا»، إذ أنها تتكافأ مع «شيء بشري قوبل من قبلي». أيضا لا إشارة إلى سكوت في «مؤلف ويفرلي غزير الإنتاج»، فهذه الجملة عامة وتكميمية حقيقة، وهي تقر وجود مؤلف واحد لويفرلي، وأن أي شخص كتب ويفرلي غزير الإنتاج. لترى أن الوظيفة الدلالية لتلك الجمل في كل حالة لا تتطلب الإشارة (إلى رجل أو إلى سكوت)، من المفيد أن نتخيل أن كلا منها باطلة. (اعتقد رسل أن أحد سبل بطلان الجملة الثانية يتعين في كون ويفرلي قد كتبت من قبل فريق من المؤلفين، عوضا عن مؤلف متفرد).

فضل رسل تصوره في الأوصاف المحددة للأسباب التالية: (1) مكّنه من أن يأخذ في حسابه الأحكام الجزئية المنفية. هكذا يتوجب ألا تفهم «الجبل

الذهبي لا وجود له» على اعتبار أنها تقر عن شيء ما، بطريقة منافية للعقل، أنه لا يوجد، بل يمكن فهمها على اعتبار أنها تقر أنه لا يوجد شيء واحد بالضبط جبل ذهبي. (2) مكّنه من اعتبار جملة من قبيل «سكوت هو مؤلف ويفرلي» شيئا مغايرا لجملة هوية (فهي لا تتكون من تعبيرين إشاريين تفصل بينهما «يكون» الهوية)، الأمر الذي مكنه من تفسير كيف أن «أراد جورج الرابع معرفة ما إذا كان سكوت مؤلف ويفرلي» قد تصدق في حين تبطل «أراد جورج الرابع ما إذا كان سكوت هو سكوت» باطلة. (3) مكنه من السماح بوجوب أن تكون الجملة أو سلبها صادقا. قد يعتقد المرء أن هذا يخفق، إذا أنه قد يبدو أن كل من (أ) «الملك الحالي لفرنسا أصلع»، و(ب) «الملك الحالي لفرنسا ليس أصلع» جملة صادقة. غير أن رسل يجادل بأن (ب) تحمل معنيين، إقرار بطلان (أ)، بحيث تستلزم بشكل صحيح أنه لا يوجد ملك حالي واحد على وجه الضبط لفرنسا، أو ألا تقر بطلان (أ) بل أن تكافئ الجملة «ثمة ملك حالي واحد بالضبط لفرنسا، وكل من هو ملك لفرنسا ليس أصلع»، التي تعد باطلة شأن (أ). (4) اعتقد أن الفرق الوحيد بين الأوصاف المحددة والأوصاف اللامحددة إنما يكمن في كون الأخيرة تستلزم التفرد.

يذهب رسل إلى أن رؤيته في الأوصاف المحددة تفضي إلى نتائج مهمة نسبة إلى نظرية المعرفة (فهي تفسر كيف يمكن للمرء أن يعرف أشياء لا *دراية شخصية له بها)، ونسبة إلى المنطق (حيث تمهد الطريق، فيما يفترض، إلى حل *مفارقات رسل). وفضلا عن الأهمية التي تحتازها في ذاتها، فإنها اعتبرت نموذجا «للتحليل الفلسفي» أو «المنطق الفلسفي» (وهذا مصطلح استحدثه رسل لوصف مشروعه في طرح صيغ صورية لجمل الإنجليزية).

ثمة أعمال جديدة في الأوصاف المحددة تعتد برسل بوصفه نقطة بدء، والسؤال المطروح، الذي أثير بطريقة شهيرة من قبل ستراوسن، هو ما إذا كانت الأوصاف توظف في بعض الأحيان على أقل تقدير *كتعبيرات إشارية. هكذا يبدو أن المنطوق «الرجل الذي يمسك بالكرة يتقن اللعب» حين يطلق في حديقة الشارع، مكافئا للمنطوق «ذلك الرجل الذي يمسك بالكرة يتقن اللعب»؛ رغم أن الكثيرين يترددون في إقرار أن المنطوق الأخير يشتمل على إشارة إلى ذلك الرجل.

ر.م.س.

S. Neal, *Descriptions* (Oxford, 1992).

B. Russell, *Introduction to Mathematical Philosophy* (London, 1918), ch. 16.

———, 'On Denoting', Mind (1905); repr. in R.C. Marsh (ed.), *Bertrand Russell: Logic and Knowledge. Essays*, 1901-1950 (London, 1965).

P,F. Strawson, 'On Referring', *Mind*, (1950).

*** الوصفية.** يستخدم هذا المصطلح أحيانا لتمييز نظريات تقر أن الأحكام التي تصدر في مجال بعينه وصفية، بمعنى أنها تشير إلى شيء وتصدق عليه. تمييز النظريات على هذا النحو إنما يشير إلى طريقة في إظهار التباين بينها وبين نظريات متنافسة تقر أن الأحكام موضع التقصي ليست وصفية. مثال ذلك، تزعم بعض النظريات الخاصة بالأحكام القيمية أنها لا تقوم بوصف حقائق مستقلة، بل هي مجرد تعبيرات عن مواقف وعواطف. النظرية التي تنكر ذلك يمكن وصفها بأنها وصفية.

ر.هـ.

*العاطفية؛ المعيارية؛ الأخلاقية، الواقعية.

R.M. Hare, *Moral Thinking*, (Oxford, 1981), ch. 4.

*** الوصفية، الميتافيزيقا.** تقابل *الميتافيزيقا التعديلية، وهي تصف وفق ب.ف. ستراوسن «البنية الفعلية لأفكارنا في العالم» عوضا عن إسقاط تعديل مفضل للعالم نفسه. الميتافيزيقا الوصفية تنويعة من التحليلات المفهومية، ولذا فإنها لا تعنى فحسب باستخدامات الحدود واستلزامات القضايا بل تهتم أيضا بأدواتنا المعرفية. هكذا وجد كانت أن قيام بنية سببية زمكانية ذات قدر أدنى في تمثيلاتنا للأجسام الخارجية شرط ضروري للخبرة العادية للتنظير العلمي. أما ستراوسن فقد وجد أن «الأجسام» و«الأشخاص» هما الحدان الأساسيان في مذهبنا الأنطولوجي، وقد اقترح شروطا تحكم التحديد وإعادة التحديد وإمكان تشكيل قضايا مفيدة ذات مواضيع ومحاميل حولها.

إمكان *ميتافيزيقا وصفية مهدد أولا من قبل مزاعم قيام علم للمعرفة يخلو من القبلي، وثانيا من قبل ترجيح أن كل الأبحاث القبلية تخفي محتوى تعديليا.

كات. و.

S. Haack, 'Descriptive and Revisinary Metaphysics', *Philosophical Studies* (1979).

P.F. Strawson, *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*, (London, 1959).

*** الوصل.** القضية (س و ص) وصل، حيث كل من ص و ص قضية. الرابط «و» الذي يربط بين القضايا قد يكون غامضا. مثال ذلك، قد يكون التتابع الزمني متضمنا أو غير متضمن في «سالي وصلت متأخرة وجين قامت بتوبيخها».

في *حساب القضايا يصدق الوصل (س . ص) إذا وفقط إذا صدق كل جزئيه. ثمة ترميزات بديلة لـ «.». منها « » و «( )» و الاقتصار على وضع جزئي الوصل جنبا إلى جنب.

الاستدلال على (س و ص) من المقدمتين س و ص يعرف باسم قاعدة الوصل.

ر.ب.م.

*الدالة الصدقية.

W.V. Quine, *Methods of Logic*, 4th edn. (Cambridge, Mass., 1982).

* **الاتصال**. الفعل المتعلق بأن تعني شيئا، أو تبلغ *موقفا نزوعيا (اعتقادا، رغبة، قصدا، أسفا، الخ.) إلى متلق، باستخدام سبل لغوية أو أية سبل أخرى. في المذهب البدهي أو نموذج الرسالة الذي يقره لوك مثلا، الاتصال يعني ترميز فكرة في شكل يتسنى للمتلقي فك مغاليقه. غير أن الاتصال (في الحالة اللغوية) عملية أكثر تعقيدا من مجرد وضع المرء أفكاره في ألفاظ على أمل أن يقوم المتلقي بعكس العلمية. فكما اكتشف جرايس، مقصد المتكلم انعكاسي بطريقة مميزة: إنه يقصد إنتاج أثر بعينه في مستمعيه جزئيا عبر تعرفهم على قصده إنتاجه. الأثر الخاص بالاتصال هو الفهم، الذي يكمن في تعرفهم على ذلك القصد ـ بحيث يثير اعتقادا أو فعلا بوصفه أثرا آخر. باختصار، الاتصال فعل التعبير عن موقف بقصد عكسي يكمن تحققه في التعرف عليه.

ن.ب.

*اللغة؛ المعنى.

Kent Bach and Robert M. Harnish, *Linguistic Communication and Speech Acts*, (Cambridge, 1979).

* **المتصلة، إشكالية**. ما عدد نقاط الخط المتصل؟ لقد خمن كانتور أنه العدد الأصلي اللامتناهي الأصغر الذي يأتي في المرتبة الثانية، بعد أن أثبت أنه أكبر من ذلك الذي يأتي في المرتبة الأولى. هذه حالة لأحجية تتعلق بالعددية الأصلية اللامتناهية، وقد أثبت جودل وجوهن أنها غير قابلة لأن تحل وفق كل البدهيات المقبولة في الوقت الراهن. هذا يثير إمكانا مربكا في أن يكون تخمين كانتور (الذي يقر أن عدد نقاط الخط هو العدد الأصلي اللامتناهي الأصغر الذي يأتي في المرتبة الثانية) والقضايا المتعلقة به ليست صادقة ولا باطلة.

م.د.ج.

*اللاتناهي؛ العدد.

K. Godel, 'What is Cantor's Continuum Problem?', in P. Benacerraf anf H. Putnam (eds.), *Philosophy of Mathematics* (Cambridge, 1983).

* **الوضع الطبيعي**. استخدم هذا المفهوم من قبل منظري *العقد الاجتماعي للإشارة إلى ظروف البشر قبل أو دون حكومة. بتبيان ما هو ناقص في هذا الظرف أو الوضع الطبيعي، يأملون البرهنة على فوائد المجتمع المنظم سياسيا وعقلانية قبول السلطة الحكومية. يتميز الوضع الطبيعي بأوجه قصور يقال إن الحكومة تعالجها بطريقة مناسبة. لذا يعقل للأفراد تخليص أنفسهم من ذلك الظرف بالاتفاق بينهم على قبول شكل من السلطة السياسية. غير أن منظّري العقد الاجتماعي يختلفون كثيرا بخصوص نوع الحكومة التي توفر أفضل علاج، وهو اختلاف ينشأ أساسا من طريقة تعريف كل منهم للوضع الطبيعي. إن هوبز مثلا يعرّفه على أنه وضع لا تسوده أية قوانين «ولا مكان فيه لمفاهيم الفعل الصالح والشائن والعدل والإجحاف»، وحيث يمتلك كل إنسان حق (أو حرية) القيام بما يعتقد أنه ضروري لبقائه. إن هوبز يقر أن مثل هذا الظرف على حد تعبيره «حرب محتمة»، يشنها الجميع على الجميع». يلحظ هوبز أن حياة المرء في مثل هذه الظروف «حياة منعزلة، بائسة، فظيعة، وحشية وقصيرة». هكذا يخلص إلى أن النوع الوحيد من السلطة السياسية الذي يكون قويا ومستقرا إلى حد يمكن من حمايتنا من التعرض لمثل هذا الظرف المروع هو السلطة السياسة غير المحدودة، ويفضل أن تكون ملكية مطلقة. يتوجب على سلطة مثل هذا الحكم أن تكون غير مشروطة وغير قابلة للانحلال؛ يتوجب أن يكون حق الحكم الذي يوهب للملك مفاده «أنه مهما فعل، فإن ما يفعله لا يؤذي رعاياه، وينبغي ألا يتهم من قبلهم بالإجحاف». في المقابل، يعرّف لوك الوضع الطبيعي بأنه دولة قبل سياسية، لكنه يصر «على أن للوضع الطبيعي قانونا طبيعيا يحكمه، يلزم الجميع؛ والعقل، الذي هو ذلك القانون، يعلّم الجنس البشري الذي لا يوصي إلا بأنه، كوننا متساويين ومستقلين، لا يتوجب على أحد إيذاء آخر في حياته، صحته، حريته، أو ممتلكاته». لذا فإن لوك يعتبر الوضع الطبيعي يعاني فحسب من بعض العقبات، التي تكمن في: (1) عوز قانون مكرس معروف يعطي تأويلا سلطويا لقانون الطبيعة؛ (2) غياب حكم محايد لتحديد اختراقات القانون وعقوبتها المناسبة، و(3) الحاجة إلى قوة تكفي لتأمين تطبيق القانون. هكذا بينما يسلّم بأن «الحكومة المدنية هي العلاج المناسب لعقبات الوضع الطبيعي، فإنه يحثنا على «تذكر أن الملكيات المطلقة ليست سوى رجال، وهو يتساءل «إذا كانت الحكومة علاج تلك الشرور التي تلزم ضرورة عن كون الناس قضاة

لقضاياهم، ومن ثم فإنه لا حاجة لتحمل الوضع الطبيعي، فأي نوع من الحكومة تلك، وإلى أي حد هي أفضل من الوضع الطبيعي، حيث يحكم واحد الجموع، ولديه حرية الحكم على قضيته، وله أن يفعل برعاياه ما يشاء... ويتوجب الامتثال لما يقوم به، بصرف النظر عما إذا كان قد أملاه عليه العقل أو الخطأ أو العاطفة». هكذا يخلص إلى أن العلاج المناسب للوضع الطبيعي هو وضع السلطة السياسية وفق إرادة الأغلبية، التي سوف تؤمن القوة السياسية على المناصب الحكومية فقط حال تكريس الأخيرة للخير العام، محتفظة بحق الإطاحة بهم حال خيانتهم لهذه الأمانة.

ر.د.م.

Thomas Hobbes, *Leviathan* (1651).
John Llock, *Two Tratses of Government* (1690), Soend Treatise.
Jean-Jacque Rousseau, *The Social Contract* (1762).

*** الموضوع والمحمول.** نحويا تتكون جملة الموضوع - المحمول من أي عبارة اسمية وعبارة فعلية مؤلفتين معا، حيث تكون قيود التوليف تركيبية وليست دلالية. الموضوع الذي يشكل موضع اهتمام أكبر للمناطقة هو مفهوم جملة الموضوع - المحمول المنطقية، حيث تقتصر العبارة الاسمية المشروعة على تلك التي تقوم بمهمة دلالية بعينها، ألا وهي *الإشارة إلى شيء ما أو شخص ما. هكذا نجد أنه بينما تستوفي «لا شيء يموت» و«نيرون يضيع الوقت» الوصف النحوي، فإن الأخيرة وحدها التي تعد جملة موضوع - محمول منطقية. بكلمات أدق، محمول هذه الجملة يوصف بأنه محمول من «الرتبة الأولى»، في حين أن المحمول الذي لا يعزو إلى اسم بل إلى محمول من «الرتبة الأولى»، فيوصف بأنه محمول من «الرتبة الثانية». تكون التنويعة موضع شك حين يقال إن «يوجد» ليس محمولا. في قولنا مثلا «وحش لوتش نس لا يوجد» لا نكاد نشير إلى وحش اللوتش، ولذا فإن الموضوع النحوي ليس موضوعا منطقيا. وفق ذلك، فإن المحمول ليس محمولا منطقيا.

تعتبر هرمية المحاميل المشار إليها هنا مهمة لفهم عبارات متعلقة، من قبيل there is something [ثمة شيء ما]. حين نبدأ بجملة ذرية مثل «احترقت روما» و«فسيوفيوس بركان هادئ»، نستطيع استنباط الصورة «شيء ما يحترق» و«ثمة بركان هادئ». « ثمة» و «شيء ما» ليست مواضيع منطقية، بل محاميل محمول أو محاميل من الرتبة الثانية. غير أن أسلوب هذا التصنيف برمته يستدعي التدقيق.

اعتبر "here is a key"، التي توضح تباينا مع جملة الموضوع - المحمول، إذ إننا لا نقول عن شيء اسمه "here" إنه «مفتاح»، بل إن ظرف المكان هنا يحدد الموضوع الذي يسري عليه الوصف بطريقة إشارية. وكذا شأن "there is a key"، وليس حين يقتصر هذا على إبراز "there" بوصفها ظرف مكان. وفق القراءة الوجودية، ما لدينا هنا تنويعة لهذا النمط، رغم أن "there" تعوزها هنا القوة الإشارية، حيث تقترب من "something". إذا وجد مفتاح في مكان ما، تكون الصورة سليمة. وعلى أي حال طالما كان بالإمكان اعتبار سلوك "is a key" على حاله، بصرف النظر عما إذا كانت تتبع "here" أو "there"، لدينا أسباب للاعتقاد بأن "there is a key"، مشتقة بطريقة ما من حمل فردي، كما في "this is a key". وباعتبار أنه ليس لدينا هنا استخدام حملي لكلمة "key" في "there is a key"، لا شيء يمكن عوزه إلى العبارة الأولى يمكن وصفه بأنه محمول محمول.

يمكن أيضا التساؤل عما إذا كانت "something is a key" تعرض محمولا من «الرتبة الثانية»، ولكن لأن "is a key" تقوم بدور "this is a key"، رغم عدم وجود عبارة شبه اسمية بوجه عام، ثمة أسباب تستدعي توسيع مقولة الموضوع لتشمل نطاقا أوسع من العبارات الاسمية مما هو معتاد، حتى السلبية من قبيل "nothing" و"no one". هكذا قد نضمّن هنا «الكل كلب يومه» و«السادة يفضلون الشقراوات» و«لا شيء يعود يفاجئه». في الأولى عبارة «كل كلب» وحدة أصيلة تشبه نسبيا «فيدو»، رغم أنها ليست اسما. إنها تشبه نسبيا ما نستطيع قول إن: «له يومه» تصدق على كل كلب. وعلى نحو مشابه، «يفضل الشقروات» تصدق على كل سيد، و«يعود يفاجئه» لا تصدق على شيء. التباين هنا مستمر مع "ther is F"، في حين لا نستطيع أن نقول "is an F" تصدق على هنا.

ب.ب.ر.

P.T. Geach, "Subject and Predicate", *Mind* (1950).
B.Rundle, *Grammar in Philosophy* (Oxford, 1979).
P.F. Strawson, *Subject and Predicate in Logic and Grammar* (London, 1974).

*** المواضعة.** تفهم عادة على أنها تتضمن نوعا من الاتفاق البشري (الصريح أو المستتر، وهذا أهم) بغية تسهيل تحقيق غاية مشتركة. الموضوع مثير بذاته وهو مهم بسبب أهمية الفلسفية الأكثر شمولية. تتعين إحدى أعمق المسائل الميتافيزيقية في تحديد مدى تأثير اتفاقاتنا على كيف يكون «العالم»، العلم أو القيم. لقد وظفت

فكرة المواضعة هنا الحقيقة التحليلية والحقيقة الأخلاقية بوصفهما مسائل تتعلق أساسا بقرار متفق عليه جماعيا. وعلى نحو مشابه، اعتبر البعض *الإلزام السياسي وشروط *العدالة مؤسسة كلية على المواضعة. في المقابل، يزعم الواقعيون أن الطبيعة أو الواقع «المستقل» نفسه يقوم بدور أساسي في تحديد بعض تلك الأشياء على أقل تقدير. غير أن خاصية المواضعة تظل غامضة، نسبة إلى نوعي الاتفاق اللذين تشتمل عليهما وسبل تقابلها مع الطبيعة أو العقل.

سي.أي.جي.سي.

*الموافقة.

D.K. Lewis, *Convention* (Cambridge, 1969).

*** المواضعتية [العرفية].** المواضعة مبدأ أو مقترح يتم تبنيه من قبل جماعة من الناس، إما بقرار صريح، كما في قرار السويد قيادة المركبات على الجهة اليمنى من الطريق، أو بحكم العادة، ذات الأصل المجهول وغير المخطط، كما في العرف المتعلق بوضع الشوكات على اليمن والأمواس على الشمال. غير أن الأمر الحاسم إنما يتعين في أن المواضعات لا تفرض علينا من قبل الطبيعة، وأنه بالمقدور، لو رغبنا بشكل جماعي، القيام بتغييرها. بمعنى ما، المواضعات تجليات لحرية الإنسانية.

المواضعتية مذهب في منزلة النظريات العلمية. إنها ترتبط *بالأداتية و*الوضعية، وهي تحضنا على اعتبار النظريات التحتية الخاصة بطبيعة العالم أشياء قمنا باختيارها من ضمن سبل بديلة متعددة في تفسير الظواهر الملاحظة. النظريات التي تكون من قبيل نظرية نيوتن ونظرية الكم التي تحاول كشف النقاب عن البنية التحتية للعالم ليست قابلة للإثبات أو الدحض المباشر عبر الملاحظة أو التجربة. إنها مواضعات منتقاة بحرية، وقد يتم إقرارها في وجه أمثلة تبدو مخالفة. إذا رغبنا في الانتقال إلى نظرية جديدة، فإن السبب لا يرجع في التحليل النهائي إلى أن الشواهد أرغمتنا على القيام بذلك، بل لأن النظرية (أو «المواضعة») الجديدة أبسط، أسهل على التطبيق، أكثر جمالية، أو لأي سبب غير ابستمولوجي آخر.

عقب الثورات العلمية التي شهدها هذا القرن، سلّم معظم فلاسفة العلم بدرجة من القرارية أو العرفية في القبول الابتدائي للنظرية التفسيرية في العلم وفي التشبث بها في وجه التقلبات، لكن النص المواضعاتي الأساسي هو كتاب هنري بونكاريه *Science and Hypothesis* الذي صدر عام 1905. يجادل بونكاريه أن قوانين نيوتن الثلاثة تعاريف، ما يجعلها غير قابلة للتعديل. لقد اعتقد أن مثل هذه المبادئ التحتية في العلم شبيهة بمجموعات بعينها من البدهيات الهندسية، فقد اختيرت بحيث تناسب نطاقا بعينه من الظواهر. عنده، يمكن تبرير اختيار المبادئ العلمية، شأنها في ذلك البدهيات الهندسية، وفق نفعها أو مناسبتها للتطبيق على العالم الواقعي، الذي نستطيع أن نعرف الكثير من تواتراته عبر التجريب والملاحظة. لذا ما كان لنا أن نقبل مبادئ من قبل قوانين نيوتن ما لم تكن تتوافق بسهولة مع القوانين التجريبية التي قمنا بصياغتها عبر ملاحظة التواترات الامبيريقية. بهذا المعنى، يقبل بونكاريه، صحبة مواضعاتيين لاحقين، نوعا من القيود الامبيريقية التي تفرض على اختيار الفروض.

لا يتعين موضع الاختلاف بين المواضعاتيين وخصومهم في عنصر الاختيار في التنظير العلمي، وإلا لكان مجرد اختلاف في الدرجة. الفرق هو أن من يسمون بالواقعيين يصرون على أن مجموعة المبادئ العلمية الأكثر نفعا ليست مجرد عرف مفيد نتبناه؛ إنها صادقة أيضا. سوف يعبر الواقعيون عن فزعهم من قبول بونكاريه إمكان الحفاظ على مبادئ علمية متناقضة طالما طبقت على مجالات مختلفة من الخبرة؛ صحيح أننا لو اعتبرنا النظريات العلمية وصفا للعالم، فإنه يتوجب علينا البحث عن نظريات متسقة اتساقا متبادلا، لا مجرد نظريات تعد مناسبة لمجال محدود من المعطيات. على ذلك، قد يعتبر نصير المذهب المواضعاتية إصرار الواقعي على صدق وواقعية المبادئ العلمية مجرد نوع من العناد، حين يرى كيف أن حتى أكثر «المواضعات» واقعية (مثل مبادئ نيوتن) قد تم التخلي عنها في صالح مخططات تفسيرية مغايرة. العلاقة بين القوانين التجريبية (أو الملاحظية) والمبادئ النظرية في العلم ليست أكثر وضوحا الآن منها في عهد بونكاريه، وهذا ما تشهد عليه أعمال كواين، فان فراسن، وهاكنج.

أي.أو.هـ.

I. Hacking, *Representing and Intervening* (Cambridge, 1983).
W.V. Quine, 'Two Dogmas of Empiricism', in *From a Logical Point of View* (Cambridge, Mass., 1953).
B. van Fraassen, *The Scientific Image* (Oxford, 1980).

*** الموضوعانية والذاتانية.** نظريات تقر أن مختلف أنواع الحكم، على التوالي، موضعية، أي تتعلق بالمواضيع، أو ذاتية، تتعلق بالذوات (الناس). (1) للأسماك زعانف» حكم موضوعي: قيم صدقه مستقلة

عما يعتقده أو يشعر به أي شخص فيما يتعلق بهذا الأمر. (2) «السمك النيء لذيذ» حكم ذاتي؛ قيم صدقه ليست مستقلة على هذا النحو، بل إنه قد يجادل بأنه ليس صادقا ولا باطلا، رغم أن التذوق قد يكون مركبا، مميزا، غير حساس، الخ. الإقرار «معظم اليابانيين يجدون السمك النيء لذيذا (في حين لا يحدث هذا مع أبناء الشعب البريطاني)» حقيقة أو أمر باطل موضوعي عن ذوات. ربما يكون من المفاجئ إذن أن هناك نظرية تسمى «الذاتانية» تتعلق بالأخلاق، الاستاطيقا، الخ. تقر أن المزاعم القيمية تنتمي إلى النوع (3)، في حين تقر نظرية أخرى أنها من النوع (2).

من غير المفيد أن نستخدم مصطلحا مختلفا، «النسبانية»، كي يعني ما تعنيه «الذاتانية». إذا كنا نريد من «النسبانية» نظرية تقر أن ما يحتاز على قيمة (أو حتى يكون صادقا) يرتهن بظروف مختلفة، فإنها لا تستلزم الذاتانية.

أي.جي.ل.

Richard Linley, *'The Nature of Moral Philosophy'*, in G.H.R. Parinson (ed.0, Encyclopedia of Philosophy (London, 1988).

*** الموضوعانية والذاتانية الأخلاقية.** ثمة نطاق من الرؤى في الحكم الأخلاقي. في القطب الذاتاني، يعد استجابة شعورية متميزة عند الفرد لمواقف فعلية أو متخيلة. أن تجنح شطر القطب الموضوعاني أن تجادل بأنه يمكن للحكم الأخلاقي أن يكون قابلا لأن يدافع عنه عقلانيا، صادقا أو باطلا، وأن ثمة اختبارات إجرائية عقلانية لتحديد الأفعال غير المسموح بها أخلاقيا، أو أن القيم الأخلاقية توجد بشكل مستقل عن أوضاع الأفراد الشعورية في أوقات بعينها. إنكار «القيم الأخلاقية الموضوعية» بوصفها وهما أو خيالا - فيما يقر أشياع الموضوعانية - إنما يخترق خبرتنا بالضغوطات التي تضعها على إرادتنا وعواطفنا ومصالحنا. لا يمكن الحكم بأنها «غريبة الأطوار» أو خيالية إلى حد يحول دون حملها محمل الجد، إلا إذا أسيء تصورها واعتبرت كينونات غامضة، تعوزها الخصائص الحسية.

إمكان قيام خلاف مطول حول قضايا أخلاقية لا يشكل ردا على الموضوعاني: ثمة خلافات مطولة مشابهة في مجالات أخرى - في الدراسة التاريخية مثلا - لكنها لا تثير الشك حول موضوعية وقوع الحوادث التاريخية.

للذاتانية أيضا أشكال يمكن بدرجة أو أخرى الدفاع عنها. إذا كانت تعتبر الحكم الأخلاقي مجرد تصريح الفرد بمشاعره، لا ريب أنه ليس هاك تصور مناسب، وفق هذه الرؤية، يفسر الاختلاف الأخلاقي - ولا حتى لفعل التدبر. أن تعتبره تعبيرا واستغاثة للعواطف والميول يظل عاجزا عن إيفاء منطق الخطاب الأخلاقي حقه. يتوجب التسليم برؤية أخلاقية على نحو مميز، والمتطلب الأخلاقي بأن «نكون موضوعية» - بالمعنى الأقل لكنه الحاسم الذي يقضي عدم الركون إلى المحاباة الأنانية. إذا ظلت مثل هذه الرؤية تركن إلى «عواطف» بشرية سائدة على نحو عارض، كما ارتأى هيوم، سوف يكون لدينا موقف وسط - بين - الذاتانية. لهذه الرؤية فتنتها، لكنها ليست أقل عرضة لاعتراض «الموضوعانيين»، فهذا المذهب يظل يقلل من أهمية مصادر الاستدلال العملي.

ر.و.هـ.

J.L. Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong* (Harmondsworth, 1977).

D.M.McNaughton, *Moral Visions: An Introduction to Ethics* (Oxford, 1988).

T. Nagel, *The View from Nature* (Oxford, 1986).

*** الموضعن.** وفق تعبير كواين، «الموضعن» هوأي شيء نقول عنه إنه موجود. إذا قلنا بوجود أرانب، فإن الأرانب من ضمن موضعناتنا. هل يلزمه هذا *بالنسبية؟ يزعم كواين خلاف ذلك: «أن تسمي الموضعن موضعنا لا يقلل من شأنه». يبدو أن مفاد فكرته هو أنه بالرغم من أن الموضعنة ترتهن بنا، فإننا نعامل موضعناتنا بوصفها حقيقية، ومن ثم فإننا لا نستطيع اعتبراها مرتهنة بنا.

ر.ك.

W.V. Quine, *Word and Object*, (Cambridge, Mass., 1960).

*** الوضعية.** حركة ذات نسب *بالامبيريقية و*الطبائعية، تأسست في منتصف القرن التاسع عشر على يد كونت، عالم الاجتماع الفرنسي (وهذا أيضا تعبير استحدثه كونت)، وبشر بها المصلح الاجتماعي سان سيمون، الذي عمل سكرتيرا لكونت في صغره. ما يميز الوضعية في شكلها الأصلي هو محاولتها وصف الفكر البشري على اعتبار أنه تطور عبر مراحل محددة بعينها، يسميها كونت بالدينية، الميتافيزيقية، والعلمية. الأخيرة هي الأكثر إنتاجا وقيمة، رغم أن الأخريين تحتازان على قيمة أيضا ولا سبيل لإنكار أي منهما بوصفها بدائية وعديمة الجدوى. الراهن أن كونت نفسه، قرب رحيله، اعتقد أن ثمة مدعاة لوجود نوع من «الدين الإنساني». ناسبت الوضعية تماما نزوعات العصر

التطورية، وقد كانت في آن وصفية ومعيارية، تصف كيف تطور الفكر البشري فعلاوتنصح بقواعد سلوكية تحدد كيف يتوجب على تفكيرنا، بما في ذلك تفكيرنا في الفكر البشري نفسه، أن يتم. في هذا الخصوص يمكن القول إنها تربط مذاهب القرن الثامن عشر الخاصة بالتطور المحتوم بعلم الأخلاق التطوري في القرن التاسع عشر، الذي عين واجبنا في تكريس عملية كانت مستمرة على أي حال، رغم أن الوضعية كانت أكثر اهتماما بالنصح بمناهج فكرية منها بالقواعد السلوكية الأخلاقية. تتفق الوضعية في توكيدها على تكريس المحتم، وربما اكثر من ذلك بقليل، مع الماركسية، رغم أن ثمة شكل متأخر من الوضعية (وضعية ماخ) تعرض لهجوم عنيف من قبل كتاب لينين *Materialism and Empirio-Criticism* (Moscow, 1908).

وفق رؤية كونت، الوضعية مغرمة بالتصنيفات والهرميات، رغم أنه لم يعتبرها ساكنة تنعزل الواحدة منها عن سائرها، بل ديناميكية تتطور عبر مسار بعينه، بحيث تؤكد الوضعية وحدة العلوم. لم يتطور الفكر البشري فحسب عبر المراحل سالفة الذكر، بل كذا كان شأن العلوم التي تطورت من هرمية طبيعية وفق مناهجها وموضوعاتها، من علم الفلك ومرورا بالفيزياء والعلوم الحيوية إلى علم الاجتماع البشري. ايضا فقد تطورت تاريخيا وفق هذا الترتيب، ولكن بالطبع دون أن تحل الأخيرة محل الأولى بحيث تتلاشى الأولى كلية. (لا موضع للرياضيات في هذا المخطط، كونها مفترضة من قبله). لا غرو إذن أن تم توكيد أكثر المراحل جدة، علم البشرية، مع شعور متنام بأن الكائنات البشرية، في حالة الجموع على الأقل، مواضيع مناسبة للدراسة العلمية، وهذه ملاحظة أفضت إلى دراستهم بوصفهم كائنات تم إيجاد مؤسسات منهم في مجتمعات قاموا هم أنفسهم بتطويرها، أي أفضت إلى علم الاجتماع. أما علم النفس الذي لم يكن قابلا آنذاك إلا لتطبيق نهج الاستبطان الذاتي، وهو نهج ذاتي، فقد أغفله كونت تماما، لأنه يفترض أن الاستبطان الذاتي لم يبد موضوعا للضبط العلمي المناسب.

سمي كثير من الفلاسفة «بالوضعيين»، خصوصا ذوي القناعات التطورية، غير أنه بعد كونت كان هناك توكيد أقل على التصنيف وعلى التطور التاريخي للفكر، كما كانت هناك حماسة سلطوية تعلقت كثيرا بشخصية كونت نفسه. توكيد قيمة العلم وقدراته الشاملة بقي على حاله، بل إنه اشتد بقدر ما نزع اللاهوت والميتافيزيقا إلى ألا يرد ردا جميلا. غير أنه وجدت مقاربة نقدية للعلم نفسه، لما كان وما يمكن له القيام به؛ لم يكن مفاد الفكرة وجوب تضييق نطاقه، الذي أصبح أكثر اتساعا، بل فحص افتراضاته وإجراءاته المناسبة. أصبح العلم أكثر إدراكا لذاته، وأكثر عناية باستئصال العناصر الميتافيزيقية من العلم نفسه. إنه مؤسس على الملاحظة وقد اعتقد أنه يتعين عليه ألا يركن إلى ما لا تتسنى ملاحظته، خشية استعادة الميتافيزيقا. هذا يعني أنه يتوجب عدم اعتبار أشياء من قبيل الذرات والإلكترونات كينونات واقعية غير قابلة للملاحظة، بل اعتبارها أدوات تعين العلماء على طرح أبسط وصف موحد للظواهر وللتنبوء بها على نحو دقيق، تماما كما يعامل جذر الواحد التربيعي في الرياضيات من قبل علماء الرياضيات والفيزياء بوصفه أداة ملائمة لا تطابق أي شيء حقيقي، حتى بالمعنى الذي يمكن أن تكون وفقه الأعداد حقيقية، لكنه يميز عن الأعداد «الحقيقية» بتسميتها «متخيلة». لقد طرحت هذه المقاربة (*الأداتية) خصوصا من قبل ماخ، الذي وظفها أيضا في إنكار وجود موضع في الأوصاف العلمية الدقيقة للأشياء المادية، التي لا تتسنى ملاحظتها تماما فيما ارتأى ماخ. للوضعية هنا رباط محكم بإمبيريقية فلاسفة أسبق عهدا، خصوصا باركلي فيما يتعلق بفلسفة العلم، فقد استبق ماخ في إنكار محاولة نيوتن إثبات وجود المكان المطلق بملاحظة سلوك سطح الماء في جردل حين يبدأ في الدوران ثم يتوقف. لقد جادل باركلي (في *De Motu* أو «في الحركة») وماخ بأن تشوهات السطح قد تحدث لأن الدوران كان نسبة إلى الإطار الذي وفرته النجوم الثابتة وليس نسبة إلى إطار المكان المطلق. الراهن أن ماخ اعتقد أن المكان لم يكن نسبيا نسبة إلى النجوم الثابتة فحسب، بل مسبب من قبلها.

قرب نهاية القرن التاسع عشر صدرت أعمال ماخ، وبعض فلاسفة العلم الآخرين من ذوي التوجهات ضد الميتافيزيقية، خصوصا دوهيم، وفي وقت لاحق بونكاريه. استمر هذا التيار، لكن التوكيد في القرن العشرين تغير كثيرا في اتجاه المنطق واللغة، فنتجت عن ذلك *الوضعية المنطقية، وهو الشكل المشار إليه عادة حين تستخدم كلمة «الوضعية» بنفسها في سياق القرن العشرين، خصوصا حين يكون السياق فلسفيا وليس علميا. فيما يتعلق بالعلم، كان التوكيد آنذاك على وحدة العلوم، خصوصا قابلتها للرد إلى الفيزياء (*الردية). تشير كلمة «الوضعية» في العلم الآن إلى وحدة العلوم الطبيعية والاجتماعية خصوصا، لكنها أقل استخداما في الفلسفة. لقد تسامت الوضعية المنطقية إلى ضد

الواقعية، أما الردية بمعنى محاولة رد كل العلوم إلى الفيزياء فقد تم التخلي عنها. (*الواقعية وضد الواقعية). على ذلك ظل الركون إلى العلم في مسائل العقل نشطا، وهنا كما في ضد الواقعية ازدهرت روح الوضعية في الفلسفة، رغم أنها بعيدة جدا عن أن تكون محصنة ضد النقد، والحكم بأنها مسيطرة حكم يشكل موضع جدل.

تشارك *الوضعية المنطقية شيئا من روح وباعث الوضعية بالمعنى العام، وقد نشأت في الوقت نفسه تقريبا، لكنها تطورت في الواقع على نحو مستقل تماما.

أي.ر.ل.

E. Mach, *Popular Scientific Lectures* (first published in German, 1894, La Salle, Ill., 1943).

R. Carnap, *The Unity of Science* (first published in German, 1932; London, 1934).

L. Kolakowski, *Positive Philosophy* (first published in Polish, 1966; Harmondsworth, 1972).

*** الموضوع، المحايد من حيث.** تعبير لرايل يصف به تعبيرات لا تشير إلى أي شيء يتعلق بالموضوع، مثال «داخل» تشير إلى المكان، ولذا فإنها ليست محايدة من حيث الموضوع، ولكن «الخاص بـ» محايدة من حيث الموضوع. يطرح سمارت معنى أكثر تحديدا حيث يستلزم كون الخاصية محايدة من حيث الموضوع أنها ليست نفسية ولا غير نفسية، وهو يطرح تحليلا للحياد من حيث الموضوع للحدود الذهنية التي كانت أول مزاعم هوية يقول بها الوظيفيون. أيضا فإنه يجادل بأن من يقبل مبدأ هوية فيزيقاني أو امبيريقي (مثال الألم = إثارة النسيج c، أو الألم = الوضع الحسابي كذا)، ملزم بقبول تحليل مفهومي (وظيفاني) محايد من حيث الموضوع لحدود الأوضاع الذهنية. هب أن س17 وضع ذهني أو وظيفي وأن الزعم بأن الألم = س17 قد طرح بوصفه زعم هوية امبيريقي. آنذاك يتوجب على الزعم الذي يحاذي «=» أن يشير إلى المشار إليه المشترك عبر سبل مختلفة من العرض. غير أنه يفترض على طريقة عرض «الألم» أن يكون شيئا ذهنيا، بل شيء ظاهر، يتطلب من منظري الهوية الامبيريقية الزعم بأن طريقة العرض وضع فيزيقي ـ وظيفي أيضا، س18 مثلا. لا سبيل لتجنب المتراجعة إلا بقبول هوية قبلية، والمرشح الوحيد هو تحليل محايد من حيث الموضوع للحدود الخاصة بالأوضاع الذهنية عبر أوضاع الأسباب والنتائج العادية. (فقط في حال الهوية القبلية تشير الحدود المحاذية لـ «=» عبر طريقة العرض نفسها.) هكذا، وفق برهان سمارت، تولد مزاعم الهوية الامبيريقية تحليلات محايدة من حيث الموضوع.

ن.ب.

*الهوية، نظرية؛ الوظيفانية.

Stephan White, "Curse of the Quualia", *Synthese* 1986).

*** توطئة.** قضية تطرح أثناء *البرهان، غالبا ما تصطحب بإثباتها. على هذا النحو، تختلف التوطئة عن المقدمة في أنه لا ضرورة في أن ترد في بداية البرهان. في نقاش المعرفة، يذكر أحيانا مبدأ «لا توطئات باطلة»: هذا هو المبدأ الذي يقر أنه ليس هناك اعتقاد يعتبر معرفة إذا كنت سلسلة الاستدلال التي تفضي إليه تشتمل على توطئة باطلة.

ر.ب.ل.ت.

W. Hodges, *Logic*, sect. 11 (Harmondsworth, 1977).

*** وطن، الحق في.** الزعم بأن منطقة بعينها يملكها شعب بعينه. عادة ما يؤسس هذا الزعم على تاريخ طويل من الإقامة والارتباط العاطفي، وعادة ما يثار حال حدوث انقطاع في ذلك التاريخ: الهزيمة على يد الأجانب، أو احتلال المنطقة، و/أو نفي الناس منها. هكذا يتم إقرار الحق في الوطن أحيانا من خارج الأرض نفسها، كما في حال الصهيونية المبكرة. في غالب الأحيان، رغم أن النفي يقوم بدور في تكريس الارتباط العاطفي، فإن الزعم السياسي الفعال إنما يأتي من مجموعة من السكان الأصليين الذين يصفون أنفسهم بأنهم مقموعين، محكومين من قبل الأجانب، ليسوا محرومين من وطن بقدر ما هم محرومون من الحكم في موطنهم ـ وهذه دعوة محلية بإقرار المصير.

من حيث المبدأ، يمكن الدعوة بإقرار المصير من قبل ذات جماعية والقيام بتفعيله في أي مكان من العالم. بالإمكان أن يترك المرء وطنه من أجله ـ خصوصا حين تكون «الذات» مكونة دينيا أو أيديولوجيا وتركز وفق مذهبها على مكان جديد، كما فعل الإنجليز التطهريون الذين حلموا بأمريكا بوصفها «الأرض الموعودة». المطالبة بوطن، في المقابل، محددة بالإشارة إلى مكان وناس. المكان قديم ومألوف، والناس، وفق ما يناسب الرجال والنساء في الوطن، يفكرون في أنفسهم بطريقة عائلية. لذا فإن أرض الوطن هي أيضا أرض الآباء والأمهات، والناس هم أبناء المكان، أخوة وأخوات. خلف الحق القانوني أو الأخلاقي ـ أو هكذا يقال غالبا ـ ثمة رابطة للدم. (إذا أهرقت الدماء في سبيل الدفاع عن الوطن، فهذا سوف يساعد على تعميق هذه الرابطة ـ آنذاك يمكن وصفه الوطن بأنه «قد تطهر بدماء الأسلاف».)

يلزم عن هذه المجموعة من الارتباطات أن الرجال والنساء الذين يقومون بتشكيل جماعات أقلية، ليست أعضاء في الأسرة، ليسوا في أرض هي وطنهم، بصرف النظر عن عدد السنين التي أمضوها أو أمضاها أسلافهم فيه. إنهم يعتبرون غرباء، وقد يتعرضون للمحاكمة أو الطرد - كما لو أن هناك محاولة لتسويغ الزعم بأن الأرض تخص هذا الشعب ولا تخص غيره. لذا فإن دعوى شعب بوطن ما، قد يكون أحيانا دعوى بعوز شعب آخر لوطن.

يحدث أيضا أن يطالب شعبان (أمتان في العادة) بالوطن نفسه. التاريخ المتسلسل الذي يكون فيه شعب ثم آخر أغلبية في الوطن، طور الارتباطات المتطلبة، يحكم نفسه أو يحض على القيام بذلك، يثير دعوتين من النوع نفسه. بيد أنه لا يتضح إطلاقا كيف يتم الحكم في مثل هذا الخصومات. الاحتياز أو الهيمنة الراهنة لا تبدو كافية بذاتها لحسم الأمر، خصوصا حال تحققها عبر القوة. أيضا يبدو أن طول مدة الإقامة غير كاف طالما أن في الجماعتين أناسا ولدوا في الأرض نفسها (ومن ثم فإنهما ليسوا غزاة أو مستعمرين). عادة ما ينصح بتقسيم الأرض، لكن تبرير هذا أسهل نظريا من جعله فعالا (أو عدلا) على أرض الواقع. الحكم «المحايد»، الذي يسمح باستقلال محلي أو ثقافي للجماعيتن (*التعددية) حل آخر ممكن، غير أنه ينجح عادة حال كون الجماعتين المتنافستين جماعات مهاجرة - أي حين لا تستطيعان المطالبة بحقوق الوطن.

م.والز.

*الدولية، العلاقات، فلسفة؛ تقرير المصير السياسي.

Conor Cruise O'Brien, *God Land: Reflections on Religion and Nationalism* (Cambridge, Mass., 1988).
Simone Weil, *The Need for*, *tr. Arthur Wills* (New York, 1951).

*** المواطنة.** ضمن الفلسفة السياسية، لا تشير المواطنة إلى وضع قانوني فحسب بل تشير أيضا إلى مثال معياري - وجوب أن يشارك المحكومون مشاركة كاملة ومتساوية في العملية السياسية. بوصفها كذلك، تعد المواطنة مثالا ديمقراطيا. المحكومون من قبل الحكم الملكي أو الدكتاتورية العسكرية رعايا وليس مواطنين. عند أرسطو، اعتبرت المواطنة أساسا من منظور الواجبات - المواطنون ملزمون قانونا بالقيام بأدوارهم في المناصب العامة، وبالتضحية بجزء من حياتهم الخاصة للقيام بذلك. في العالم الحديث، المتأثر *بالتحررية، يُنظر إلى المواطنة أساسا بوصفها مسألة حقوق - للمواطنين حق المشاركة في الحياة العامة، وأيضا لهم الحق في تفضيل التزاماتهم الشخصية على النشاط السياسي. الفلاسفة الجمهوريون يشاركون قلق روسو حول قيام الديمقراطيات المعاصرة بالتوكيد أكثر مما يجب على الحقوق، على حساب توكيد الواجبات المدنية.

و.ك.

*الديمقراطية.

Paul A.B. Clarke, Citizenship: A Reader (London, 1993).

*** الوظيفية.** نظرية تقر أنه يتوجب أن تحدد حالة الوجود في الوضع الذهني عبر الدور الوظيفي الذي يقوم به الوضع، أي عبر علاقاته السببية القياسية، عوضا عن سمات كامنة مفترضة فيه. عادة ما يعتبر الدور محددا وفق هوية الأوضاع التي تنتجه (نمطيا) ووفق الأوضاع الأخرى والمخرجات السلوكية التي سوف تنتَج (نمطيا) من قبله حين يتفاعل مع المزيد من الأوضاع الذهنية والمدخلات السلوكية. إن هذه النظرية، التي يعد ديفد آرمسترونج وهلري بتنام من روادها، تعمل على تحسين *السلوكية لأنها تلحظ أن السلوك ينتج عن تشكيلة من الأوضاع الذهنية، وهي تسمح للتعبير الذي يصف الوضع، مثال « ألم س»، بأن يشير إلى حالة باطنة حقيقية تقوم بالدور الوظيفي. وفق إحدى الصيغ، يفترض أن يكون التحليل الوظيفي قبليا، وأساسا لإقرار نظرية *هوية مادية. إن بتنام يطرحه بديلا علميا لنظريات الهوية، وهو يحلل الوظائف عبر *الآلات الدوارة. ثمة نقاش حول ما إذا كانت أوضاع الوعي قابلة لأن تحلل كلية عبر حدود وظيفية، وثمة صيغة معدلة تقترح تفسير الوظيفة عبر الدور الوظيفي (عوضا عن السببي).

ب.ف.س.

*الوعي؛ الوعي، عدم قابليته للرد؛ العقل، سنتاكس وسيمانتكس؛ الثنائية؛ بتنام.

N. Block, 'Troubles With Fuctionalism', in N. Block (ed.), *Readings in Philosophical Psychology*, i (London, 1980).

*** الاستيفاء.** ألفرد تارسكي هو الذي طرح علاقة الاستيفاء في الأبحاث المنطقية. الصياغة، مثال «س أكبر من 7»، تستوفى من قبل بعض قيم (الأقل من 7 في هذه الحالة) متغير العدد الحر س، ولا تستوفى بغيرها. يبسط تارسكي مثل هذا التصور على صياغات أخرى بصرف النظر عن تركيبها المنطقي، كما يفعل مبدئيا في تحديد الصدق لتلك الصياغات، إذا كانت هناك مثل هذه الصياغات، المقيدة *بمكمم.

سي.هـ

E. Mendelson, *Introduction to Mathmatical Logic, 3rd edn.* (Montry, Calif., 1987).

*** الواقعي**. غالبا ما تستخدم كلمة «واقعي» في مقابل حدود من قبيل «مثالي» أو «زائف». في مثل هذه الحالات يمكن أن نشتق من «س ليس ص واقعية» أن س ليس ص **إطلاقا** (وهذا من ضمن المبررا تاليت أغرت الفلاسفة ببماهاة «واقعي» بـ «موجود»). من ثم، قد يكون من المضلل مقابلة «واقعي» بكلمة من قبيل «علائقي»؛ فنحن نستطيع أن نستدل من « س تغير علائقي» على أن س تغير.

إذا كان «الواقع» هو المجموع الكلي لكل ما هو واقعي، قد نفهم من كلمة «واقعي» ما يفيد ما يشبه الوجود. وبطبيعة الحال، فأن الحيدث عن مثل هذا الكل قد يكون مشكلا: فقد يخفي معاملة «كل شيء» على أنه اسم لكينونة هائلة.

ر.ب.ل.ت.

*الظاهر والواقع؛ الوجود؛ «يكون»، فعل؛ الكينونة.

J.L. Aystin, *Sense and Sensibilia* (Oxford, 1963), 70.

*** الواقعية وضد - الواقعية**. تياران في الأساس وليسا مذهبين. أن تقر أن شيئا ما يرتهن بطريقة ما بالعقل أن تتحرك شطر التيار الواقعي؛ وأن تنكر ذلك هو أن تتحرك شطر التيار المعارض. ليس ثمة موقف معقول يتم الخلاص إليه في أي من ذينك الطرفين. ليس كل شيء مستقلا بكل السبل عن العقل؛ لو لم يكن ثمة عقل، لما كان هناك ألم. وليس كل شيء يرتهن بكل السبل بالعقل؛ إذا نسيت أن مذنب هيلي موجود، فإنه لا يصبح عدما. كثير من الأسئلة الفلسفية تتخذ الصياغة العامة: هل هذا وهذا مستقل عن العقل بالطريقة كذا وكذا؟ بتحديد هذا - وهذا وكذا - وكذا، لنا أن نسمي من يقول «نعم» بأنه واقعي. وبحسبان أن الفلاسفة المختلفين يسلمون بتحديدات مختلفة، فإن كلمة «واقعي» تستخدم وفق تنويعة مربكة من المعاني.

في الفلسفة المدرسية الوسيطة، كانت الواقعية نظرية في الحمل تعارض *الأسمية والتصورية. وفق التحليل الواقعي، تصدق الجملة «الثلج أبيض» إذا وفقط إذا اختصت مادة الثلج بخاصية البياض؛ البياض موجود على نحو مستقل عن فكرنا وكلامنا، تماما كما هو حال الثلج. خلافا للمواد، الخصائص حملية: طبيعتها أن تكون خصائص لشيء ما. في المقابل، ينكر التصوريون وجود أي شيء حملي على نحو مستقل عن الفكر؛ صدق «الثلج أبيض» لا يتطلب سوى مفهومنا لأبيض على اعتبار أنه ينطبق على الثلج. الأسميون يذهبون إلى أبعد من ذلك، حيث يقرون أن الحد الحملي الوحيد المتطلب لصدق «الثلج أبيض» هو كلمة «أبيض»، التي يرتهن وجودها بلغة مفردة، وليس بمجرد نوع من الفكر.

يعارض كانت الواقعية *بالمثالية، حيث يميز بين نوعين ترانسدنتالي وامبيريقي في كل منهما. يقر الواقعي الامبيريقي (مثل كانت) أننا نستطيع الحصول على معرفة عن وجود الأشياء المادية وطبيعتها في الزمان والمكان. أما الواقعي الترانسندنتالي فيقر (خلافا لكانت) أن وجود الأشياء وطبيعتها التي تعرف على هذه الشاكلة مستقلان كلية عن معرفتنا بهما. يجادل كانت بأن هذين النوعين من الواقعية يقوم بتشكيل توليفة لا سبيل للدفاع عنها، لأن الإدراك الحسي لا يفضي إلا إلى معرفة بالمظاهر. لذا يتوجب أن يكون الواقعي الامبيريقي مثاليا ترانسندنتاليا، الأشياء المادية عنده ليست سوى ما يظهر لنا؛ أما الواقعي الترانسندنتالي فيتوجب أن يكون مثاليا امبيريقيا، أي لاأدريا. غير أن هذا البرهان يركن إلى مقدمة مشكوك في أمرها تقر أن *الإدراك الحسي لا يفضي إلا إلى معرفة بالمظاهر. قد ينكر الواقعي ارتهان طبيعة ووجود ما ندرك حسيا (شجرة مثلا) بإدراكنا الحسي لهما. قد يكون الارتهان معكوسا: إدراكي الحسي للشجرة يرتهن أساسا بالشجرة، لأنه ما كان بمقدوري الاحتياز على هذا الإدراك الحسي دون إدراك تلك الشجرة حسيا. إذا كان ذلك كذلك، سوف يكون بالمقدور الدفاع عن التوليف بين الواقعية الترانسدنتالية والواقعية الامبيريقية.

بعد كانت، أصبحت «الواقعية» تعني أساسا أننا ندرك الأشياء التي يستقل وجودها وطبيعتها عن إدراكنا الحسي. لاحقا عممت المسألة. نسبة إلى أي فعل لغوي أو سيكولوجي (مثال الحكم أو الإدراك الحسي)، بمقدور المرء أن يسأل عما إذا كان يشتمل على علاقة بشيء مستقل عنه. ذلك الشيء (مثال خاصية أو شيء مادي ما) سوف يشكل معيارا مستقلا لصحة الفعل. لا يجعل المعيار الفعل صحيحا إلا إذا كانت هناك علاقة بينهما. يرى الواقعيون أن خصومهم ضد - الواقعيين يضحون بالاستقلالية من أجل لعلاقة؛ في حين يرى الأخيرين أن الواقعيين يضحون بالعلاقة من أجل الاستقلالية.

لا مدعاة لأن يكون معيار الصحة شيئا مفردا. أن تناقش ما إذا كان الحكم «الاغتصاب عمل شائن» صحيحا على نحو مستقل عن كونه محكوما هو أن

تناقش موضوعية الحقيقة الأخلاقية، لا أن تناقش وجود أشياء أخلاقية (نكيف هنا ملاحظة كريسل بأن الأمر المهم هو موضوعية الحقيقة الرياضية لا وجود الأشياء الرياضية). لا يكون وجود الأشياء مهما إلا حين تكون متطلبة لصدق الحكم. قد يرتهن صدق الحكم الإدراكي الحسي بوجود أشجار، والنظرية العلمية بوجود إلكترونات.

تظل الواقعية متهمة بأنها تفضي إلى *الارتيابية عبر فصلها معتقداتنا عن معيار صحتها. أن تعرف شيئا هو أن تعتقد فيه لأنه صادق، ولكن أن تفترض أن المعتقد صادق بالمعنى الواقعي لا يعني تفسير علة الاعتقاد فيه. تغدو المشكلة حادة حين يعجز الواقعي عن المصادرة على رابط سببي بين الحقائق والمعتقدات. كيف يمكن لمعتقدنا بأن 5+7=12 أن يسبب من قبل حقيقة تتعلق بأشياء مجردة؟ حتى حين تتم المصادرة على رابط سببي، بين وجود إلكترونات واعتقادنا في وجودها مثلا، فإن السؤال يثار حول ما إذا كان ذلك الرابط من النوع الذي يساعد الواقعي. إذا كان بالمقدور تفسير الشاهد الملاحظي عبر نظريات متعددة متعارضة، فكيف نستطيع اختيار الصادق منها إلا مصادفة؟

يذهب كثير من ضد - الواقعيين بهذا البرهان إلى ما هو أبعد من ذلك، حيث يضفون عليه مسحة لغوية. إنهم يخلصون إلى أننا لا نستطيع حتى فهم ماهية *الصدق الواقعي؛ ما يتعذر الوصول إليه ابستمولوجيا يتعذر الوصول إليه دلاليا أيضا. إذا استحالت علينا الدراية *بالحقائق التي يقول بها الواقعي، فكيف يتسنى لنا التفكير فيها؟ إن الواقعية عندهم تجعل الفكر والكلام هراء عبر عزو معيار غير قابل للفهم للصحة.

تتخذ بدائل ضد - الواقعية صورا متعددة. قد تكون شاملة أو مقيدة بممارسة محلية (تصورات ضد - واقعية في الأخلاق وتصورات واقعية في العلم الطبيعي غالبا ما تعكس ثقة متساوية في صورة العالم العلمية). قد يقر ضد - الوقعي (1) أن الممارسة المعنية لا تتضن أحكاما إطلاقا، أو (2) أن الأحكام المتضمنة غير صحيحة، أو (3) أنها ليست صحيحة إلا بمعنى يرتهن بالعقل.

1. أنصار النزعة الانفعالية. يعتبرون المبادئ الأخلاقية تعبيرات عن الاستحسان والاستهجان. أنصار الصورانية يعتبرون الإثباتات الرياضية سلسلة في لعبة صورية مثل الشطرنج. أنصار الأداتية يعتبرون النظريات العلمية أدوات حاسبة تستخدم في التنبؤ بخبرات المستقبل. في كل حالة تعمل الأحكام البادية لا بوصفها مرشحة فعلية للصدق. يقر أشياع الانفعالية أن «الاغتصاب عمل شائن» في حين ينكرون أن «الاغتصاب عمل شائن» صادقة على نحو أصيل. غير أن هذا يهدد بوقوع تناقض: وفق طريقتنا العادية في الحديث عن الصدق، إذا كان الاغتصاب عملا شائنا فإن «الاغتصاب عمل شائن» صادقة.

2. منظّرو الخطأ يعتبرون الأخلاق وهما شاملا؛ الأحكام الأخلاقية غير صادقة لأنه ليست هناك قيم تجعلها صادقة. *أنصار الاستبعادية يرون أن العلوم العصبية قد دحضت علم النفس اليومي بتبيان عدم وجود معتقدات ورغاب. لقد أنكرت حتى صحة الحساب على أساس أنه لا وجود للأعداد. وفق هذه الرؤى، نخطئ حين نحكم بأن «الاغتصاب عمل شائن»، «أريد مشروربا»، أو «5+7=12»؛ رغم أن ما نقوله مفيد، فإنه ليس صادقا بلامعنى الحرفي.

3. قد نسلّم بصدق الأحكام العادية، شريطة أن نعامله على أنه يرتهن بالعقل، بغية السماح بالوصول إليه. للارتهان العقلي صور متنوعة. الافتراض يشكل حالة متطرفة. بافتراض أن سمكتي اسمها «ماري»، أجعل الجملة «اسم سمكتي «ماري@"@» صادقة؛ وفق ذلك لا تثير معرفتي بتلك الحقيقة أية إشكالية. الحقائق الرياضية والمتخيلة تستوعب في النوذج الافتراضي. القصة تخلق بأن تحكي؛ وهكذا يعتبر ضد - الواقعيين التراضيات خلقا حرا من مخلوقات العقل البشري. النموذج أكثر تركيبا مما يبدو. افتراض الشيء لا يجعله صحيحا على نحو تلقائي. بعض الافتراضات ليست متسقة، وأخرى تفترض دون سلطة مستحقة.

في معظم الممارسات، ليس هناك فعل افتراض مفرد سطويا. يسمى النهر «التايمز» بسبب اتفاق طويل العهد. يمكن لأي شخص أن يخطئ في الاسم، لكن الخطأ إنما ينشأ عن انحراف عن الإجماع الاجتماعي (ليس بالإمكان تغفيل كل الناس). على ذلك، يظل هذا نموذجا متطرفا للارتهان. سوف تطرأ على كثير من الممارسات تغيرات حاسمة إذا اعتبر القائمون عليها صدق أحكامهم مشكلا من قبل إجماع راهن. وفق تفكيرنا الآن في الأخلاق، يمكن لجميع أفراد المجتمع الاشتراك في معتقد أخلاقي باطل، كونهم جميعهم مرتبطين باعتبار أخلاقي مهم.

ثمة معيار لارتهان العقلي للصدق أكثر دقة يتعين في الإجماع على المدى الطويل. عبر تشذيب أخلاقياتنا الراهنة قد نتغلب في نهاية المطاف على عمانا الراهن. لقد اقترحت مثل هذا المعايير للعلم قدر ما اقترحت

للأخلاق. وبالطبع ليس لنا أن نحقق الإجماع طويل المدى عبر الرجوع إلى البربرية. ما يحسب هو مدى طويل متخيل تتم فيه مواصلة بحث عقلاني لا تعوقه قيود حدود عارضة لبشر متناهيين في بيئة مقيدة. إن تصبح الحقيقة المرتهنة بالعقل على حد تعبير بتنام قابلية للقبول عقلانية مثالية. العقل الذي ترتهن به الحقيقة ليس العقل البشري، كما يصفه علم النفس الامبيريقي، بل عقل مثالي كالذي تعظ به قواعد معيارية متجسدة في فكرنا وكلامنا. مثالية هيجل الموضوعية استشراف لهذه الرؤية.

لا ضمان في أن يتسنى للبحث العقلاني أن يتمكن من عقد استقرار في الإجماع. إننا لا نستطيع أن نفترض أنه سوف تحسم كل خلاف أخلاقي، أو أن المؤرخين سوف يكتشفون من قتل الأمراء في البرج، أو أن الرياضيين شوف يثبتون أو يدحضون تخمين جولدباه («كل عدد زوجي أكبر من 2 مجموع عددين أوليين»). إذا كان الصدق يستلزم الإجماع، فإننا لا نستطيع افتراض إما أن القضية صادقة أو سلبها صادق. من شأن هذا أن يتهدد *ثنائية القيمة، المبدأ الذي يقر أن كل قضية إما أن تكون صادقة أو باطلة. قد يشترط ضد ـ الواقعيين، كما فعل ديمقريتس، إحداث تعديلات في المنطق.

عند الواقعيين، القضية إما صادقة أو باطلة حتى لو جهلنا دوما قيمة صدقها. يتساءل ضد ـ الواقعيين: كيف يتسنى لنا فهم مثل هذا المعيار للصدق، ما لم نكن سحرة؟ كيف نستطيع الإشارة إلى شروط لا يتسنى لنا ملاحظة تحققها؟ كثيرون يرفضون هذا التحدي، مجادلين بأن مثل هذه المفاهيم غير قابلة لأن ترد إلى حدود أكثر أساسية. آخرون يقبلون التحدي. يجادل البعض بأن الإشارة علاقة سببية؛ استخدامنا لكلمة «مطر» مثلا متعلق سببيا بشرط يتحقق أيضا في الماضي الذي لم يعد في متناولنا. فكرة أن العالم يشتمل على شروط، خصائص، وعلاقات مستقلة عن العقل فكرة مركزية في مثل هذا التصور؛ الواقعية المدرسية تدعم الواقعية الحديثة.

حين تكون لدينا فكرة، صدقها أو بطلانها ليس حقيقة عنا، ما لم نكن نفكر في أنفسنا. ولكن احتيازنا لتلك الفكرة حقيقة عنا. باحتيازها، نشير إلى ما هي عنه. *الإشارة إلى شيء يتطلب على أقل تقدير دراية شخصية غير مباشرة بها، ومن ثم دراية بأوضاع تتضمنها. مثل هذه الدراية تشكل معرفة. هكذا يكون من الشروط المسبقة للتفكير في شيء الاحتياز على الأقل على معرفة تتعلق بها. قد يتفق الواقعيون مع خصومهم عليوجود مثل هذا الشرط المسبق. عند ضد ـ الواقعيين يعد شرطا أساسيا. التأمل فيه يكشف عن تناقضات مفاجئة في تفكيرنا في الأشياء بوصفها مستقلة عنا. عند الواقعيين، هذا الشرط ليس خطرا. إنه لا يسمح لنا بإنهاء جهلنا وخطئنا.

ت.و.

*الاتساق، نظرية، في الحق؛ التطابق، نظرية، في الحق.

M. Devitt, *Realism and Truth*, 2nd edn. (Oxford, 1991).
M. Dummet, *Truth and Other Enigmas* (London, 1978).
T. Nagel, *The View from Nowhere* (Oxford, 1986).
H. Putnam, *Realism and Reason* (Cambridge, 1983).

* **الوعي**. الوعي موجود، لكنه يتحدى التعريف. ثمة معايير للحكم باحتياز الكائن العضوي أو الوضع على وعي. يتضمن الوعي خبرة أو إدراكا. للحياة الذهنية البشرية جانب استثنائي، جانب ذاتي قد يعوزه أكثر أنساق معالجة المعلومات تعقيدا. نستطيع إعادة صياغة عبارة لتومس نيجل بالقول بأن ثمة شيء ينزع لأن يكون في *الوضع الذهني الواعي، شيء شبيه بالكائن العضوي نفسه. الأوضاع الذهنية الواعية ليست متجانسة من حيث النوع الظاهراتي. الإحساسات، الأمزجة، العواطف، الأحلام، الأفكار القضوية، الإدراك الذاتي كلها تحدث بوعي، ولربما لا يحدث بعضها إلا على هذا النحو.

عند ديكارت، كل تفكير وعي؛ الفكر الواعي هو جوهر العقل؛ لدى البشر سبيل خاصة ومعصومة عن الخطأ للاتصال بأوضاعهم الواعية. في المقابل يجمع الطبيعيون المحدثون على أنه ليست كل العمليات الذهنية واعية، وأن كل الحوادث والعمليات الذهنية مادية. هذا يعني أن كل الأوضاع الذهنية تحتاز على *تحققات محايدة في الجنس البشري. أفضل طريقة للتفكير في الوعي تتضمن كخطوة أولى التفكير في الأوضاع الذهنية الواعية لا في الوعي بوصفه ملكة موحدة. رغم شيوع، ولكن دون إجماع تام، الالتزام بميتافيزيقا طبيعية في الوعي، ثمة جدل حاد حول ماهية الوعي؛ ما إذا كان بالمقدور دراسته، وكيفية دراسته حال إمكانها؛ ما الدور السببي الذي يقوم به، إذا كان له دور سببي؛ وما إذا كان، بصرف النظر عن حقيقة كونه تحقق دائما حتى الآن في أنساق بيولوجية، يتوجب أن يتحقق على هذا النحو. إن حقيقة أن الوعي يحتاز على جانب ذاتي، جانب يعبر عنه بصيغة المتكلم، جعلت البعض يلتزم بالرؤية الديكارتية التي

تقر أن الوعي هو ما يبدو عليه. وفق هذه الرؤية، فينومينولوجيا المتكلم هي النهج الوحيد لدراسة الوعي. المشكلة في هذه الرؤية أنه بينما قد يصح القول إن ثمة اتصالا مباشرا وخاصا بين المرء وأوضاعه الواعية، فإن هذا لا يستلزم عصمة الاتصال عن الخطأ. أولا، حتى فينومينولوجيا المتكلم لا تتفق بخصوص الزعم بأننا على اتصال تام بالحالات الواعية التي نختبرها. فضلا عن ذلك، حتى لو كان لدينا اتصال مائز ومعصوم، بحيث يكون الأخير أقوى من الأول، بالجوانب الذاتية من الوعي، فإن ذلك لا يستلزم احتيازنا على اتصال خاص أو معصوم بكل جوانب الوعي. إذا كان الوعي، كما يرى معظم الطبيعيين، يحتاز على بنية عميقة ومخبأة، فإن فينومينولوجيا المتكلم لن تستطيع بالكاد أن تفضي إلى نظرية كاملة في الوعي. *الطبائيعية تستلزم أن الأوضاع الذهنية الواعية تحدث بشكل عارض في أوضاع عصبية بعينها. ما يعرض الوضع العصبي لخبرتي باللون الأحمر له، شيء لا اتصالا يتخذ صيغة المتكلم به.

يتخذ بعض الفلاسفة موقفا متشائما بخصوص الجمع بين جانبي القصة الذاتي والموضوعي، في حين يأمل آخرون في إمكان الربط بين التحليلات الفينومينولوجية، السيكولوجية، والعصبية الخاصة بالحياة الذهنية الواعية بحيث نحصل على نظرية أكثر اكتمالا، نظرية تعيد الأمور إلى نصابها وتعمق في الوقت نفسه فهمنا لكيفية تحقق الحوادث الذهنية الواعية والدور السببي الذي تقوم بمسألة الدور السببي مسألة ملحة. ليست لدينا الآن نظرية مجمع عليها في السبب الذي جعل الوعي ينشأ في المقام الأول. يبدو لكثير أنه قد يكون بمقدور مجرد نسق حساس معلوماتيا، مثل حشد من النمل أو النحل، التكيف مع أنساق حساسة خبراتيا بشكل متكافئ. لا ريب أننا واعون، ولكن لان القيمة التكيفية لكون الكائن واعيا لم تفهم تماما، تظل النزعة الظواهرتية - المصاحبية، الرؤية التي تقر أن الوعي عرض جانبي لعمليات سببية أكثر أهمية، نزعة ممكنة، وهي تناقش كثيرا ربما في فلسفة العقل وعلم الإدراك المعرفي الحديثين. ثمة مجال آخر للبحث والجدل النشطين يتعين في علاقة الأوضاع الواعية بالأوضاع القصدية. تقر الرؤية السائدة أن كثيرا من أوضاع الوعي ليست قصدية. بعض الأوضاع الواعية، مثل الأمزجة، لا تبدو أنها «عن» أو «حول» أي شيء. وبطريقة متعلقة بهذا، تثار مسألة ما إذا كانت هناك أوضاع ذهنية لاواعية. إذا كان هناك أوضاع من هذا القبيل، فإن الباب مفتوح أمام الأوضاع القصدية اللاواعية، مثل الاعتقادات والرغبات الفرويدية. رغم أن جون سيرل يناصر *طبيعية بيولوجية، فإنه يرى أن ديكارت محق في اعتقاده أن كل الأوضاع الذهنية الأصيلة واعية. وفق رؤيته، ليس هناك *أوضاع ذهنية لاواعية إطلاقا؛ كل الأوضاع الذهنية أوضاع واعية؛ خلافا لذلك ليست هناك سوى أوضاع وحوادث وعمليات عصبية لاواعية.

أو.ف.

*الوعي، قابليته للرد؛ العقل، السنتاكس، السيمانتكس؛ من - أجل - ذاته، وفي - ذاته؛ القصدية؛ الثنائية، محتوى الوعي.

Daniel C. Dennet, *Consciousness Explained* (New York, 1991).

Owen Flanagan, *Consciousness Reconsidered* (Cambridge, Mass., 1992).

Thomas Nagel, 'What is it to Be a Bat?', in *Mortal Questions* (Cambridge, 1979).

John Searle, *The Discovery of Mind*, (Cambridge, Mass., 1992).

* **الوعي، تيار:** انظر تيار الوعي.

* **الوعي الزائف:** انظر الزائف، الوعي.

* **الوعي الحسي.** *إدراك الأشياء والحالات عبر الحس، وهو يشتمل عادة على الإدراك التناسبي - الوعي بموضع وحركة أطراف الجسم مثلا - ويستبعد *استبطان الأوضاع الذهنية (كونه ليس شكلا من أشكال الوعي). الوعي الحسي بالأشياء الخارجية إنما يكون عبر أعضاء جسمية بعينها (العيون، الأنف، الخ) وهو يثير أنواع متميزة من الخبرة (الإبصار، الشم، الخ).

ف.د.

*المعطيات الحسية.

M. Perkins, *Sensing the World* (Indianapolis, 1983).

* **الوعي، لاقابلية، للرد.** بذلت جهود عديدة للماهاة بين الوعي وجانب أخر من قبيل السلوك، الأوضاع الوظيفية، أو الأوضاع العصب - بيولوجية التي توصف فحسب بألفاظ عصب - بيولوجية تتخذ صيغة الغائب. لكنها فشلت جميعها لأن الوعي يحتاز على خاصية ذاتية غير قابلة للرد لا تتماهى مع أي خصائص موضوعية تتخذ صيغة الغائب. الوعي ذاتي على نحو لا يقبل الرد بمعنى أن الأوضاع الواعية تختبر من قبل الفرد ويتصل بها الفرد بطريقة لا تختبر ولا يمكن الاتصال بها من قبل آخرين. لفهم هذا من المهم أن نميز بين المعنى الابستمولوجي للتمييز بين الموضوعي و*الذاتي والمعنى الأنطولوجي. وفق المعنى الابستمولوجي، الموضوعية

مسألة قضايا يمكن التحقق منها من قبل أي ملاحظ كفء، وتقابلها المسائل الذاتية التي تكون نسبية إلى أذواق وتفضيلات الفرد. أما بالمعنى الأنطولوجي للتمييز بين الذاتي والموضعي، ثمة ظواهر تعد ذاتية بشكل جوهري وأخرى موضوعية بشكل جوهري. الكتلة، القوة، والثقل الجاذبي موضوعية أنطولوجيا، وبهذا المعنى الوعي ذاتي أنطولوجيا. الذاتية في هذه الحالة ليست مسألة الابستمولوجيا التي تبحث في الوعي بل مسألة تتعلق بمنزلته الأنطولوجية. لذا فإن الاعتراض الذي يواجه أي شكل من *الردية أنها محتم عليها أن تخفق لأن الذاتي أنطولوجيا غير قابل للرد إلى الموضوعي أنطولوجيا.

جي.ر.س.

*السلوكية؛ الاصطناعي، الذكاء؛ الإدراك المعرفي؛ الوظيفية؛ علم الإدراك المعرفي.

F. Jackson, 'Epiphenominal Qualia', *Philosophical Quarterly*, (1982).

T. Nagel, 'What is it to Be a Bat?', in *Mortal Questions*, (Cambridge, 1979).

John Searle, *The Discovery of Mind* (Cambridge, Mass., 1992).

*** الوفرة، مبدأ.** «إذا كانت القضية س ممكنة، فإنها تصدق في وقت ما». يتعارض هذا المبدأ الذي قبله أرسطو مع حدس مشترك مفاده أن عدم تحقق *الإمكان لا يستلزم إمكان عدم وجوده. استبين أن السؤال عن كيف نؤول مبدأ أرسطو بحيث يتوافق مع الحدس المشترك يوفر أرضية خصبة للمناظرة.

أي.برو.

Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being* (Cambridge, Mass., 1936).

*** الموافقة.** الطريقة المألوفة لتكريس *إلزام سياسي، بحيث يلزم المواطنين بالامتثال لقوانين الدولة، في الفكر الليبرالي، ومن المفترض على الأقل في الممارسة الليبرالية أيضا. الموافقة في المجال السياسي منمذجة على التعهد الخاص وعرضة للتحفظات نفسها؛ إنها ملزمة أخلاقيا طالما كانت طوعية، بحيث تتم وفق دراية تامة وعقب تفكر. (يتعين الاستثناء الوحيد لهذه القاعدة في حالة الاستسلام في الحرب، حيث الالتزام الضمني أو الصريح بعدم تجديد المعارك، الذي يتم تحت إكراه شديد، يظل ملزما أخلاقيا رغم ذلك). تقترح الممارسة قبل الليبرالية المتعلقة بحلف يمين الولاء للحكام الجدد (خصوصا مغتصبي العروش والفاتحين، الذين لديهم أسبابهم في الخوف على شرعيتهم) أن فكرة الموافقة تحتاز على قيمة عملية قدر ما تحتاز على قيمة نظرية. تنتج الموافقة السياسية، بوضوح أو غموض التعهد، إحساسا عميقا بالإلزام. من ثم فإنها توفر أساسا للمزاعم المتعلقة بالأفراد التي تصدرها أنظمة مكرسة وللاتهام بالعصيان الجنائي، التمرد، أو الخيانة حال إغفال تلك المزاعم أو إنكارها.

غير أن الموافقة الصريحة نادرة في الحياة السياسية. عادة ما لا يشترط حلف اليمين إلا على شاغلي المناصب والوجهاء، وهو غريب في حال عملية منح حقوق المواطنة. أو أنه يتلى بطريقة شعائرية (كما يتلو أطفال المدارس الأمريكية «عهد الولاء») في ظروف لا تتوفر فيها شروط الاتفاق العقلاني. لإنقاذ نظرية الإلزام بالموافقة، تم تبني استراتيجيتين. الأولى متجسدة في فكرة *العقد الاجتماعي بوصفه فعلا للموافقة الافتراضية يقوم به رجال ونساء متخيلون يفاوض بعضهم بعضا (أو مقحمون في تدبر مفرد) في الظروف المصطنعة *لوضع الطبيعة أو *الموقف الأصلي. الرجال والنساء الفعليون مدعوون لملاحظة أنفسهم في الأشخاص المتخيلين والموافقة على النتائج التي يخلصون إليها. تتضمن الاستراتيجية الثانية إعادة وصف أفعال وحالات إهمال عادية بعينها بوصفها علامات على موافقة ضمنية لشكل الحكم السياسي المكرس. قد تبدو هاتان الاستراتيجيتان عائقا للموافقة بحيث تجعلها عاجزة عن القيام بأي دور أساسي، لكنهما متسقتان مع مزاعم متطرفة: من هنا جاء اقتراح هوبز بأن المتمردين والخونة قد وافقوا على عقابهم - إما لأنه كان يتوجب عليهم بوصفهم كائنات عاقلة إبداء موافقتهم، أو لأنهم قبلوا ضمنا، بوصفهم مواطنين فعليين، سلطة الحاكم.

أبرز المنافسين لإعادة الوصف الاستراتيجي، مرتبة حسب معقوليتها، هي عدم ترك البلاد بعد بلوغ سن الرشد، قبول كل ما يفيد منه النظام الحاكم، أو بوجه أكثر عمومية ما يوفره النسق المستمر من التعاون السياسي، وقرار الاشتراك في ممارسات سياسية بعينها (التصويت، المشاركة في الحملات الانتخابية، الاحتجاج على سياسات حكومية). ثمة مسألة مهمة تتعلق بما إذا كانت إعادة الوصف «تعمل» بسبب كونها معقولة، بحيث يتوجب على العقلاء التسليم بقوتها، أو فقط بسبب كونها قبلت بوصفها معقولة بشكل سائد، بحيث يسلم بها أناس حقيقيون. قد تشترط الرؤية الثانية أن الموافقة «لا تعمل» إطلاقا، ليس على الأقل بالطريقة التي يؤملها الكتاب الليبراليون، فمعظم الناس، لو سئلوا، لن يتمكنوا من ملاحظة موافقاتهم المفترضة. ربما سوف يعتبرون أنفسهم مواطنين مخلصين مطيعين،

لكن هذا النوع من الموافقة الداخلية لا تقل حقيقية في الأنظمة الاستبدادية منها في الأنظمة الليبرالية.

لعل حق المعارضة المضمون هو أقوى أسس اعتبار الموافقة قاعدة للديمقراطية الليبرالية. إذا كانت سبل الاحتجاج السياسي والمعارضة السياسية متاحة حقيقة وتستخدم بشكل سائد في حالات عينية، فقد يكون بقاء النسق المنظم من التعاون السياسي علامة على أن الناس يدركون قيمته وبهذا المعنى توافق على استمراره.

م.ولز.

*الديمقراطية؛ الليبرالية.

John Dunn, "Consent in the Political Theory of John Locke', in *Political Obligation in its Historical Contexts* (Cambridge, 1980).

P.H. Partridge, *Consent and Consensus* (New York, 1971).

J.P. Plamenatz, *Consent Freedom and Political Obligation*, 2nd edn. (Oxford, 1968).

* **التوافق سابق الإنجاز.** نظرية ترتبط بفلسفة ج.و. ليبنتز. ثمة مبدأ أساسي في فلسفة ليبنتز يقر أنه لا وجود لتفاعل سببي بين *الجواهر المخلوقة، خلافا لما يبدو. عنده، أوضاع الجوهر المخلوق نتائج سببية لأوضاعه السابقة، باستثناء الوضع الابتدائي، الذي أحدثه الله عبر خلقه إياه. يرى ليبنتز أن الله قد خلق الجواهر بحيث إنه على الرغم من عدم تفاعلها سببيا، فإننا نتوقعها أن تسلك كما لو أنها تتفاعل سببيا. وظف ايبنتز نظريته هذه في تفسير علاقة الجسم بالعقل، رغم أن هذا لم يكن الدافع الأساسي لإقرارها.

ر.سي.س.سلي.

*العرضية.

G.W. Leibniz, 'New System of Nature', in *G.W. Leibniz: Philosophical Essays*, ed. and tr. Roger Ariew and Daniel Garber (Indianapolis, 1989).

* **التوافق المنطقي.** في صورنة *الاستنباط الطبيعي في المنطق، التوافق علاقة بين قواعد الطرح والحذف، التي تحكم الثوابت المنطقية، تجعلها متآلفة. ليس بالإمكان أن نشتق من إقرار ذي صيغة معطاة أكثر مما تضمنه طريقة اشتقاقه في الحالة الأولى. اشتراط استيفاء هذا هو على وجه الضبط اشتراط إمكان أن تُتخذ الخطوة الأولى في التطبيع نسبة إلى ل=ثابت منطقي معطى، أي أنه أنى ما اشتق إقرار في استنباط عبر قاعدة طرح استنباطية، فقط كي تستعمل مباشرة بوصفها مقدمة كبرى لقاعدة حذفية، ثمة طريق مختصر لا يوظف ذلك الإقرار. هذا شرط معقول بشكل مستقل عن فكرة بروتز عن تبرير نظري - إثباتي لقواعد احذف؛ أي كصياغة لمتطلب التوافق بين قواعد الطرح والحذف. ذلك أنه إذا لم يوجد هذا التوافق نسبة إلى ثابت منطقي معطى، تكون إضافة ذلك الثابت إلى اللغة بسط باذخ، إذا أننا نستطيع اشتقاق النتائج التي لا تتضمن الثابت من مقدمات لا تتضمنه لم يكن بالمقدور اشتقاقها في لغة يعوزها ذلك الثابت.

يحدث عوز التوافق حين تكون قواعد الحذف أقوى مما تضمنه قواعد الطرح، حين تؤخذ بشكل جماعي. يمكن اعتبار هذا خللا أيضا، رغم أن تأثيره أقل خطرا: يسمى شرط ألا تكون قواعد الحذف أضعف مما يجب بشرط الاستقرار.

إذا قمنا بالتمييز بين ما يبرر إقرار صيغة جملة والنتائج المترتبة عن قبولها بوصفهما جانبين من جوانب الممارسة اللغوية التي تحكمها، يمكن تعميم مفهومي التوافق والاستقرار من المنطق على اللغة بأسرها. سوف تصبح آنذاك شروطا، أقوى من متطلب الاتساق، للتوظيف المناسب للغة، شروطا لا تستوفى بمجرد وجود اللغة وكونها مستخدمة.

م.د.

Nuel D. Belnap, 'Tonk, Plonk and Plink', *Analysis* (1962); repr. in P.F. Srawson (ed.), *Philosophical Logic* (Oxford, 1967).

M. Dummett, *The Logical Basis of Metaphysics* (Cambridge, Mass., 1991).

A.N. Prior, 'The Runabout Inference-Ticket', *Analysis* (1960); repr. in P.F. Srawson (ed.), *Philosophical Logic* (Oxford, 1967).

* **الموقف.** بمعنى عام، الموقف وضع ذهني يحتاز على محتوى قضوي. المواقف بهذا المعنى تشمل الاعتقادات، الرغاب، الآمال، والأماني. ثمة رؤية تقر أن محتوى أي موقف *قضية (تقريرية) تقليدية أو *تمثيل ذهني مناظر. قد يعتقد المرء أن الأيدز قابل للشفاء، يرغب في أن يكون الأيدز قابلا للشفاء، يأمل أن يكون الأيدز قابلا للشفاء، الخ. في كل حالة، المحتوى متماثل. وفق رؤية أخرى، ثمة أنواع مختلفة من المواقف تحتاز على أنواع مختلفة من المحتوى. محتويات الرغاب مثلا قد تكون «قضايا تتخذ صيغة التمني» (مثال «ليت الأيدز يكون قابلا للشفاء»)، في حين أن محتويات الاعتقادات صيغها تقريرية. بعض المذاهب تستعيض عن القضايا بأوضاع. أيضا ثمة من يعرّف المواقف تعريفا ضيقا بقوله إنها أفكار أو مشاعر ذات وقع فعال ورغبة مستحوذة.

أي.ر.م.

*الانفعالات والمشاعر.

J. Barwise and J. Perry, *Situations and Attitudes* (Cambridge, Mass., 1983).

*** التقوية.** ديانة امانويل كانت، وهي ناشئة عن اللوثرية، وقد أثرت في ويسلي كما تأثرت هي نفسها *بالكالفنية والمونوتونيين، الهدي الواجب، الخلاص، والأخلاقيات الشخصية. في (1675) *Pia Desiderata* انتقد جاكوب سبنسر (1635–1705) الفساد في الكنيسة واقترح إجراء بعض الإصلاحات. وقد وصف هو وجماعته «بالتقاة»، فيما قال سبنسر، من قبل «أولئك الذين خشوا عبر مثل هذه القداسة من أن تحق أعمالهم وصمة عار»

جي.جي.م.

D. Brown, *Understanding Pietism* (Grand Rapids, Mich., 1978).

*** الولاء.** نزوع، يعتبر عادة جديرا بالإعجاب، يظل الشخص وفقه مخلصا ومتعهدا لشخص أو قضية، رغم الخطر والصعوبة الملازمة لإخلاصه، وغالبا ما يتم ذلك رغم الشواهد التي تدل على أن الشخص أو القضية قد لا تكون جديرة بالتقدير أو التصديق كما يبدوان. حقيقة إمكان أن يكون الولاء أعمى أو غير متأثر بمثل تلك الشواهد تثير إشكاليات حول قيمته، كما تقترح عبارات الولاء المضلل، الذي يكون في غير موضعه، أو غير المتشكك. على ذلك، نجنح شطر اعتبار القدرة على الالتزام الغيري المتضمن في الولاء خيّرة على نحو افتراضي (ما لم تكن تعصبا). ثمة حاجة لأن يكون الولاء موجها شطر قضايا كلية أو محايدة؛ غالبا ما يكون الولاء محدودا وحصريا في مداه. على هذا النحو، أيضا، يمكن له أن يفضي إلى الإجحاف. في حالات نادرة فحسب اعتبر الولاء فضيلة أساسية.

ن.جي.هـ.د.

*الثقة.

J. Royce, *The Philosophy of Loyality* (New York, 1908). يتضمن نقاشا شاملا.

*** ولت تشامبرلين، برهان.** في أشهر براهين روبرت نوزتش في كتابه *Anarchy, State and Utopia* (New York, 1974)، يطلب منا تخيل أننا في مجتمع وزع لتوه الدخل وفق أسلوب مثالي، ربما أسلوب *المساواة. نتخيل أيضا أنه في مثل هذا المجتمع يعرض علينا شخص بمواهب ولت تشامبرلين أن يلعب السلة من أجلنا مقابل جزء بسيط من ثمن التذاكر المبيعة في كل مبارة على أرضنا. هبنا وافقنا على شروطه، بحيث ضمنا له دخلا لا يستهان به. باعتبار أن مثل هذا الدخل سوف يحدث اضطرابا في أسلوب التوزيع المبدئي، مهما كانت طبيعة هذا الأسلوب، يزعم نوزتش أن هذا يبين كيف أن مثال *التحرر يحدث اضطرابا في الأساليب المتطلبة من قبل مثل سياسة أخرى، ما يتسوجب نبذه.

جي.ب.س.

*الليبرتانية؛ المحافظية.

*** ولتانستشنج.** (Weltanschuung) كلمة ألمانية تعني «رؤية في العالم»، وهي رؤية عامة للكون وموضع الإنسان فيه تؤثر في سلوك صاحبها. عند دلتاي الفلسفات رؤى في العالم، وهي تنقسم إلى ثلاثة أنماط: *المادية، *الحيوية القائلة بوحدة الوجود، و*المثالية. قابل هوسرل بين رؤى العالم الثقافية والتاريخية النسبية بالفلسفة «العلمية»، في حين جادل شلر باستحالة تنكب طرح رؤية في العالم، وإن توجب تخيرها تأمليا عبر مناهج سليمة. أما ياسبرز فقد تقصى جذور رؤى العالم في خبرتنا الذاتية.

م.جي.آي.

M. Heidegger, "Anmerkungen zu Karl Jaspers, *Psycholgie der Weltanschauung'*, in *Wegmarken*, 2nd edn. (Frankfurt, 1978).

E. Husserl, *Philosophy as a Rigorous Science* (1910-11), in *Phenomenology and the Crisis of Sceince*, tr. Q. Lauer (New York, 1965).

*** ولزر، مايكل (1935–).** فيلسوف سياسة أمريكي تخصص في دراسة الديمقراطية، العدالة، والنسبانية الأخلاقية. عني خصوصا بالعمليات التي تخلص عبرها الجماعة إلى فهمها المشترك للعدالة والمجتمع الخير. اعتقد أن تلك العمليات والفهم خاصة بالجماعةضرورة، ومن ثم يتوجب احترام درجة بعينها من النسبانية الثقافية. أيضا اعتد «بحد أدنى من القانون» غير النسباني، يحظر الاسترقاق، الجرائم الجماعية، والوحشية المفرطة في أي مجتمع. تشتمل أهم أعماله على *Just and Unjust Wars* (1977)، Spheres of Justice (1983)، *Interpretation and Social Criticism* (1987). وصف على نحو متنوع بأنه ليبرالي، جماعاني، وديمقراطي متطرف، غير أن أصالة فكره تصعب من تصنيفه. يشغل حاليا منصب أستاذ في مؤسسة الدراسات المتقدمة في برنستون.

و.ك.

Micheal Walzer, *Spheres of Justice: A Defence of Plyralism and Equality* (Oxford, 1983).

*** ولستونكرافت، ماري (1759–97).** كاتبة سياسية

توصف أحيانا (خطأ) بأنها أول نسوية. يعبر كتابها *A Vindication of the Rights of Woman* (1792) عن التوق الليبرالي والاعتقاد في إمكان نظام اجتماعي يتحرر فيه كل فرد من قيود الخرافة والسلطة الزائفة. اعتقدت أن القدرات الفكرية والأخلاقية لمثل هذا النظام كامنة في الإنسانية، وأن حضورها الفعلي إنما يعوقه الرجل. وقع العقل في أخطاء حين قصره على الخبرة الذكورية المحابية، التي تظاهر الرجال بالحكم على حقيقتها فيما يتعلق بالنساء وفق مصلحتهم. النساء، اللائي حرمن من التعليم ودأبن على الركون إلى الرجال، والتعرض للتقويم وفق معيار مزدوج للأخلاق، منعن من إصدار حكم حقيقي أو الحصول على فضيلة أصيلة.

جي.هورن.

*النسوية.

Clair Tomalin, *The Life and Death of Mary Wollstonecraft* (Harmondsworth, 1985).

*** وليامز، برنارد اي.كيو. (1929–).** اشتهر بأعماله في ميتافيزيقا العقل، خصوصا المسائل المتعلقة بالهوية الشخصية، وأعماله في الفلسفة الأخلاقية، حيث نزعت أعماله الأخيرة إلى التركيز عليها. أسهم أيضا في الفلسفة الكلاسيكية، وهو مؤلف كتاب مهم عن ديكارت (*Descartes*, Harmondsworth, 1978)، حيث يولي أهمية لفكرة وجود «مفهوم مطلق للواقع» متضمنة في مشروع ديكارت الفلسفي.

أعماله في *الهوية الشخصية تستعصي على التلخيص. غير أنها تتميز بوجه عام ببراعة خاصة في استحداث الأمثلة أو الحالات الممكنة لدحض أو تطوير مبادئ تتعلق بالأسس المادية أو الذهنية للهوية الشخصية، وبخصب عظيم وحاسمية في رؤية سبل جديدة لمقاربة تلك المسائل. الجدة في طرح الإشكاليات ميزة لافتة في كثير من أعماله، ذات النفوذ واسع النطاق. أبحاثه في هذا الموضوع جمعت في *Problems of the Self* (Cambridge, 1973)..

في الفلسفة الأخلاقية، جادل ضد النهجين الكانتي والنفعي. في الحالين، يعترض بأن هاتين الرؤيتين تشترطان فاعلين يعتبرون أنفسهم على نحو غير واقعي مجرد شخص واحد ضمن آخرين، الأمر الذي يغفل التسليم بالأهمية الخاصة التي يتعين على مشروع المرء أن يحتاز نسبة إليهم. وعلى وجه الخصوص، يؤكد دور الإنفعالات في التمثيلات الأخلاقية. أيضا فإنه يرتاب في إمكان تبرير الكثير من الزاعم التي تقرها الأخلاق لنفسها (كونها كلية، ملزمة على نحو مطلق، وما شاكل ذلك) على نحو متسق. الكثير من هذه المواضيع تبرز في كتابه *Ethics and the Limits of Philosophy* (London, 1985).

ترأس وليامز اللجنة الحكومية الخاصة بالفضائحية والرقابة على الأفلام في نهاية السبعينيات. درّس في لندن، كيمبردج (حيث كان عميد كنج كوليج، 1079–87)، وبركلي، وكاليفورنيا، وهو الآن أستاذ كرسي وايت للفلسفة الأخلاقية في أكسفورد.

ن.جي.هـ.د.

*** ونش، ب. جي (1926–).** نصير بارز لفتجنشتين، تقصت أعماله مترتبات الزعم بأن فهم اللغة يعني فهم شكل من أشكال الحياة. أكثر أعماله تأثيرا، *The Idea of a Social Science*، يوجه نقدا عنيفا للمفاهيم الأنثروبولوجية والاجتماعية ـ المنطقية الأمبيريقية السائدة لفهم الفعل البشري؛ وهو يثير جدلا كبيرا حول نهج العلوم الاجتماعية. أعماله اللاحقة في فهم المجتمعات البدائية لا تقل تأثيرا. أعماله الأخلاقية لا تتميز فحسب بجديتها، بل أيضا بصحة أمثلتها واهتمامها بسياق المآزق الأخلاقية، فضلا عن نسيج الحياة الذي تتجسد فيه. آخر أعماله عن سيمون ويل.

ب.م.س.هـ.

*الاجتماعية، العلوم، فلسفة.

P.G. Winch, *Ethics and Action* (London, 1972).
, *Trying to Make Sense* (OXFORD, 1987).

*** الوهم، براهين من.** المثال التقليدي على مثل هذه البرهنة يوجد في ابستمولوجيا *الإدراك الحسي؛ تركز الصيغ الحديثة على حالات الهلوسة الشاملة، حيث يبدو أن المرء يرى شيئا حيث لا شيء، عوضا عن أوهام من قبيل حالة العصا المثنية حيث يوجد شيء (العصا) يبدو بطريقة مغايرة لحاله. يبدأ البرهان، الذي يظل يسمى برهانا من الوهم، من حقيقة لا يبدو أن ثمة سبيلا لإنكارها مفادها استحالة التمييز (من الداخل) بين هلوسة أنك تواجه فيلا عن مواجهة فيل حقيقة. ما النتائج التي يمكن أن نشتقها من هذا؟

افترض أننا نقر أن هناك وضعين هنا، وضع حقيقي هو علاقة بين مدرِك وموضع (خارجي)، ووضع هلوسي هو وضع غير علائقي خاص بالمدرك. يقر البرهان من الوهم أنه على اعتبار عدم وجود فرق محسوس بين الوضعين، يتوجب أن نطرح تصورا مشابها عاما لكليهما. هذا يقترح أن الوضع الحقيقي يتكون من عنصرين، واحد (هو العنصر المشترك) يتوفر

حتى في الهلوسة، وآخر (حضور الموضوع الخارجي) لا يتوفر إلا حين نكون سعيدي الحظ.

أحيانا يفترض أن هذا البرهان يذهب بنا إلى أبعد من ذلك، بحيث يدعم تصورا بعينه في العنصر المشترك، نظرية «الفعل - الموضوع». على اعتبار أن الموهوم لا يعي أشياء خارجية لكنه يظل واعيا بشيء ما، يتعين أن يكون واعيا بشيء داخلي (مظهرا). نركن آنذاك إلى عدم إمكان التمييز بين الهلوسة والإدراك الحقيقي بحيث نجادل أننا نعي (أساسا) حتى في حال النجاح مظاهر، أحيانا تسمى *«مدرك حسي»، «محسوس» أو *«معطى حسي»، وأننا لا نعي الشيء الخارجي إلا بطريقة ثانوية. لكن هذه النقلة إنما تقر نظرية الفعل - الموضوع وليست برهانا عليها. ذلك أنها تفترض دون جدل أن محتوى الهلوسة أو طبيعتها موضوع داخلي، وهذا هو موضع الجدل. النظرية الحالية، التي تنكر هذا الافتراض، تتسق بدورها مع البرهان من الوهم.

ثمة شكل ارتيابي مختلف للبرهان من الوهم. هذا مجرد حالة *للارتيابية الديكارتية. يجادل ديكارت بأننا لا نعرف بأننا نرتدي ملابسنا كاملة، لأننا لا نستطيع أن نميز بين حالة ارتداء الملابس عن حالة العري حين نحلم بأننا نرتدي ملابسنا. هذا برهان من الإمكان العام للخطأ؛ إنه يجادل من الخطأ المحسوس إلى نتيجة تقر أننا لا نعرف إطلاقا أن الأشياء في حقيقتها كما تبدو لنا.

إذا رغبنا في أن تكون النتيجة شاملة كلية، يتوجب أن تقر المقدمة أنه ليست هناك حالة إطلاقا نستطيع فيها التميز بين كوننا محقين وكوننا مخطئين؛ قد تكون كل الأوضاع الحقيقية وفق معارفنا أوضاع هلوسة. هذا زعم قوي، وهو زعم لا يحتاجه البرهان الأول من الوهم. في محاولة دعم نظرية «العنصر المشترك»، لا نحتاج إلا لافتراض أنه في نطاق معقول من الحالات نعجز عن التمييز بين الهلوسة والإدراك الحسي الحقيقي.

يتعلق كل من برهاني الوهم اللذين سلف ذكرهما بالإدراك الحسي. لكن موضع بدئهما واحد بخصوص عدم القابلية للتمييز. في صياغته العامة يجادل البرهان من الوهم من عدم إمكان التمييز بين وضعين، أحدهما ناجح والآخر فاشل، ويخلص إلى ما يمكن تسميته «المبدأ الوصلي» الذي يقر أن ما يحصل المرء عليه حال النجاح وصل عنصرين مستقلين: (1) شيء مشترك حال النجاح والفشل و(2) وشيء لا يتوفر إلا في الحالات الناجحة.

إذا كانت هذه هي الطبيعة العامة للبراهين من الوهم، سوف توجد أمثلة أخرى حيثما استحال التمييز. واحد منها يحاول إقناعنا أن المعرفة ضرب من الاعتقاد. إنك لا تستطيع أن تعرف (من الخارج) ما إذا كان وضعك الابستمولوجي وضعا معرفيا أو مجرد وضع اعتقادي (صحيح أو باطل، فلا فرق). لذا يتوجب تعريف المعرفة على أنها اعتقاد مضاف إليه شيء ما - مثال الاعتقاد والصدق والتبرير، كما في التعريف الثلاثي. (*جتير). هذه هي النظرية «الوصلية» في المعرفة.

وفق تلك السبل، استخدمت البراهين من الوهم في سلاحا فعالا في تكريس رؤية ديكارتية عامة في العقل.

جي.د.

*المجداف في الماء.

A.J. Ayer, *The Foundations of Empirical Knowledge* (London, 1969).
F. Jackson, *Perception* (Cambridge, 1977), 107-11.
J. McDowell, 'Criteria, Defeasibility and Knowledge', in J. Dancy (ed.), *Perceptual Knowledge* (Oxford, 1988).
H.H. Price, *Perception* (Oxford, 1932).

*** وولف كريستان (1750– 1679).** فيلسوف ألماني عرض الكثير من فلسفة ليبنتز في شكل مدرسة بروتستنتية. المذهب والأيديولوجيا المهيمنان في ألمانيا التنوير قبل كانت هي ما تسمى بالفلسفة الليبنتزية الوولفية. غير أن كلا من ليبنتز وولف اعترضا محقين على هذه التسمية، فقد كان وولف يجهل أو يعارض بعض تعاليم ليبنتز، وكان أقرب إلى ديكارت منه إلى ليبنتز. تم حظر مذهب وولف من جامعة هيل عام 1723، لإنكاره ضرورة الأساسي المسيحي لعلم الأخلاق ولأنه اتهم بأنه يعظ بنظرية أخلاقية جبرية. عقب ذلك حظي بسيرة مهنية ناجحة في ماربورج إلى أن دعاه فردريك الأعظم إلى بروسيا عام 1740. كان غزير الإنتاج مسهبا (ويبعث على الضجر بطريقة مؤلمة) باللاتينية والألمانية، وأكثر إسهاماته خلودا تكريسه الألمانية لغة للفلسفة. كان الكثير من أتباعه ضمن أكثر منتقدي كانت حدة.

ل.و.ب.

L.W. Beck, *Early German Philosophy* (Cambridge, Mass., 1969), ch. Xi.
———, "From Leibniz to Knt", in *Routledge History of Philosophy* (London, 1993), vol. Vi, ch. 1.

*** ويجنز، ديفيد (1933–).** فيلسوف من أكسفورد متخصص في الميتافيزيقا، المنطق الفلسفي، وعلم

الأخلاق، وقد اشتهر بأعمله في *الهوية. تحدى مذهب ب.ت. جيتش في نسبية الهوية، حيث طرح بديلا عنها مفهوما «مطلقا». إذا كانت الفرديات وفقه متماهية حسب مفهوم *تصنيفي ما، فإنها متماهية حسب أي مفهوم آخر يسري عليها. أمثلة جيتش المخالفة المزعومة ترفض لكونها تركن إلى لبس. هكذا يقترح جيتش أن س وص قد يكونان النهر نفسه، لكنهما حالات نهر مختلفة، فيرد ويجنز بأن الأنهار ليست متماهية مع حالات الأنهار، بل مكونة منها.

يترتب عن موقف ويجنز أن *شيئين مختلفين - مثال نهر وماء يشكله الآن - قد يوجدان في المكان والزمان نفسهما. قد يبدو هذا غريبا، لكنه لا اعتراض عليه إذا كان الشيئان المعنيان - كما هو الحال هنا - ينتميان إلى نوعين مختلفين.

إي.جي.ل.

D. Wiggins, *Sameness and Substance* (Oxford, 1980).

* **ويكلف، جون (قبل 1330– بعد 1380).** طالب في اكسفورد ورئيس باليول (1360)، كتب كثيرا في الفلسفة واللاهوت، وأسهم إلى حد كبير في أول ترجمة إنجليزية للإنجيل. تشتمل كتاباته على انتقادات عنيفة لتعاليم الكنيسة وممارساتها، وبسببها، وبسبب تلك الترجمة، سمي بحق «نجمة صباح الإصلاح». عمله الفلسفي الأساسي، *Summa de Ente*، يتضمن رسالة في مسألة *الكليات، حيث عرض ودافع عن موقف شديد الواقعية، يقر أن الطبيعة المشتركة التي ينتمي بفضلها الشيء إلى نوعه محتم أن تحتاز على وجود مستقل كلية عن أي عقل.

أي.برو.

A. Kenny (ed.), *Wyclif in his Ttimes* (Oxford, 1986).

* **ويل، سيمون (1909–43).** تلميذة للفيلسوف الفرداني المتطرف ألين، وقد طورت تأويلا للعالم ذا توجهات صوفية قوية. طرحت أفكارها، بداية شطر نقابية فوضوية، على نحو متسق في غرابته. بعد اعتناقها المسيحية، جمعت بين التزامها القوي بكثير من التعاليم الكاثوليكية وتأويل معمق لمواضيعها الأساسية - الله، الخلق، الخلاص - عبر مفاهيم الفلسفة اليونانية القديمة. تضمن هذا توكيدا على الشخصي والتأملي. كانت دوما نشطة سياسية، وقد حاولت طرح مخطط لسياسات المجتمع تلتزم بتك الطموحات. هكذا تمثل المثال الأكثر لفتا *لأفلاطونية القرن العشرين المسيحية.

د.مكل.

D. McLellan, *Simone Weol: Utopian Pessimist* (London, 1990).

* **ويل، مفارقة.** اسم استخدم لمفارقة تتعلق بالمصطلح «متنافر»، الذي يفترض أن يسري على كل الحدود، ولا شيء سواها، التي لا تسري على نفسها. الإشكالية هو أنه يبدو أن كلمة «متنافر» متنافرة إذا وفقط إذا لم تكن كذلك. عرضت هذه المفارقة أصلا عام 1908 في مقالة كتبها كرت جرلنج وليونارد نلسون، ولذا فإن تسميتها بمفارقة ويل ليست صحيحة. هرمان ويل (1885–1955) عالم رياضيات وفيزيائي وفيلسوف علم ألماني - امريكي.

جي.سي.

*جرلنج، مفارقة.

* **ويلهلم رتشارد (1923–).** فيلسوف إنجليزي في جامعتي كوليج لندن وباركلي، كتب في فلسفة العقل، علم الأخلاق، علم الجمال، الفلسفة السياسية، وتاريخ الفلسفة. هو مؤلف "A Paradox in the Theory of Democracy". عمل *inter alia* في أنطولوجيا الفن وطبيعة الرسم، وهو شارح متعاطف للأفكار الفرويدية، خصصا كما طورها ميليني كلين. اهتمامه *بالتحليل النفسي أسس لكثير من فلسفته، بما فيها نظريته الأخلاقية. وصف افتتانه «بالفلسفة الأخلاقية.... حين تمارس كعلم نفس أخلاقي.. » ، «دراسة لتلك العمليات الذهنية المتضمنة في التفكر الأخلاقي والقرار والفعل الاستدلال الأخلاقي، طبيعته والقصور المعرض له»، خصوصا لراسة «نمو الحس الأخلاقي».

إي.ت.س.

Richard Wollheim, *The Thread of Life* (Cambridge, Mass., 1984).

ي

* **اليابانية، الفلسفة.** أول شيء يجب أن يقال عن الفلسفة اليابانية أنها قائمة. (ذكر هذا الموضوع يثير غالبا السؤال المتعلق بما إذا كان ثمة شيء من كذا قبل.) إذا اعتبرنا الفلسفة «التفكير في البنية الأساسية للعالم»، فقد مورست من قبل اليابانيين أكثر من ألف عام. غير أن أهم ملامحها إنما يتعين في تعددية الموروث، كونها تركن إلى مصادر متنوعة، هندية، صينة، محلية، وفي النهاية غربية. مقارنة بمعظم الفلسفات الأوربية، يجنح الفكر الآسيوي شطر التركيز على قضايا عينية مفردة، ولذا فإنه لا يعنى بالتأمل المجرد.

قد نفيد من بعض الملاحظات الاستهلالية ـ ثمة ضرورة لعموميتها بعض الشيء ـ في تقديم القارئ إلى نوع من التفكير نجده في الموروث الياباني. بعض من التصنيفات الفلسفية التي تبدو طبيعية في الغرب لا نجدها في الفكر الآسيوي الشرقي. هذا يرجع جزئيا إلى بنى اللغات الصينية واليابانية، التي تختلف إلى حد كبير عن بنية الموضوع ـ المحمول الذي نجده في اللغات الهندو ـ أوربية. في الصينية، الكلمات التي نعتبرها اسمية توظف بوصفها أفعالا، بطريقة تناظر خبرة العالم كعملية ديناميكة بدلا من أن يكون مادة: في اليابانية ثمة توكيد مكثف على المحمول يؤدي عادة إلى إغفال الموضوع كلية، في حين أن هناك فعلين لـ ""is-exist"]يكون ـ يوجد@"@[لا يستعمل أي منهما بوصفه رابطا.

أيضا ثمة اختلاف لا يستهان به في الخطابة والأسلوب الفلسفيين. في ثقافة توقر التلميحات المكبوتة واللامباشرية في التعامل الإنساني، طرح براهين بطريقة قوية عبر أفكار واضحة ومتميزة ـ ناهيك عن الهجوم أو الدفاع عن موقف فلسفي ـ يعد سلوكا فظا يبلغ حد البربرية. فضلا عن ذلك، الطريقة التي توظف بها الجمل الوصلية في اليابان تفسح المجال للمزيد من عوز التحديد. غير أن ما قد يبدو لطالب الفلسفة الغربي غامضا حد الاستغلاق قد يبدو للقارئ الياباني لعبة خصبة بالمعاني المتعددة تعكس تعقدا حقيقيا في الخبرة. بوجه عام، الخط الفاصل بين الفلسفة والأدب أقل وضوحا في اليابان منه في الغرب.

مععظم الثنائيات التي تنزع الفلسفة الغربية شطر عقدها ـ القابل للفهم في مقابل المجال الحسي، الإلهي في مقابل البشري، الثقافة في مقابل الطبيعة، العقل (أو الروح) في مقابل الجسم (أو المادة)، المنطقي والعقلاني في مقابل الاستاطيقي والحدسي ـ ليست بارزة في تفكير شرق آسيا. ولأن الفلسفة اليابانية تجنح بقوة لأن تؤسس عمليا، فإن القراءة والتأمل إنما يحصلان على أفضل دعم بالانهماك (أو على الأقل ملاحظة) النشاط المعني ـ مشاهدة المسرح الياباني، دراسة الأدب الياباني، الجلوس أو التنزه في*تأمل زن، ممارسة الفنون اليابانية (المادية والتشكيلية)، مشاهدة الأفلام اليابانية، أو حتى تناول الطعام في المطاعم اليابانية.

من ضمن الأسباب الأساسية لتأخر بداية الفكر الفلسفي في اليابان هو أن اللغة المحلية لا تحتاز على منظومة كتابية. حين بدأ اليابانيون في «استيراد» الثقافة الصينية في القرن الخامس تقريبا، كانت المنظومة التصويرية للكتابة الصينية من ضمن أول الأشياء التي أخذوها عن الصينيين. كانت هناك ثلاث فلسفات أساسية متجسدة في النصوص التي جلبت في القرون القليلة التالية: *الكونفوشية، *الطاوية، والفكر البوذي، وقد قامت جميعها، فضلا عن رؤية العالم الدينية المحلية شنتو، بتشكيل التطورات اللاحقة في الفلسفات اليابانية.

من الشخصيات المبرزة في تقديم الثقافة الصينية والهندية لليابان كوكي (774-835)، مؤسس مدرسة سرية في البوذية مستمدة من التانترية الهندية. مثل الكثير من فلاسفة اليابان الكبراء، كان كوكي رجلا متعدد المواهب ونموذجا للمفكر الديني الذي يجمع بين تجاوز العالم اليومي والانشغال كلية به. هكذا قدر له أن يمثل سجيتين عامتين من سجايا الفلسفة اليابانية: الاحتياز على مكوّن ديني فعال، الانغماس على نحو جوهري في الممارسة.

بعد عدة قرون، هيمنت مدرستان ثريتان أخريان من مدارس البوذية، الأولى هي «بوذية الأرض الطاهرة» التي أسسها هونن (113-1212) وتلميذه شنران (1173-1262)، والأخرى هي زن، التي تطورت عن بوذية تشان في الصين. اللذان قدما المدرستين الأساسيتين لزن لليابان هم ازيا (1141-1215) نسبة إلى مدرسة رنزي ودوجين (1200-53) نسبة إلى مدرسة سوتو. من كل الفلسفات التي تطورت في اليابان، كان أثر زن هو الأكثر انتشارا. خلال الفترة الوسيطة رشدت بشكل فعال تطور فنون من قبيل الشعر ودراما نوه، المعمار وبستنة المناظر الطبيعية، خط اليد والرسم، طقوس الشاي وترتيب الأزهار، فضلا عن التقاتل بالسيوف والرماية بالسهام، وفنون عملية أخرى.

ثمة شخصيتان من مدرسة رنزي تستحقان الذكر كمثالين لاتحاد النظرية بالتطبيق في فكر زن. تاكوان سوهو (1573-1645) مؤلف غزير الإنتاج حاول في أعماله الأكثر تأملية الجمع بين تفكير زن بميتافيزيقا كونفوشية، لكنه اشتهر بأعماله في أدب سيف زن. لقد فسر تاكوان مذهب زن في «اللا عقول» بتبيان كيف أن تركيز العقل على موضع بعينه في المعركة، أو جعله «يتوقف» في أي مكان، يؤدي إلى حدوث كارثة. يتوجب على المرء أن يجعل وعيه ينتشر في أرجاء الجسم (وخارجه) بحيث يتسنى حدوث استجابة مباشرة من أي جزء من أجزائه. إن هذا المخطط ـ حيث أفضت الممارسة السيكولوجية المحكمة التي تمارس عبر عشرات السنين إلى عفوية مرشدة أسرع حتى من الاستجابات الغريزية ـ نمطي في نهج زن الذي يؤسس الممارسة في التأمل والفنون.

هناك معلمان متأخران في زن قاما ببعث الحياة وجعل مدرسة رنزي خلال عهد توكوجاوا تزدهر؛ بانكي يوتاكوا (1622-93) وهاكوين ايكاكو (1685-1768). مثل تاكوانن كانت مواهب هاكوين متعددة، وقد اشتهر شاعرا، رساما ممتازا، وعالما بخطوط اليد، ومفكرا من الطراز الأول. عند مدرسة رنزي، ممارسة زن مسألة «نظر المرء في طبيعته الخاصة (الحقة)»، وهي مرشّدة أساسا في أصلها. إن هاكوين يؤكد أن الممارسة الأصيلة تكمن في «تأمل متصل في خضم كل الأنشطة»، وليس «الجلوس الميت والإشراق الصامت» الذين تدافع عنهما المدارس السكونية. (ثمة في الواقع تشابه ملحوظ بين أفكار هاكوين وأسلوب كتابة فردريك نيتشه.)

في نهاية عهد توكوجازا نشأت حركة كرد فعل لهيمنة التفكير البوذي والكونفوشي في الفلسفة اليابانية عرفت باسم مدرسة كوكوجاكو («التربية الوطنية»)، ومن شخصياتها البارزة نذكر موتوري نورىناجا (1730-1801) وهيراتا اتسون (1776-1843). في حين قبل أولئك الرجال توكيد مفكري كوجاكو الكونفوشية المحدثة على النصوص الكلاسيكية الأقدم عهدا، دعوا للعودة إلى دراسة التراث الياباني القديم. لقد راموا، عبر إعادة تشكيل فلسفية للشنتو والقيام بدراسة دقيقة للكلاسيكيات اليابانية المبكرة، الكشف عن الجوهر الحقيقي لليابان القديمة بوصفها قاعدة للتجديد الروحي في الحاضر. وفي حين أن فلسفات كوكجاكو تتميز بدقتها الفيلولوجية، فإن قصر اهتمامهم على «اليابانية المحضة» ـ رغم أنه أمر يمكن تفسيره في ضوء تعددية موروث الثقافة اليابانية ـ إنما يجنح شطر قومية متقدة.

بإعادة فتح البلاد إلى الغرب عبر إعادة ميجي إلى العرش عام 1868، شرع اليابانيون في تنفيذ مشروع شامل يتعين في «استيراد» فلسفات غربية. في بداية القرن، نجد انشغالا كاملا بتاريخ الفلسفة الغربية كله تصحبه دراسات خاصة في *النفعية البريطانية، *البراجماتية الأمريكية، *الوضعية الفرنسية، وفوق ذلك كله، *الفلسفة الألمانية. انبثق أول عمل متميز عن الاختمار الناتج عن الجمع بين المواريث الفلسفية الغربية والآسيوية هو (1911) *An Inquiry into the Good* الذي كتبه نيشيدا كيتارو، وهو عمل مؤثر رام التفصيل في فلسفة أصيلة تتجذر في تراث فكر شرق آسيا عبر توظيف مفاهيم مستمدة من الفلسفة الغربية.

أثر نيشادا في جيل كامل من الفلاسفة الصغار، درس كثير منهم في جامعة كيوتو وأصبحوا يعرفون جماعة بمدرسة كيوتو. لقد كان فكر هذه الجماعة متأثرا في الغالب بالوجودية الدينية وكان مرشدا دوما من قبل دراسة تاريخ الفلسفة الغربية. تعرض العديد من الشخصيات المركزية (نيشادا، تانيب، واتوجي، نيشاتاني) لنقد شديد من زملائهم الماركسيين ـ المفكر

الأكثر تأثيرا فيهم هو توساكا جن (1900-45) ـ لقيامهم بنشر مواد خلال الحرب العالمية الثانية علتها نبرة قومية ونغمة يمينية.

ثمة ثلاثة مفكرون آخرون جديرون بالذكر. هاتانو سييتشي (1877-1950) الذي تميز بممارسة المسيحية واختصاصه الواسع في الفلسفة الغربية مع توكيد خاص على اليونان وفلسفة الدين. كوكي شوزو (1888-1843) أرستقراطي متحرر من النزعات القومية أمضى عشرينيات القرن التاسع عشر في الدراسة في أوربا (حيث أعجب به كثيرا كل من هيدجر وسارتر). في حين أنه اشتهر بعمله الدقيق في الاستاطيقا اليابانية، ("*Iki no kozo* ابنية ايكي» (1930))، كان يكتب بطريقة مركبة في مجالات الفلسفة الوجودية، النظرية الأدبية، والفكر الفرنسي الحديث. ميكي كيوشي (1897-1945) من أنصار الإنسية الوجودية، تأثر كثيرا بالماركسية لفترة ما، وقد أنتج أعمالا مهمة في مجالات الفلسفة الاجتماعية والسياسية والأنثروبولوجيا الفلسفية.

ثمة عدد من الشخصيات المعاصرة (ابي ماساو تاكويتشي يوشينوري، تسوجميورا كوتشي، ويويدا شوزيتيرو) يدعون إلى أعمال مدرسة كيوتو، في حين أن نظراءهم في طوكيو (ناكاميورا هيجم ويواسا ياسو) يركزون أكثر على القضايا التاريخية خصوصا المتعلق منها بالبوذية. من الملامح المثيرة في الفلسفة اليابانية المعاصرة الحوار الناجم عن الجمع بين الفكر الغربي المعاصر والتراث الفلسفي الياباني الذي تم على أيدي مفكرين صغار من قبيل ساكاب ميجومي في طوكيو وأهاشي ريوزوك في كيوتو.

ج.ر.ب.

*البوذية، الفلسفة؛ الصينية، الفلسفة؛ الهندية، الفلسفة.

W. Theodore de Bary (ed.), *Sources of Japanese Tradition* (New York, 1958).

Lydia Brull, *Die japanische philsophie: Eine Einfuhrung* (Darmstandt, 1989).

Graham Pakes, ays of Japanese Thinking', in Robert Solomon (ed.), *From Africa to Zen: An Introduction to World Philosophy* (Savage, Md., 1992).

Gino Piovesana, SJ, Contemporary *Japanese Philosophical Thought* (New York, 1969).

*** الـيـأس.** مصطلح في سيكولوجيا كيركجرد الأخلاقية يميز أساليب العيش عوضا عن حوادث بيوجرافية مفردة. في *The Sickness unto Death* أن تيأس هو أن تتنكب غاية من غايات الرضا الروحي، إما بالحول دون وصوله إلى الوعي، أو بالإخفاق في ذلك، عبر محاولة استبدال أو القضاء على النفس التي لا تستطيع إغفاله أو مواجهته. الوسيلتان الأخيرتان مشاريع غير مجدية لأن أية محاولة لمقاومة الغاية إنما تفترضها. سوف يفشل الانتحار لأن الموت لا يطوق سوى المتناهي والنفس تفهم أصلا ذاتها على اعتبار أنها أكثر من ذلك. أكثر أشكال اليأس أساسية التحدي الصريح لعلاقة النفس الأساسية بالله. كما في الألمانية، جذر الكلمة الدينمركية *Fortvivlelse* هو «الشك» *(Tvivl)*. يدافع كتاب كيركجرد المبكر *Either / or* عن اليأس على اعتبار أنه يحرر المرء من سطحيات سبل العيش الاستاطيقية ومن ثم فإنه يمهد الطريق للرضا بالحياة.

أي.هـ.

*التخلي؛ الوجودية؛ آنجست.

S. Kieregaard, The Sickness unto Death (Harmondsworth, 1989).

*** ياسبرز، كارل (1883-1969).** فيلسوف ألماني، وأحد مؤسسي *الوجودية. كان أصلا محللا نفسيا، وأول كتبه هو *General Psychopathology* (1913). يجسد كتابه *Die Psychologie der Weltanschauungen* (1919) نقلته إلى الفلسفة، إذ يطرح فيه تراكيب بنى رؤى العالم، كما يقدم فيه فلسفته في *Existenz* الذي فصّل فيها في *Philsophy* (1932; tr. Chicago, 1967-71) وفي كتب أخرى. انهارت الأنساق الفلسفية العظيمة لأن البشر بطبيعتهم محدودون، مشروطون وغير متيقنين. يتوجب أن نتعلم من الفلاسفة، من أمثال كيركجرد ونيتشه، الذين قبلوا وامتحنوا تناهي البشر. هناك فحسب ثلاثة سبل للتفلسف متاحة لنا الآن: كشف (1) حدود العلم (التوجه شطر العالم)، (2) الذات، و(3) ما يتجاوز العالم والذات. العالم والنفس والله ثلاثة «أطواق» نعرف ضمن «أطرها» كل ما نعرف: يتعين علينا أن نصعد إلى الطوق الأعظم، مثل «وجود» هيدجر.

1. يحتاز العلم على حقيقة نسبية لا مطلقة. إنه مفيد في مداولة الأشياء التي يمكن قياسها، لكنه لا يجيب عن الأسئلة الحاسمة المتعلقة بالحياة والموت. ثمة هوة تفصل بين كل مجالين من مجالات الواقع الأربعة ـ المادة، الحياة، النفس، والروح ـ يعجز العلم عن تجسير كل منها.

2. النفس :*Existenz* إذ ليس لديها طبيعة ثابتة، لكنها هي إمكاناتها، ما يمكن أن تصبحه. إنها لا توجد إلا في «الاتصال» مع كينونات أخرى. إنها لا تسلك فحسب ضمن روتين وطقوس الحياة اليومية، بل تسلك أحيانا بطريقة «غير مشروطة»، بحرية تماهي «الاختيار

نفسه». شرطها يستبان بجلاء في «المواقف الحدية»، من قبيل الموت، المعاناة، الصراع، والذنب، التي تتطلب اتخاذ قرارات يربكها عوز اليقين والتناقض.

3. يشير العالم و *Existenz* إلى الترنسندنتالي. يتضح هذا في «الشفرات» التي تطرحها الخبرة والتراث. من هذه الشفرات قانون اليوم وعاطفة الليل، الصراع المستديم بين العقل المنظم واللاعقل الهدام. هزيمة الطموحات ا لبشرية في كل مكان شفرة أخرى. «الفشل هو المصير»، ولكن أن تتفلسف هو أن «تتعلم كيف تموت» و«أن تواجه الوجود عبر سبل الإخفاق».

م.جي.آي.

M Dufrenne and P. Ricoeur, *Karl Jaspers et la Philosophie de l'existence* (Paris, 1947).
H. Ehrlich and R. Wisser (eds.), *Karl Jaspers Today* (Washington DC. 1988).
P.A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Karl Jaspers* (Le Salle, III., 1957).

*** اليانصيب، مفارقة.** هبني اشتريت تذكرة في يانصيب يبيع مليون تذكرة ويمنح جائزة واحدة. سوف يكون من غير المعقول أن أعتقد أن تذكرتي سوف تكسب. اعتقد بعض الفلاسفة أنه بسبب نزوعنا نحو الخطأ، فإنه محتم علينا ألا نعتقد إلا فيما يكون احتماله عاليا، ومن ثم، كما في هذه الحالة، يتوجب أن نعتقد أن تذكرتي لن تكسب. غير أن هذا يسري على كل تذكرة، ومن ثم فإنه لزام علينا أن نعتقد أنه لا تذكرة سوف تكسب. على ذلك، يفترض يقينا أن تكسب تذكرة ما. هذه هي المفارقة. إنها تبين أن هناك فرقا بين الاعتقاد في أن شيء ما محتمل - بأية درجة - والاعتقاد فيه.

م.سي.

L.J. Cohen, *The Probable and the Provable* (Oxford, 1977).

*** اليانية.** مدرسة استاطيقية في الفلسفة *الهندية أقدم من البوذية (يرجع تاريخها إلى القرن الثامن ق.م.) وهي قائمة حتى الآن. يتم تبني مبدأ اللاعنف الأخلاقي من قبل اليانية بشكل متطرف عمليا ونظريا. لإشاعة السلام بين المدارس المتنازعة دوما في الفلسفة الهندية، أقر فلاسفة اليانية النقلة ما بعد النظرية التي تنكر اللااستبعادية التي يفصح عنها في شكل منطق ذي قيم سبع، موضحة كالتالي:

1. من منظور ما، النفس باقية.
2. من منظور آخر، النفس ليست باقية.
3. من منظور مشترك، النفس باقية والنفس ليست باقية (على التوالي).
4. من منظور محايد، لا يمكن وصفها.

إذا أضفنا مركبات 1، 2، 3، مع 4، نحصل على سبعة مبادئ، كل منها صحيح موضوعيا في كونه يقر شرطيته. تقبل اليانية مفهوم الأنفس الخالدة التي تتخذ شكل الجسم البشري وتولد على نحو متكرر من جديد إلى أن تتحرر من الآثار الممتعة والمؤلمة للأفعال الأنوية التي تسمى *كارما. يقر مناطقة اليانية وجود العالم الخارجي، طاعنين بذا في المثالية البوذية.

أي.سي.

*البوذية، الفلسفة؛ الإلحادية واللاأدرية.

B.K. Matilal, *The Central Philosophy of Jainism* (Amedabad, 1981).

*** اليرقان.** مثال فلسفي مفصل على كيف يؤثر وضع الملاحظ على *إدراكه الحسي، وقد استخدم بدءا من ليكريتس وسكتوس امبيريكوس، مرورا ببركلي، وانتهاء بالقرن العشرين. «في حالة اليرقان، كل واحد يعرف أن كل الأشياء تبدو صفراء» (بركلي، *Three Dialogues*, I). على أيدي المرتابين، استخدم هذا لتبيان أننا لا نستطيع (على اعتبار أنه ليس ثمة موضع للتخير بين العين المصابة باليرقان والعين السليمة منه) عزو «لون حقيقي» إلى الشيء. عند فلاسفة آخرين، لا يبين هذا المثال سوى أنه بينما تحتاز الأشياء على ألوان (ترى في الظروف الجيدة من قبل ذوي العيون السليمة الذين يتمتعون بصحة جيدة)، فإن الشيء الأبيض سوف يبدو أصفر في ظرف بعينه، وقد يخطئ المرء ويحسب أن لون أصفر.

قد يكون المثال نفسه خطأ، إذ لوحظ في حالة اليرقان أن من يعاني منه هو الذي يبدو أصفر للعالم، لا أن العالم يبدو به أصفر.

جي.ب.

*الوهم.

J. Annas and J. Barnes, *The Modes of Scepticism* (Cambridge, 1985), ch. 4.

*** اليسار.** أحزاب التغير المساواتيين الذين يزعمون التكلم باسم «الشعب»، أو المعوزين والمعدمين من أفراده. يفترض أن هذا المصطلح مشتق من ترتيب الكراسي في الجمعيات الفرنسية التشريعية الثورية. بيد أن ثمة دلالات أقدم عهدا لليسارية قد تقوم بدور، وهي تتعلق بالميول والسلوكيات غير المنظمة، العفوية، التحررية، المشبوهة، أو الخطرة (الخرقاء أو الفاسدة)، إذا كان التحديد قابلا لأن يعزى إلى أناس يميني التفكير وجديرين بالاحترام، فإنه يكون بالتوكيد في سياق ذمي غير أنه يمكن أن تبنيه طوعا بوصفه علامة التزامات

معارضية.

م.والز.

*المساواة؛ الرفاهة.

Leszek Kolakowski and Stuart Hampshier (eds.), *The Socialist Idea* (New York, 1974).

* **التيسر الحصري**. السلطة الخاصة المفترض احتيازها من قبل معتقدات المرء بخصوص أوضاعه الذهنية الراهنة، مقارنة بمعتقدات الآخرين فيما يتعلق بتلك الأوضاع. هاجم رايل الفكرة بوصفها أسطورة، لكنها تظل موضع جدل. تصورات سلطة المتكلم مختلفة، تتراوح بين *العصمة، استحالة أن يخطئ المرء، في أحد الأطراف، والتصور القائل بأن كل ما في الأمر هو أن المعني في وضع أفضل من بعض المناحي من الآخرين. النقاش المتأخر حاول مواءمتها مع *البرانية.

ب.ف.س.

*الاستبطان؛ الداخلي، الحس.

W. Alson, "Varieties of Pprileged Access", *American Philosophical quarterly* (1971).

* **التيقن**. يقال إن القضية يقينية عندما تكون غير قابلة للشك، ويكون المرء على يقين من القضية عندما يستحيل عليه *الشك فيها. يمكن إذن أن يكون شخص متيقن من قضية (أو يشعر بأنه على يقين منها) في حين أنه بالمقدور أن يتم التشكيك فيها. في أول تأملاته، يقترح ديكارت أن كثيرا مما نعتبره يقينيا هو في الواقع موضع شك، وهو يقر رؤية تم الجدل حولها مفادها أن *الارتيابية لن تهزم إلا إذا كان التيقن الحقيقي متوفرا.

سي.جي.هـ.

A.R. White, *Modal Thinking* (Oxford, 1975), ch. 5.

* **اليمين السياسي**: انظر المحافظية.

* **اليمين السياسي الجديد**. لقب غامض لطائفة من التعاليم السياسية نشأت عن *المحافظية وخالفتها بالمطالبة بالتغيير المتطرف. يعتقد أنصار اليمين الجديد أنه لا سبيل لتجنب الانحطاط السياسي إلا بتشجيع المبادرة والتنافس الفردي. يتطلب هذا الحد من نفقات الضمان الاجتماعي والضرائب المعاد توزيعها التي تميز الدولة المتأثرة *بالاشتراكية. يميز التوكيد الناتج على دولة الحد الأدنى اليمين الجديد عن الفاشية ويقرب بعض المفكرين (نوزتش مثلا) من *الليبرتانية. غير أن اليمين الجديد يتبنى نزعة *قومية، تؤسس أحيانا، رغم *فرادانيتها، على نوع من *الدراونية الاجتماعية.

ب.جيل.

*الليبرالية.

Norman Barry, *The New Right* (London, 1987).
Ted Hinerich, *Conservatism* (Harmonswoth, 1990).

* **ينج، كارل (1875-1961)**. طبيب ومحلل نفساني، مؤسس «علم النفس التحليلي»، وكان في الفترة 1906-1913 من أبرز أنصار فرويد. لقد بدا أنهما منفصلان بخصوص تعميم ينج لمفهوم «الليبدو» بطريقة تتجاوز الدلالة الشهوانية التي أصر عليها فرويد عقب ذلك. في فترة لاحقة تبنى فرويد مذهبا في الليبدو وجد الكثيرون أنه يستحيل تميزه عن مذهب ينج، وقد سبب ذلك خصومة ارتبط بالنزاع حول الإحالة في خوائها الامبيريقي. رغم أن تبرم ينج من عدم تسامح فرويد مع الانشقاق عليه، يجدر أن نذكر أنه خلال فترة ارتباطهما لم يكن أقل قدحا ولا أقل استعدادا لاقتراح الترحيل والاستبعاد.

طرح ينج فكرة «العقدة» التي أصبحت مألوفة لمجموعة من الأفكار المشحونة بالآثار التي تؤثر بطريقة خفية في السلوك (وهذا مصطلح ارتبط به لدرجة أنه بعد امتعاضه من فرويد اقترح ارنست جونز استبعاده من مفردات التحليل النفسي). من ضمن المفاهيم الأخرى التي تميز بها ينج نذكر التفريد، الوعي الجمعي، وطرازه البدائي، ودراسة رموز الانطواء - والانبساط التي راج استخدامها وتبنيها وتحليلها إجرائيا من قبل هانز آيسنك. رغم أن شخصية ينج بدت فاتنة مثل شخصية فرويد، لم يحتز على مواهب فرويد الأدبية وقليل من أعماله يعطي انطباعا إيجابيا مستديما كالذي تعطيه الكثير من أعمال فرويد.

ف.سي.

*التحليل النفسي، الإشكاليات الفلسفية في.

C. Jung, *Memories, Dreams, Reflections* (London, 1963).

* **اليهودية، الفلسفة**. تستمد الفلسفة اليهودية أصلها وصيغتها الإشكالية من النصوص الإنجيلية والتلمودية، وهي تعكس في صيغتها النقدية المحاولة التلمودية لإعادة تأويل تلك النصوص وتطبيقها على ظروف متغيرة باستمرار. أسلوبها التركيبي إعادة تقدير واكتشاف لقيمها الروحية والأخلاقية الأساسية.

اليهودية ثقافة، أمة، عرق، وموروث تاريخي، فضلا عن كونها ديانة. كل هذه الأوجه تعكسها الفلسفة اليهودية. غير أنها لا تتكامل دوما بطريقة ناجحة، وليست كل اليهودية، حتى من وجهة نظر فكرية، فلسفية. بمقدور التصوف، الوضعية القانونية، وبعض التيارات الرومانسية أن تكون ضد - فلسفية على نحو

فعال، حتى حين تبدو فلسفية. النزعتان المعتقدية والأصولية، أبرز التيارات ضد ـ الفلسفية في المسيحية، تغيبان بشكل ملحوظ في اليهودية. تتخذ التقوى شكل التقيد بالطقوس عوضا عن التصحيح العقائدي. إيمان الإنجيل العبري هو فضيلة الإخلاص الأخلاقية حال اعتبارها ولاء، وهي تتضمن، شأن الأفكار التوراتية الخاصة بالقداسة، الرحمة، البهجة، العطف، والحب، علاقة تبادلية بين البشرية والله، تتم محاكاتها في الصحبة بين البشر. ليس الإيمان في المقام الأول فكرة معرفية. إنه لا يمت بصلة «للخلاص». غاية الحياة اليهودية ليست الحياة الأخرى، بل تحقق الأفراد والجماعات، عبر الالتزام «بقوانين الحياة» التي يفهمها العقل في شكلها العام، لكن التوراة والموروث يفصّلان فيها عبر عملية تاريخية مستمرة. من هنا جاءت غربة الأصولية. لقد تم تهميش القرائية، الحركة اليهودية التلمودية الوحيدة الداعية إلى العودة إلى الأصول، لأنها رامت (لكنها أخفقت إلى حد كبير) تقويض السلطة الفكرية والثقافية التي سمحت باستمرار التفصيل في مواضيع القانون والممارسة اليهوديتين.

التوراة مستهلة بآية تقول «في البدء خلق الله السماء والأرض»، وهي تشي بالنهج التوراتي الخاص بالوعظ في مسائل فلسفية. وجود الله لا «يثبت» بالطريقة الوسيطية، بل يطرح فعل الله تفسيرا للعالم الذي نعرف. وعلى نحو مماثل، ليس هناك جدل خطابي مباشر ضد الأساطير الوثنية، لكن صمت النص عن بواعث الله، نسبه، معاركه، سماته المميزة، وخططه إنما يستكمل تحريماته العملية المتأخرة لمحاولة تمثيل الإلهي ـ حيث يسهب في الحديث بشكل غير مباشر عن جلال الله وسموه دون الركون إلى مفردات مجردة.

الكلمة التوراتية التي تعني السمو هي القداسة. الذين يرغبون في أن يحكموا من قبل الله مدعوون لمشاركته (Leviticus 19:2) رمزيا وبراجماتيا بتطهر شعائري وأخلاقي وبالتطهر الصحي الذي يربط بين الاثنين. حب الله وعطفه يُرد بحب البشر لمخلوقاته وخلقه. لذا فإن الاستنباط الخلقي «لن تكره مصريا، لأنك كنت غريبا في أرضه(Deuteronomy 23:8)@"@ لا يصبح استدلالا سليما إلا عبر تبني منظور كوني شبه إلهي يعتبر الناس سواسية وقادر على تبين منظورهم وأن يعترف بهم بوصفهم صانعي غاياتهم. مطلقية مصدر مثل هذه الموضوعية الأخلاقية، التي هي ليست موضوعية الحياد بل موضوعية الحب الكوني، تنعكس بوضوح في الآية الأخيرة في التوراة «أنا المولى»، التي تطرح بشكل متكرر بوصفها سببا لأوامر الله الأخلاقية، كما في تحريمه لعن الأصم أو وضع حجر عثرة في طريق الأعمى، أو سائر سبل إساءة معاملة الضعيف ومن لا سند له .(Leviticus 19:4) لذا فإن الأمر المركزي المتعلق بالتعامل بين الأشخاص بأن يحب المرء لأخيه ما يحبه لنفسه نتيجة للأمر بحب الله. كل أوامر ا لله تفسر توراتيا بوصفها تأويلا، أي تطبيقا، لذينك الأمرين.

الأنبياء، عند الأحبار، تشذيب، تنظيم، وصقل للقوانين التوراتية: بربرية الوثنية تدان، بكل زخرف ترفها، وخيلائها الفج، ولكن ليس ثمة مجرد خرق شعائري يضمن في الآثام التي يندد بها الأنبياء. يقول التلمود " (*Makkot* 23b-24a)لقد منح موسى 613 وصية، لخصها داود في إحدى عشرة وصية (*Psalm* 15)، واسحاق في ست (33: 16-17)، وميكاه في ثلاث (6: 8)، واسحق في وصيتين (65: 1)، وأخيرا قام هاباكوك أسسها على مبدأ واحد، هو مبدأ الأمانة». يعتبر الأحبار أنفسهم استمرارا لهذه العلمية. ولكن ليس ثمة *ردية في الرد، أي ليست هناك نزعة حد ـ أدنية. الجزء لا يحل بدلا من الكل بل يقتصر على التعبير عن مقصده وبذا يغذي الممارسة التأويلية التي تبقي على النص حيا. عبر مثل هذا التمحيص المستمر يكتشف الأحبار مواضيع التوراة قبل أن يعلمهم النهج السقراطي الأسلوب المفهومي للخطاب بزمن طويل. إنهم يعولون على التحليل المنطقي، منطق التداعي ـ التوريات، التلميحات، والإشارات، بوصفها إثباتات ظاهرية، لا باعتبارها أسسا لهم إطلاقا. إنهم يعتبرون التوراة معجزة، ولذا فإنهم يجدون مغزى في حل كل إطناب ومفارقة لفظية. لكن المسعى الذي يكتشفون ليس مفارقة في ذاته، وغاية مواعظهم الدينية *(midrashim)* لا تمس سوى مقاصد النص المباشرة التي تشكل نقطة انطلاقها، وهي متعلقة دوما بالجوهر الأخلاقي والمواضيع الروحية التي يقرها القانون، والتي تشكل الأسس الحقيقية للبرهان الذي يسكت عنه عادة.

أول فيلسوف صريح لليهودية فيلون، المثقف، الملتزم إلى حد كبير بمبادئه، والاسكندراني الهيليني المعني كثيرا بقضايا الاستاطيقا، الذي قرأ التوراة بعيون أفلاطون، وأفلاطون بعيون التوراة، والذي قام بحل إشكالية تحكّم الله في الطبيعة عبر اللوجوس، بوصفه في آن سجية وفعلا يقوم به الله، المتسامي في كليته والظاهر في مباشريته. الأكثر فصاحة هو هاليفي، الشاعر والمدافع عن الجوانب المادية في الموروث ـ الأرض، اللغة، الثقافة، والمخيلة ـ ضد خلفية النزعة الفكرانية.

ابن جابيرول، الأفلاطوني المحدث الأكثر تجريدية في الفلسفة اليهودية، يتحدث أيضا عن المادية، في المسألة الفكرية الخاصة بالمجال الإلهي. كان أيضا شاعر مبرزا. الأكثر روحية ضمن فلاسفة اليهودية هو بيهي بن باكودا، قسيس عميق ومعاد للنزعات المحلية، تحدث بطريقة مقنعة عن الحاجة لاستكمال «واجبات الأطراف»، القريبة جدا من ممارسة معاصريه، بواجبات القلب، التي تشتمل على الواجبات الروحية وحتى الفكرية.

أول فلاسفة اليهودية المنظوميين هو ساديا جايون، مفسر الكتاب المقدس، المترجم، النحوي، المتخصص في الطقوس الدينية، رجل القانون، وعالم فقه اللغة الاستقرائي للمواضيع التوراتية، الذي استحدث نهجا من أساليب نظرائه المسلمين، أسلافه من اليونانيين والأحبار، ونظرائه أنصار القرائية، حيث حافظ على المبدا الحبري الذي يصف بالحكمة من يتعلم من كل كائن بشري. أعظم فيلسوف أخلص للالتزام باليهودية هو رجل القانون وعالم الفيزياء ابن ميمون، الحبر موسى بن ميمون، الذي اشتهر على نحو مثير للعواطف بلقب رامبام والمكون من حروف أولى، وأعجب به نظراؤه المسلمون وخلفاؤه المسيحيون، منهم الأكويني، لعرضه البارع للاهوت التعالي.

أما الأكثر تطرفا في إبداعاته، فهو سبينوزا الذي حرم من حقوقه في عضوية الديانة اليهودية، والذي يبدو اليوم كتابه *Ethics* أكثر الكتب الأساسية في الفلسفة حظوة بالتبجيل والإغفال وسوء الفهم بين المتخصصين. لأنه كان أكثر حماسا من أن يطور أفكاره على طريقة الفلسفة المغلقة التي مورست لعهد طويل، كما في «كابلاه مثلا، اضطر اسبينوزا صغيرا لأن يمرق صراحة عن التراث الذي شب عليه. من الأسباب التي جعلت الحاجة إلى المروق أكثر إلحاحا رغبته في نقد التوراتية بطريقة منظومية، بحيث قام بتحويل إشكاليات التفسير التوراتي التقليدي إلى أساس للنقد التوراتي الحديث. لقد أمّل في أن يخلق مساحة فكرية يحتاجها لعلمه الفلسفي في *Ethics* ولقبوله المفتوح، وهو قبول لم يحظ به هذا الكتاب إلا بعد رحيله. المبادئ الأساسية في كتابه هذا استجابة لمخزون الاهتمامات الكامل في الموروث الغربي من بارمنيدس حتى ما بعد ديكارت. المصادر الفكرية التي يوظفها هي مصادره الخاصة. لكن الاستراتيجيات المفصّلة التي يتسخدمها مرشدة على نحو نقدي بإنجازات فلاسفة يهود من قبل ابن جبريول، ابن ميمون، جيسونيديس، كرسكاس، ليو هبريوس، وابراهام هيريرا، وفق ما بيّن هاري ولفسون ورتشارد بوبكن وآخرون. الأحدية البارعة في ميتافزيقا اسبينوزا، مثل نظريته في الأخلاق، والحدسية الهادئة في نظريته الابستمولوجية، التي تجمع بين نظرية التطابق في الحق وصورنة بيّنة لاتساقية عقلانية، تعد تنفيذا للمشروع التوراتي بقدر ما تعد استجابة لإشكاليات أرسطو وأفلاطون.

يستخدم كل المفكرين الذي سلف ذكرهم أساليب زمانهم ومكانهم. يستحدث الكتاب التوراتيون أساطير وقوانين، يردون على مؤلفين مثل مفكري ملحمة جلياميش وقوانين حامورابي، في حين يستعمل الأنبياء وسطاء وقصصا رمزية، ويتحدث فيلون عن المجازات والحواشي الموعظية. أما ساديا فيقوم بطرح مسائله على طريقة علم الكلام العربي، اللاهوت الإسلامي الجدلي، في حين يشكل ابن ميمون فرعا هجينا، جزء منه تعليق، وجزء منه مقالة موضوعية، بحيث يسمح للفلسفة بأن ترشد قراءته للتوراة، حتى حين توفر له التوراة منظورا نقديا لفحص الافتراضات المؤسسة للمدارس الفلسفية السائدة. وأخيرا يستخدم اسبينوزا نهج إقليدس وبروكليس الهندسي، كما يستخدم قراءته لديكارت.

تبنت الفلسفة اليهودية المعاصرة أسلوب مقالة وبحث المجلة العلمية، رغم أن ليفيناس يعود للأسلوب المدراشي التقليدي والنهج الوعظي في تفسير التوراة، في حين يتبنى كوهن وروزنزودج طريقة المحاضرة، ويتبنى فاكنهايم أسلوب الجدل المرتاب المتبع في المعابد، ويستخدم بيوبر القصة الحاسدية والرواية الأوربية وسائل للعرض. عبر كل هذا التغير في الأسلوب والبنية، والتغير البادي في البارادايم، يظل المحتوى الموضوعي ثابتا بشكل ملحوظ، يتجذر في التراث والنص: الله يهب الحب ويطلب العدالة والكرم. الحياة عطية؛ والحقيقة مسؤولية مقدسة لا مناص منها.

ل.إي.ج.

Julius Guttmann, *Philosophies of Judaism: The History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig*, tr. D.W. Silverman from the Hebrew 2nd edn. (New York, 1964).

Isaac Husik, *A History of Medieval Jewish Philosophy* (first pub. 1916; New York, 1969).

Nobert Samuelson, *An Introduction to Modern Jewish Pilosophy* (Albany, NY, 1989).

Collett Sirat, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages* (Cambridge, 1986).

* **يوبانيشادز** (Upanishads). أجزاء نظرية من

أدبيات سنكراتية مقدسة تم تناقلها شفاهة تسمى «فيدا» ويعتقد في الموروث أنه لا بداية زمنية لها. جمعت في الهند من 400 إلى 500 عام قبل سقراط. لقد سميت هذه الأجزاء الفيدية بهذا الاسم لأنه توجب على التلاميذ أن يجلسو (sad) قرب (upa) معلمهم للتعلم منه. ثمة ما يقرب من 100 جزء، كثير منها أسطورية. الأثنى عشر جزءا الأساسية تسمى «الرب»، «بواسطة من؟»، «اسئلة»، «الغابة الكبيرة»، إلخ. كان شرح هذه الأجزاء الأساسية مهما لبداية الفيلسوف في تشكيل مدرسة جديدة في *الفدانتا. تستخدم اليوبانيشادز أشكال الحوار، الحكاية، القصة، والمجاز للتعبير عن فكرتها.

مثال ذلك، نجد حوارا في بلاط الفيلسوف الملك جاناكا بين يجنافلكيا وامرأة فيلسوفة هي جارجي حول ظاهرة الأحلام والسبات العميق؛ حكايا ابن محتمل لعاهرة يعامل كما لو أنه ينتمي إلى أعلى مراتب القساوسة بسبب حبه للحقيقة، والصبي الصغير ناتشيكاتس الذي يذهب إلى قصر الموت كي يسأل عن الحياة بعد الموت؛ قصة عشرة رجال يخفقون في العثور على العاشر لأنه لا أحد يقوم بعد نفسه؛ مجاز أنفس ترانسدنتالية وامبيريقية، مثل طائرين على فرع، أحدهما يرقب الآخر وهو يعيب على مواضيع الخبرة. هناك أيضا استدلالات فعلية من قبيل «الخوف والقيد يأتينا من ثان، ولذا أن تلحظ أن النفس وحدها الحقيقية لا ثاني لها، هو أن تتخلص من الخوف وتكون حرا».

بتمييز المتعة عن الخير، تزعم اليوبانييشاد أن المعرفة الذاتية هي الخير الأعظم. يحلل مفهوم النفس أو آتمان بتفصيل دقيق، مع تصورات من قبيل تصور «الغماد الخمسة» للطعام، التنفس، العقل، الذهن، والبركة تكون هي المفردات المتطورة الدقيقة للوعي التي تفضي على نحو مطرد إلى مفاهيم للشخص يتنامى قدر عمقها. يحصل على المعرفة الذاتية الحقة عبر التفكر الفلسفي المدعوم من تأدية قنوعة للواجبات الاجتماعية. فضيلة الأخلاق التي تحظى بالصدق، الحب الكلي، ضبط النفس، وباطنية الإحساسات إنما تتطور عبر وحدة محررة بين النفس وروح العالم براهمان، غاية الحياة الأسمى.

يوصل إلى روح العالم عبر تجاهل الفروق البنيوية والوظيفية ورد المسببات إلى أسبابها المادية. الركون هنا إلى أحداس من قبيل «ما قصاصة الأظافر سوى حديد؟» بعد ذلك يطبق هذا المنطق الردي لرد كل المواضيع إلى تغيرات قصدية للوعي العارف. يستحيل أن يكون هذا الوعي الشاهد، كما هو حال الطائر المراقب سالف الذكر، أن يصبح موضوعا. بحسبان أن الحقيقي هو ما يبقى على حاله عبر التغير ولا سبيل لفهمه، يتم الوصول إلى الوعي غير المميز وغير المحدود بوصفه ما خلقنا وخلق منه العالم.

إن هذا الواقع الأعلى وجود محض وقدسية محضة. إنه أساسا لا شكل له ولا سبيل للتعبير عن بالألفاظ، ولكن عندما يشخصن يسمى الله أو الرب. كما في أوج أحديتها، يبين التفكر في الفلسفة الأولى أنني براهمان، وهو كل ما يوجد. ملاحظة فتجنشتين أن «روح الأفعى... روحك إذ أنك لم تصبح على دراية شخصية بالروح إلا من نفسك» (*Notebooks*, 85e) إنما تكشف عن تأثير اليوبانيشاد، التي تسربت إليه عبر شوبنهور، والتي يعترف بتأثرها العميق بها.

أي.سي.

*الهندية، الفلسفة.

Paul Deussen, *Philsophy of the Upanishads* (New York, 1966).

*** يوثنيجيا** (euthanasia). مشتقة في أصلها من جذرين يونانيين يعنيان «الموت الرحيم». لاحقا، أصبح المصطلح يشير إلى دلالتين متمايزتين: (1) فعل إماتة خالية من الألم لمن يعاني من ظروف مميتة (اليوثنيجيا الإيجابية)؛ (2) الامتناع قصدا عن الحول دون موت من يعاني من ظروف مميتة (اليوثنيجيا السلبية). أصبح المعنى الأخير مستخدما حين مكنت تطورات تقنية في الطب من إطالة أعمار أشخاص لا أمل في شفائهم. في نهاية المطاف، أسقط شرط «الظروف المميتة» من الكثير من التعاريف المقترحة.

ربما يكون أكثر المعاني العامة دقة اليوم هو التالي: تحدث اليثونيجيا إذا وفقط إذا: (1) قُصد الموت من قبل شخص مغاير واحد على الأقل يعد مسببا *للموت أو شرطا مهما سببيا في حدوثه؛ (2) الشخص المقتول إما يعاني بشكل حاد أو تنتابه (أو سوف تنتابه) غيبوبة تتعذر عودته منها، وهذا وحده هو السبب الأساسي لقصد إماتته؛ و(3) يتوجب أن تكون الوسيلة المختارة لأداء فعل الإماتة غير مؤلمة قدر الإمكان، أو يتوجب وجود تبرير أخلاقي كاف للسبل الأكثر إيلاما.

إذا طلب المعني إنهاء حياته، يسمى الفعل يوثنيجيا طوعية (وغالبا ما يوصف أيضا بأنه *انتحار). إذا لم تكن قواه العقلية تسمح بطلب يأخذ في الاعتبار وضعه الصحي، فإنه يسمى يوثنيجيا غير طوعية. يتعين تمييز هذين الشكلين عن اليوثنيجيا اللاطوعية، حيث

يكون المرء قادرا على القيام بطلب من ذلك النوع، غير أنه لم يقم بذلك بعد. ثمة إجماع على شجب اليوثنيجيا اللاطوعية، وهي لا تقوم بدور في الجدل الأخلاقي الراهن. تعقد الفئة الأخيرة من التمييزات بين اليوثنيجيا السلبية التي تتضمن ترك المرء يموت من مرضه أو إصابته، في حين أن اليوثنيجيا الإيجابية تشتمل على اتخاذ خطوات إيجابية بغية قتل المعني. بيد أن كل هذه التمييزات تعاني من الحالات التخومية ومختلف أشكال الغموض.

تركز الجدل الفلسفي والعام الراهن على اليوثنيجيا الطوعية الإيجابية (VAE)، خصوصا حالات الانتحار التي تتم بمساعدة الأطباء. يجادل أنصار هذا النوع من اليوثنيجيا بأن هناك حالات تنسخ فيها الإراحة من المعاناة سائر العواقب وأن احترام الاستقلالية يلزم المجتمع باحترام قرار من يختار اليوثنيجيا. إذا كان المريض المقتدر عقليا يحتاز على حق أخلاقي وقانوني في رفض العلاج الذي يؤدي إلى موته، فثمة حق مشابه في توظيف مساعدة الطبيب أو غيره في تمكين المريض من استلال حياته عبر وسائل إيجابية. أنصار ذلك النوع من اليوثنيجيا يعنون أساسا بالظروف التي تكون فيها(1) حالة المريض مرهقة إلى حد كبير، (2) سبل التخفيف من الألم ليست ملائمة، و(3) يبدو أن الطبيب وحده القادر على تفريج كربة المريض.

تمنع قوانين معظم الدول وأعراف الطب وأخلاقيات البحث منذ عهد أبقراط بطريقة صارمة اليوثنيجيا الطوعية الإيجابية (وكل أشكال الموت الرحيم)، حتى لو كان لدى المريض سبب وجيه لرغبته في الموت. ورغم أن المحاكم غالبا ما تدافع عن حق المرضى في حالات اليوثنيجيا السلبية، فإنها نادرا ما تسمح بأي شكل تعتبره يوثنيجيا طوعية إيجابية.

غالبا ما يركن المدافعون عن القانون والأعراف الطبية المعارضون ليوثنيجيا الطوعية الإيجابية إلى (1) إلزامات الدور المهني التي تمنع القتل، أو (2) النتائج الاجتماعية التي تنجم عن تغيير تلك المواريث. المحاجة الأولى مباشرة: *قتل المرضى لا يتسق مع أدوار التمريض، الرعاية، والإشفاء. المحاجة الثانية أكثر تركيبا وقد شكلت مركز الكثير من النقاشات. إنها ما يعرف باسم محاجة الإسفين أو *المنحدر الزلق، ومفادها تقريبا كالتالي: رغم أن بعض حالات القتل النشط الفردية قد تكون أحيانا مبررة، فإن عواقب إجازة ممارسات القتل ترجح وقوع مخاطر ناجمة عن سوء تطبيق تلك الإجازة، ما يجعل أضرارها في المتوسط أكثر من منافعها. لا تقر المحاجة أن تلك العواقب السلبية سوف تحدث مباشرة، بل تقر أنها سوف تزيد بشكل تراكمي بمرور الوقت، بحيث تزيد نسبة القتل غير المبرر.

ت.ل.ب.

Tom ;. Beauchamp and James F. Chldress, *Principles of Biomedical Ethics*, 4th edn. (New York, 1994), ch. 4.

Baruch A. Brody (ed.), *Suicide and Euthanasia: Historical and Contemporary Themes* (Dordrecht, 1989).

James Rachels, *The End of Life: Euthanasia and Morality* (Oxford, 1986).

*** يوثيفرو، إشكالية.** في المحاورة الأفلاطونية المسماة باسمه، يحاول يوثيفرو تعريف «التقي» بأنه «محبوب الآلهة». يرد سقراط بالسؤال الشهير: «هل تحب الآلهة التقي لأنه تقي، أم أنه تقي لأنها تحبه؟» (*Euthphro*).

يبدو أن المفاد العام للنقاش الذي يلحق ذلك السؤال هو التالي. ليس ثمة حد معياري (من قبيل «التقي» أو *«الحق») يمكن تعريفه بطريقة مرضية بإقرار أنه ما تحبه أو تأمر به سلطة عقلانية، مثل الله أو الآلهة، ما لم نفترض أن الأمر أو التصديق يعوزه التبرير العقلاني. عوضا عن ذلك، إذا افترضنا أن التصديق أو الأمر مبرر عقلانيا، فإنه يتوجب البحث عن معنى المصطلح المعياري في ذلك التبرير، لا في سلوك أو موقف السلطة.

ج.ب.م.

S. Marc Cohen, 'Socrates on the Definition of Policy', in G. Vlastos (ed.), *The Philosophy of Socrates (Garden City*, NY, 1971).

*** يوديمونيا** (eudaimonia). تعني حرفيا «الاحتياز على روح حارسة خيرة»، أي وضع الاحتياز على حياة رغيبة موضوعيا، وهذه حياة تتفق نظريات الفلاسفة القدماء والفكر السائد القديم على أنها تشكل الخير الأعظم. خاصية الموضوعية تميزها عن مفهوم *السعادة الحديث، أي الحياة المرضية ذاتيا. شغلت معظم النظريات القديمة بمسألة ماهية الحياة الخيرة، فمثلا، هل تعد الفضيلة كافية لها، كما اعتقد سقراط والرواقيون، وهل تعد الخيرات الخارجية من قبيل الحظ السعيد ضرورية أيضا، كما أقر أرسطو. الفلاسفة المناوئون للأخلاق، مثل ثراسيماخوس (في «جمهورية أفلاطون»)، يقللون من قيمة الأخلاق بالجدل بأنها تحول دون تحقيق اليوديمونيا، في حين يرى المدافعون عن الأخلاق، مثل أفلاطون، أنها ضرورية وكافية.

المفهوم الكانتي للأخلاق الملزم للكائنات العقلانية بشكل مستقل عن رفاهتهم غائب تماما عن الفكر اليوناني.

سي.سي.و.ت.

*الرفاهة.

T.H. Irwin, 'Stoic and Aristotelian Conception of Happiness', in M. Schofield and G. Striker (eds.), *The Norms of Nature* (Cambridge, 1986).

*** اليوغسلافية، الفلسفة:** انظر الكرواتية، الفلسفة؛ الصربية، الفلسفة؛ السلوفانية، ا لفلسفة.

*** يونامون، ميكويل دي (1865–1936).** كاتب أسباني متعدد المهارات (روائي، شاعر، كاتب مقالات) وأستاذ (عالم في فقه اللغة). عني كثيرا بمعنى الحياة والموت، الذي ألهم كل أعماله، ولم يكن راضيا بالأجوبة الارتيابية التي يطرحها العلم والعقل بخصوص الحياة الأبدية، ولذا جادل دفاعا عن موقف وجودي - «المعنى التراجيدي للحياة» - يكمن في التصرف كما لو أن الحياة البشرية تحتاز حقيقة على مغزى ترانسدنتالي، حتى بافتراض عدم تيقننا من ذلك.

وجد موقفه متجسدا في الأبطال الوحيدين مثل دون كشوته وعيسى: رجال رغم حماقتهم وريبتهم الخصوصية (وربما بسببهما) قاموا بمهامهم، بحيث خلصوا أنفسهم والآخرين. لهذه الرؤية بعد ديني بيّن، أقرب إلى الروحية البروتسنتية منه إلى العقيدة الكاثولوكية الأسبانية. الراهن أن بعض أعماله كانت ضمن الكتب الممنوعة على الكاثولكيين، إلى أن شكل المجلس البابوي الثاني.

أي.جوم.

R.R. Ellis, *The Tragic Pursuit of Beeing: Unamuno and Sartre* (Tuscaloosa, Ala., 1988).

*** اليونانية، الفلسفة:** انظر القديمة، الفلسفة؛ اليونانية، الفلسفة، الحديثة.

*** اليونانية، الفلسفة، الحديثة.** تحديد نقطة بدء الأصل التي يختارها المرء لمقاربة الفلسفة اليونانية مسألة «اعتباطية». فمن جهة، لا تتطابق الظاهرة الفكرية تماما مع وقائع التاريخ، ومن أخرى، فإن الفلسفة اليونانية تتجذر في العهود القديمة، كونها بسطا للروح المسيحية الكلاسيكية إبان الحكم البيزنطي والاحتلال التركي.

إذا أخذنا هذا التحذير في الاعتبار، نستطيع على نحو مفيد أن نقر أن «الفلسفة اليونانية المبكرة» تمتد من عام 1453 (سقوط القسطنطينية) إلى عام 1821 (بداية الكفاح من أجل الاستقلال). تتميز تلك الفترة بالتالي: ارتباطها بالمثل، قيمها اليونانية - المسيحية، الجهود المتواصلة لتنوير وإيقاظ الوعي اليوناني. «الفلسفة اليونانية المتأخرة» (وهذا هو موضع اهتمامنا الأساسي هنا) إنما تبدأ بثورة 1821. آنذاك تحررت اليونان من الإمبراطورية العثمانية، ونظمت نفسها في شكل دولة. تأثرت الفلسفة اليونانية الحديثة بشكل حاسم بحرية الفكر والفعل الجديدة، ما جعلها تفصح عن النزوعات التالية:

1. نشرت أعمال الكتاب القدامى، التعليق عليها، ترجمتها، وتأويلها. لقد طفق المفكرون يلتفتون إلى فلاسفة الماضي - خصوصا أفلاطون وأرسطو - بوصفهم مصدرا للإلهام. ثمة عناية خاصة بالنزاع بين الأفلاطونيين والأرسطيين ساد في بيزنطة ومعظم فترات الفلسفة اليونانية المبكرة. رغم أن غالبية المثقفين مالوا شطر *الفلسفة الأفلاطونية، فإنهم حملوا أرسطو محمل الجد، وقد حظيت كثير من تعاليمه بالقبول. في الوقت نفسه، تطور نوع من *المدرسية: فكرة أن محاكاة لغة اليونانيين القدماء بأمانة هي وسيلة للدفع بالثقافة الروحية.

2. نشرت أعمال المفكرين المسيحيين، وكتابة حواش عليها. السبب في ذلك إنما يرجع إلى أن المعنيين بالفلسفة كانا أيضا علماء لاهوت، يؤمنون بشكل قوي بقدرة المسيحية على تشكيل الفرد، خصوصا وفق منظور الدين الأرثودوكسي اليوناني. (النزوع الثاني نادرا ما يكون معارضا للأول؛ لكنهما يتفقان على الحاجة إلى لغة «مثقفة».)

3. حاول أغلب الفلاسفة الجمع بين القيم اليونانية والمسيحية في ضوء العلوم التطبيقية التي كانت قيد الرعاية في أوربا الغربية. الشخصية الأبرز في القرن التاسع عشر هو بيتر فيراليس - ارمينس (1812–84). قبل ارمينس نظرية أفلاطون في *الأفكار الفطرية، لكن مذهبه الأنطولوجي مؤسس على نهج أرسطو في *Categories*، حيث يشتق براهينه على إلوهية حكيمة من العقيدة المسيحية. في الوقت نفسه حاول استيعاب الاكتشافات العلمية في عصره وأن ينتظمها في نظرية موحدة في الأكوان والجنس البشري.

تجدد النوع صوب هذا النوع من التوليف في القرن العشرين استجابة لمؤثرات متعددة: *الأخلاق الكانتية، أعمال مدرستي بادن وماربرج، نسق هيجل، وفلسفتي هربرت وفندت. لم تقدر السطوة لأي من تلك المدارس، حيث تجلت روح انتقائية بيّنة. تم أيضا إدراك اختصاصية العلوم الطبيعية، كما تم تبني معايير جديدة

إبان البحث عن نظرية مقنعة جديدة في القيم. من ضمن الشخصيات المبرزة في هذه الحركة نذكر قسطنطين تساتسو (1899–1987)، رئيس الجمهورية اليونانية، السياسي ورئيس الوزراء بنيوتس كانلبولس (1902–86)، ثيوفولس فوريس (1873–1954)، جون ثيودوركبولس (1900–81)، كرستو اندروتسوس (1869–1935)، والكسندر تسترتينس (1903–77).

4. برزت منذ مطلع القرن حركة فلسفية مختلفة جذريا ترتاب في الحلول التقليدية وتبحث عن بدائل في *الوضعية والمذاهب الميكانيكية في الحياة والكون. عدد لا يستهان به من عناصرها يتبنى *المادية ويأخذ بالرؤية *الماركسية في الإنسان والمجتمع. الشخصيات الأبرز في هذه الحركة هم جورج سكلروس (1877–1919)، ديمتروس جلينوس (1882–1943)، وافروتولس الفثربولس (1869–1964).

5. عقب الحرب العالمية الثانية، تطور حوار بين الفلسفة اليونانية الحديثة ونماذج معاصرة في الفكر من قبيل *الفلسفة التحليلية، *الوجودية، *فلسفة اللغة، مدرسة فرانكفورت، *التوماوية، الشخصانية. رغم أن وصف وتحليل التيارات الراهنة في الفكر الأوربي يقوم بهما محاضرو الجامعات ومدرسون في معاهد الفلسفة، ليس في وسع المرء أن يذهب إلى حد إقرار قيام مدرسة فلسفية. إن فلاسفة اليونان يظلون يمارسون هواية الانتقاء واثقين في قدرات الإنسية المولدة.

ج.ب.

*القديمة، الفلسفة.

C. Cavarnos, *Modern Greek Thought* (Belmont, Mass., 1969).

G.E. Voumvlinopoulos, *Bibliographie critique de la philosophie* (Athens, 1966).

ملحق 1
الرموز المنطقية

ليس بمقدور كتاب كهذا أن يعرف الرموز المنطقية بدقة، لأن تعاريفها قد تختلف في مختلف الأنساق المنطقية، ولأن مناهج التعريف المستخدمة يصعب توضيحها في كلمات قليلة. تقتصر القائمة التالية على طرح مكافئات [بالعربية] لرموز وحروف استخدمت في الدليل، مع بعض التعليقات القليلة. ثمة قائمة أكثر تفصيلا تشتمل على البدائل، تجدها في المدخل «ترميزات منطقية». لاحظ أن أي توضيح متضمن في أية مقالة مفردة يبطل ما قيل هنا.

N و - و¬	ليس
. و & و ∧	و
v	أو
→	إذا (أي، $p \to q$ تعني «إذاً p فـ q»؛ هذه علامة الاستلزام المادي).
⟹	إذا (على نحو مماثل؛ هذه علامة الاستلزام المنطقي).
≡	إذا وفقط إذا (التكافؤ المادي).
=	هو نفس كذا، أو إذا وفقط إذا (التكافؤ المادي).
∀	كل (تكتب «$\forall x$» أحياناً هكذا x).
∃	بعض، واحد على الأقل، يوجد، أي ليس ∀ ليس.
□، L	ضرورة
◇، M	إمكاناً، أي ليس □ ليس.
∈	عنصر في (فئة أو مجموعة).
∉	تسلب ∈
≠	تسلب =
∩	تشير إلى التقاطع
∪	تشير إلى الاتحاد.

تستخدم الحروف بطرق متنوعة كثيرة، والتالي ليس سوى مرشد لاستخدامات هذا الكتاب. ما يسمى هنا بحروف الصيغ الرمزية (*صيغ رمزية) تصنف أحيانا تحت اسم *المتغيرات.

P, Q, p, q, ... حروف صيغ رمزية يستعاض عنها بجمل تقريرية، أو أسماء هذه الجمل.

F, G, ... حروف تخطيطية يستعاض عنها بمحاميل (مثال «(يكون) بجعة»، «يضحك»، «على يسار كذا»، أو بحدود (مثال «بجع»، «اشياء سوداء»).

R حرف صيغة رمزية يستعاض عنه بمحاميل ثنائية (مثال «على يسار كذا»)، أو بجمل تقريرية.

S, P حروف صيغ رمزية يستعاض عنها بحدود.

a, b, ..., X, Y حروف صيغ رمزية يستعاض عنها بأسماء مفردة أو تشير إلى تعبيرات (في المنطق الحملي تكتب هذه بعد حروف المحاميل، مثال "Fa", "Rab" أو الحدود).

x,y,z,.... متغيرات فردية).

α، Γ، Δ، . . . متغيرات تستخدم بشكل غير صوري، أي ليس بوصفها أجزاء من اللغة المنطقية، للحديث عن (عادة للتعميم بخصوص) تعبيرات لغة منطقية أومجموعات منها.

m,n, ... تماما مثل الأعداد.

t, t1, ... تماما مثل لحظات الزمان.

w, w1, ... تماما مثل العوالم الممكنة.

E, F تماما مثل الحوادث.

ϕ ، Q مثل α ، Γ ، Δ، أو عامة مثل x,y,z,.... .

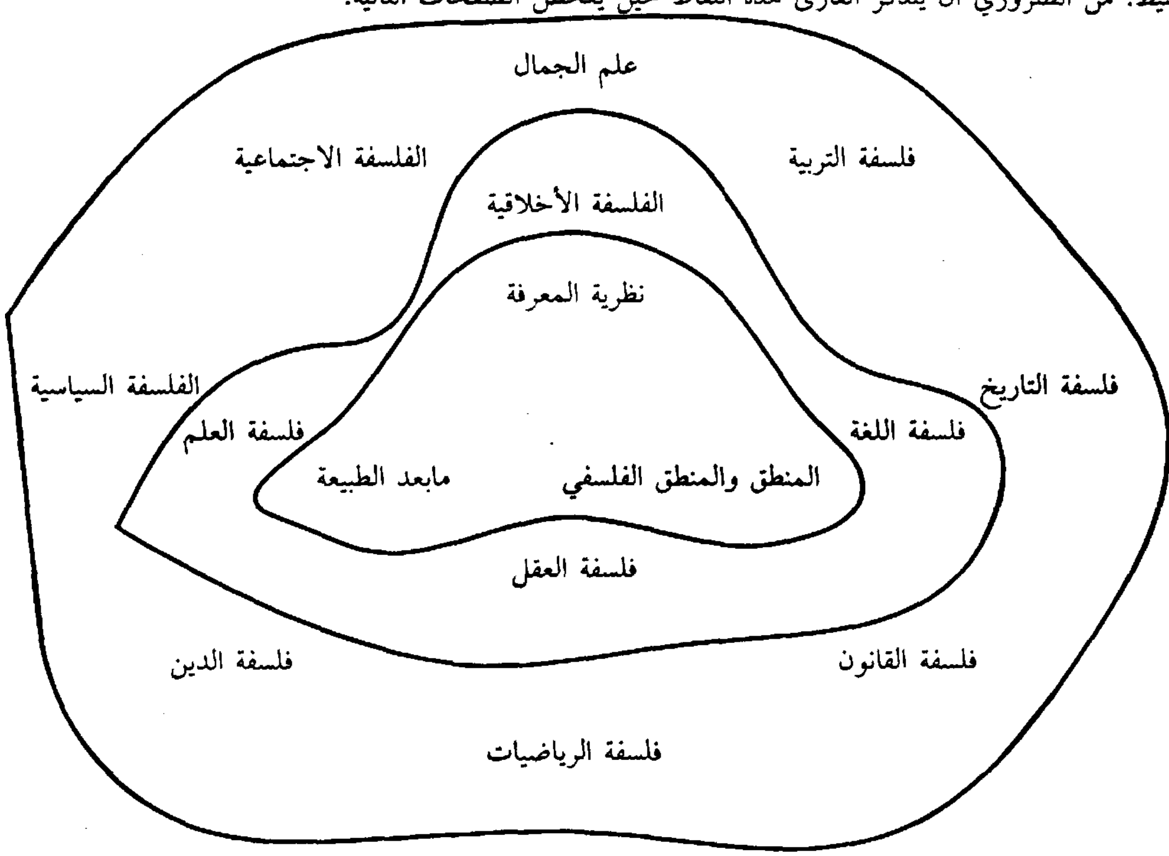
A، B، عامة جداً – تستخدم إما مثل S، P، . . . أو α، Γ، . . . أو a، b، . . . أو حتى مثل P، Q.

ثمة حروف أخرى توضح في مواضعها في الكتاب أو أنها ليست في حاجة إلى توضيح.

سي.أي.ك.

ملحق 2
خرائط الفلسفة

رسم خريطة للفلسفة مهمة لا تقل صعوبة عن رسم خريطة العالم. من المرجح أن تبدو آسيا وآلاسكا بعيدان بعد المشرق عن المغرب، رغم أنه لا يفصل بينهما حقيقة سوى 56 ميلا. وفق مسقط ما، سوف تبدو أفريقيا مثل حبة فاصولياء لها شكل كلية، ووفق آخر مثل موزة خربة. وفق مسقط ما، سوف يبدو العالم نفسه قطعا ناقصا، ووفق آخر مثل دائرتين. للعالم نصفان (شرق وغرب) ولكنه يحتاز أيضا على نصفين آخرين (شمال وجنوب). الخرائط التي تحافظ على نسب المساحة والسكان الحقيقية (حيث المساحات المتساوية على الصفحة تمثل مساحات ممثالة على الأرض، أو سكان مماثلين، على التوالي) قد يصعب تمييزها عن كوكب الأرض نفسه. عليذلك فإن الخرائط ترسم وهي مفيدة. معظم الخرائط العادية (ولكن ليس كل الخرائط الممكنة) سوف تبين أن لندن تقع بين كيمبردج وبرايتون. الوضع مماثل في الفلسفة. ليست هناك طريقة فريدة لتخريطها. قد تستخدم خرائط مختلفة، ربما متماثلة جزئيا، وقد تكون متعارضة، لتحقيق مقاصد مختلفة، وسوف تكون جميعها مضللة على نحو مروع ما لم تستخدم بوصفها مرشدات تقريبية ممعنة في التبسيط. من الضروري أن يتذكر القارئ هذه النقاط حين يفحص الصفحات التالية.



دوائر الفلسفة الداخلية والخارجية

دوائر الفلسفة الداخلية والخارجية

يمكن اعتبار الفلسفة متعلقة بالمعنى الأكثر عمومية بما يوجد، ما نستطيع معرفته وبكيفية معرفتنا إياه، والشروط الأكثر عمومية التي يتحتم استيفاؤها من قبل أي فكر متسق. هذا يمنحنا ثلاثة بنود في الدائرة المركزية. بنود الدائرتين الخارجيتين أقل عمومية وهي معنية بمجالات محددة. أيضا فإنها تنزع شطر الارتهان بالبنود المركزية بطرق لا ترتهن وفقها الأخيرة بالأولى. مثال ذلك، غالبا ما ترتهن الفلسفة الأخلاقية بنظريات في الاستلزام، تنتمي إلى المنطق والمنطق الفلسفي، لكن الأخيرين لا يرتهنان من حيث أدواتهما بالفلسفة الأخلاقية. العلاقة بين الدائرتين الخارجيتين مشابهة بطريقة ما، ولكن بطريقة أقل لفتا. يبدو مثلا أن الفلسفة السياسية تفترض الفلسفة الأخلاقية دون أن تكون مفترضة من قبلها. لا ريب أن الفلاسفة لهذه الأسباب قد اهتموا أكثر بالبنود الأكثر مركزية، ولذا فإن الشكل يشكّل إلى حد خرائط للسكان. على ذلك، يتوجب أن نعتبر الدوائر نفسها والمساحات التي تضمها محددة بطريقة غامضة. ثمة تداخلات متعددة، وعلى وجه الخصوص لم تجر محاولة لترتيب تلك البنود ضمن كل حلقة، حيث رتبت هجائيا، حين تقرأ من الأعلى باتجاه عقارب الساعة [لم يراع ذلك في الترجمة العربية]. ليس هناك مغزى يعزى إلى التنسيق بين أنصاف الأقطار.

مجموعات أجزاء الفلسفة

1

نظرية المعرفة

فلسفة العلم

2

مابعد الطبيعة

فلسفةالعقل

فلسفة الدين

3

علم الجمال

الفلسفة الأخلاقية

الفلسفة السياسية

4

المنطق

المنطق الفلسفي

فلسفة اللغة

فلسفة الرياضيات

5

فلسفة التربية

فلسفة التاريخ

فلسفة القانون

الفلسفة الاجتماعية

محتم على أي تصنيف إلى مجموعات أن يكون عشوائيا وتقريبيا، لكن القارئ قد يجد من المفيد أن نشير إلى بعض التشابهات، بحيث يتذكر دوما أن التصنيف المعروض هنا، رغم أن لديه مبررا موضحا أدناه، ليس متفردا بأي حال.

المشترك بين المجموعة الأولى هو العناية بشروط معرفتنا شيئا ما، التبرير الذي يتسنى لنا طرحه للزعم بالمعرفة، والمناهج التي قد تعيننا في اكتساب المعارف.

المجموعة الثانية تتساءل خصوصا عما يوجد، إما بوجه عام كلية، أو في مجالات مهمة بشكل واضح، مثال الكينونات التي تطورت على شاكلتنا أو القوة النهائية، إذا كانت هناك مثل هذه القوة، الكامنة خلف الكون. أيضا فإنها

تتساءل عن طبيعة تلك الأشياء المختلفة.

المجموعة الثالثة تجمع مسائل متنوعة تتعلق بطريقة أو أخرى بالقيمة: ما نوع القيم الموجودة، وما الأشياء القيّمة وفق تلك الطرق، وما الرابط بين القيمة وواجب إنتاجها، فضلا عن مسائل تتعلق ببدائل القيمة يمكن طرحها بوصفها أساسا لواجباتنا، إن كان ثمة بدائل من هذا القبيل.

المجموعة الرابعة معنية أساسا بالبنى المجردة، خصوصا بنية أي تفكير متسق والأدوات الضرورية لمثل هذا التفكير ـ على افتراض أننا لا نستطيع التفكير على نحو فعال دون لغة.

وأخير، فإن المجموعة الخامسة حشد أشياء مختلطة كونها تتشكل من مسائل فلسفية موجهة شطر مجالات فردية متنوعة. يمكن بسط القائمة على نحو يكاد يكون غير محدود، إذ توجد على الأقل بعض المسائل الفلسفية المرتبطة خصوصا بكل علم من العلوم الخاصة أو المجالات الأساسية للنشاط البشري. احتازت المجالات التي ذكرت في القائمة على تحصن بعينه، لأنها اعتبرت مصدر مشاكل خاصة بها أكثر عددا من تلك التي تثيرها فلسفات الفيزياء أو علم الاقتصاد مثلا، رغم أن لكل منها ارتباطات بمختلف بنود المجموعات الأربع الأخرى. ثمة حالة خاصة جديرة بالذكر هي الموضوع الذي يسمى عادة بفلسفة الفعل: فموضوعه عام إلى حد كبير وليس نشاطا بشرية مفردا؛ غير أنه يعتبر عادة فرعا من فلسفة العقل.

أجزاء الفلسفة والمواقف والمذاهب الفلسفية

فيما يلي، الأشكال المعنونة بـ «نظرية المعرفة»، «مابعد الطبيعة»، «المنطق والمنطق الفلسفي»، «فلسفة العقل»، «الفلسفة الأخلاقية»، «الفلسفة السياسية»، «فلسفة اللغة»، و«فلسفة العلم»، إنما تمثل أجزاء الفلسفة أو الأسئلة التي يمكن إثارتها، في حين تمثل الأخرى مذاهب ومواقف فلسفية أو أجوبة يمكن طرحها. تمثل الخطوط المتصلة علاقات في شكل شجرة، والخطوط المتقطعة تمثل ارتباطات، كما يحدث حين تسرد «المواضيع المرتبطة الأساسية» في المجموعة الأولى، أو يتم توكيدها في كل مجموعة أخرى ولا سبيل لتمييزها. مثال ذلك، في «نظريات في العقل والجسم»، النزعة التي تقول بثنائية الخاصية، رغم أنه يفترض أن تصنف تحت الثنائية، مرتبطة على نحو وثيق برؤى أحدية بعينها. قوائم «المواضيع المرتبطة الأساسية»، والبنود المرتبطة بالموضوع الأساسي عبر خطوط متقطعة فحسب، ليست مقتصرة دائما على مواضيع ضمن الفلسفة نفسها. يتوجب اعتبار حالات عزو الرؤى القليلة لشخصيات مسماة مقاربية، أحيانا مثير للجدل، وبالطبع فإنها ليست شاملة. ثمة عدد أكبر من الفلاسفة يمكن ذكرهم فيما يتعلق بكل رؤية.

نظرية المعرفة:

1. علاقات المعرفة بمفاهيم أخرى:

المعرفة واليقين (الارتيابية، الخطئية) ـ المعرفة والشك (الارتيابية، الفهم المشترك، براهين من الوهم) ـ المعرفة والتبرير (التبرير الابستمولوجي) ـ المعرفة والشواهد (التبرير الابتسمولوجي) ـ المعرفة والاعتقاد ـ المعرفةوالسببية (الوثوقية) ـ المعرفة والقابلية للتعدي (الكليانية، النسبية الابتسمولوجية).

2. أنماط المعرفة:

معرفة المواضيع [موضوع مرتبط: مواضيع المعرفة]

معرفة المفاهيم:

قبلية [فطرية]

امبيريقية

معرفة قضوية:

قبلية [فطرية ـ الحدس]

امبيريقية:

مباشرة [إدراك حسي ـ ذاكرة]

غير مباشرة [شهادة عيانية ـ استدلال ـ استدلال تعليلي]

3. مواضيع المعرفة:
العالم الخارجي ـ الماضي ـ المستقبل ـ القيم ـ التجريدات
العقول [خبرتنا بأنفسنا(المعطى) ـ أوضاعنا الداخلية ـ العقول الأخرى]
4. مصادر المعرفة:
الإدراك الحسي ـ الذاكرة ـ العقل [استنباط ـ استقراء ـ أخرى] ـ الاستبطان
ـ مصادر مزعومة أخرى [الحدس ـ التلباثي ـ الاستبصار ـ الإدراك المعرفي المسبق]
5. إمكان المعرفة (الارتيابية، الخطئية، النسبية الابستمولوجية، التبرير الابستمولوجي، التأسيسية).
المواضيع المرتبطة الأساسية:
الابستمولوجيا التطورية [فلسفة العقل ـ فلسفةعلم النفس ـ فلسفة البيولوجيا ـ الأنثروبولوجيا]
فلسفة العلم [الابتسمولوجيا المطبعنة ـ علم اجتماع المعرفة] ـ الفلسفة الأخلاقية [الابستمولوجيا الأخلاقية]

الامبيريقية:

1. بوصفها مذاهب فلسفية:
في المفاهيم [متطرفة أو متشدد: كل المفاهيم امبيريقية (لوك) ـ معتدلة أو مرنة: بعض المفاهيم امبيريقية]
بوصفها مذهبا نفسيا: في مصدر المفاهيم أو المعرفة (لوك، هيوم) (موضوع مرتبط بالمفاهيم).
في القضايا [متطرفة: كل المعرفة معرفة بالمعطيات الحسية ـ أقل تطرفا: كل المعارف ترتهن بالمعطيات الحسية
مرنة: بعض المعارف امبيريقية (لوك)]
2. بوصفها مذهبا دلاليا: الامبيريقية المنطقية / الوضعية المنطقية:
فيما يتعلق بمعاني الألفاظ: الإجرائية
فيما يتعلق بالجمل التحققية:
الشاملة: في الممارسة ـ في النظرية (شلك)]
المرنة: يتوجب على الخبرة أن تكون متعلقة (أير).
ضد الواقعية (موضوع مرتبط).
4. الامبيريقية البنائية (فان فراسن)
فلسفةالعلم (موضوع مرتبط).

العقلانية

1. بوصفها مذهبا نفسيا (عن مصدر أفكارنا ومعتقداتنا):
الأفكار الفطرية:
الديكارتية (يتبنى ديكارت كلتا الصيغتين التاليتين):
المتشددة: كل الأفكار فطرية
المرنة: بعض الأفكار فطرية («انطباعات» هيوم)
اللغوية (تشومسكي)
الأفكار الغريزية
2. بوصفها مذهبا ابستمولوجيا (عن تبرير معتقداتنا):
المعرفة الفطرية:
المتشددة: رفض كلي للإحساسات (الإيلية)
المعتدلة: الإحساسات تقبل جزئيا (ديكارت، ليبنتز)
الأحداس:
المتشددة: رفض كلي للإحساسات (الإيلية)
المعتدلة: الإحساسات تقبل جزئيا (ديكارت، ليبنتز)

أداة مفهومية ضرورية (كانت؛ انظر مثلا العقلانية للغوية التشومسكية)
3. في فلسفة الأخلاق:
الاستدلال العقلي أساسا للأخلاق (كانت)
الحدس أساسا للأخلاق (كانت)
الحدس بمبادئ عامة
الحدس بحقائق أخلاقية مفردة
3. في الدين:
إنكار الوحي
إنكار الدين بوصفه كذلك (المعنى المعتاد «للعقلانية» هنا)

الميتافيزيقا

1. مواضيع في الميتافيزيقا:
الأحدية والتعددية
الأنطولوجيا (الوجود):
المواضيع المجردة (الكليات)
المقولات (الجواهر، الخصائص، العلاقات، الحوادث):
الحمل، فلسفة اللغة، المنطق (مواضيع مرتبطة)
المواضيع القصدية:
الفينومينولوجيا (موضع مرتبط)
العقل والجسم
الله:
فلسفة الدين (موضوع مرتبط)
الهوية [الهوية الشخصية] (موضوع مرتبط بالعقل والجسم)
السببية:
فلسفة العلم (موضوع مرتبط)
المكان والزمان:
فلسفة العلم (موضوع مرتبط)
الظاهر والواقع
. أنواع المتافيزيقا:
الوصفية - التعديلية
المواضيع المرتبطة الأساسية:
المنطق والمنطق الفلسفي - فلسفة اللغة - فلسفة العقل - الفينومينولوجيا - فلسفة الدين - فلسفة العلم

الواقعية

1. بوصفها مذهبا في الكليات (تشتمل المقابلة على التصورية، الاسمية، التشابه):
المتطرفة: الأفلاطونية
المعتدلة: دنس سكوت، أرسطو
2. فيما يتعلق بالهوية (أنه بمقدور المرء أن يقول «س هو ص» دون تحديد «س هو ص من حيث كذا») (تشتمل المقابلة على التصورية)
3. فيما يتعلق بالعالم (تشتمل المقارنة على المثالية، الفينومينولوجية):
الواقعية العادية

الواقعية المعيارية: طبيعة المواضيع ترتهن بعلاقتها بأخرى
4. فيما يتعلق بالصدق بوصفه قابلية متعالية للمعرفة (تشتمل المقابلة على ضد ـ الواقعية، اللاواقعية، شبه الواقعية)
5. الأخلاقية (تشتمل المقابلة على الذاتانية، النسبية، الارتيابية)
6. فيما يتعلق بالإدراك الحسي (تشتمل المقابلة على النظريات التمثيلية، أو الواقعية غير المباشرة، المثالية):
الواقعية الساذجة
الواقعية المباشرة (ريد)
الواقعية النقدية
الواقعية المحدثة

المنطق والمنطق الفلسفي (مواضيع مرتبطة: فلسفة الرياضيات، فلسفة اللغة، فلسفة العلم، مابعد الطبيعة)

الاستنباطي:
المنطق الفلسفي:
1. المنطق اللاصوري [علاقة الحدود المنطقية باللغة العادية]
2. نظرية الدلالة (موضوع مرتبط: فلسفة اللغة):
أنواع الدلالة [معرفي ـ غير معرفي: انفعالي، ووصفي)]
حاملات الدلالة [الألفاظ ـ العبارات ـ الجمل]
أبعاد الدلالة [حرفية ـ مجازية ـ مماثلية]
3. نظرية الصدق:
طبيعة الصدق (المفارقات)
حاملات الصدق
تطبيقية الصدق (ثنائية القيمة، الوسط المرفوع)
4. نظرية الاستلزام:
أنواع الاستلزام [المنطقي ـ المحكم ـ الصوري (رسل، أصبح الآن نادرا) ـ المادي ـ البراجماتي (الاستلزام التحادثي عند جرايس)]
منطق التعلق
(مواضيع مرتبطة: الفلسفة الأخلاقية، نظرية القرار)
5. مابعد المنطق (مواضيع مرتبطة: المنطق الرمزي، نظرية الفئات)
المنطق الرمزي:
المنطق الصوري:
منطق الواجب (موضوع متعلق: نظريةالقرار)
منطق المقاميات (الضرورة المنطقية)
حساب القضايا [المنطق القياسي التقليدي]
المنطق متعدد القيم (موضوع مرتبط تطبيقية الصدق(ثنائية القيمة، الوسط المرفوع))
المنطق الرياضي (موضع مرتبط: نظرية النموذج):
نظرية الفئات (موضوع مرتبط: مابعد المنطق) [الجبر البوليني]
نظرية الإثبات أو مابعد الرياضيات
الاستقرائي:
نظرية الاحتمال
نظرية التدليل
منطق التفسير [الاستدلال التعليلي ـ الغائي ـ نموذج القانون المستغرق (مواضيع مرتبطة: فلسفة التاريخ)]

فلسفة اللغة

1. افترضات اللغة:

إمكان اللغة الخصوصية

الأفكار الفطرية:

قواسم مشتركة بين كل اللغات [قواسم بنيوية: نماذج التمثيل (تشومسكي) ـ قواسم ميتافيزيقية: دور الفرديات، إمكان لغة تموضع القواسم (ستراوسن)] ـ إمكان لغة الفكر (فودر)

القصدية (موضوع مرتبط: فلسفة العقل):

لغة الحيوان ـ لغة الآلة ـ اللغة والناس

2. طبيعة اللغة:

النحو [البنية التحتية والبنية الفوقية ـ البنية التحتية والصورة المنطقية]

اللغة والأنساق الرمزية الأخرى

اللغة والتأويل: القابلية للترجمة، التحليلية.

3. علم العلامات:

السنتاكس (موضوع مرتبط: المنطق الصوري)

السيمانتكس: نظريات المعنى [الدلالة والصدق ـ الأسماء، الأوصاف والعلامات الإشارية ـ المواضيع والمحاميل: المعنى والإشارة: المغزى والفحوى]

البراجماتكس [أنواع الاستلزام (موضوع مرتبط: نظريات أفعال الكلام)

علم التأويل

المواضيع المرتبطة الأساسية:

المنطق والمنطق الفلسفي، فلسفة العقل، الابستمولوجيا، الفللسفة الأخلاقية، علم اللغة

فلسفة العقل

1. طبيعة العقل (موضوع مرتبط: الميتافيزيقا):

العقل والجسم (موضوع مرتبط: الميتافيزيقا)

طبيعة النفس: الهوية الشخصية

العقول والآلات

القصدية (الخارجانية، الفردانية)

الوعي:

هل يمكن الاستغناء عنه؟

العلاقات بين الوعي والنزوع الذهني (بما فيه الرغاب والمعتقدات اللاواعية)

2. محتويات العقل:

الأوضاع المعرفية [اليقين ـ الاعتقاد ـ الافتراض ـ التخمين ـ مجرد التسلية]

الأوضاع الانفعالية [المشاعر ـ الانفعالات والأمزجة (هل يمكن الاستغناء عنهما تحليليا؟)

الأوضاع الإرادية (مواضيع مرتبطة: فلسفة الفعل، الإرادة، الحرية والحتمية)

3. معرفتنا بالعقل:

عقل المرء الخاص به

العقول الأخرى

(موضوع مرتبط: الابستمولوجيا)

المواضيع المرتبطة الأساسية:

الابستمولوجيا، الميتافيزيقا، الفلسة الأخلاقية، فلسفة العلم، فلسة علم النفس، العلم المعرفي، السيبرنتكس، نظرية المعلومات، علم الأعصاب.

نظريات في العقل والجسم

الثنائية:

ثنائية الجوهر [التفاعلية السببية، بين سلاسل (ديكارت) ـ التناظرية (سببية ضمن السلاسل، تجانس مسبق (ليبنتز)، المناسبية (مالبرانش) ـ تداخل (ستراوسن)]

ترابط ناموسي (موضوع مرتبط: ثنائية خصائص)

ثنائية خصائص (موضوع مرتبط: الأحدية، مذهب حيوية المادة، الأحدية الشذوذية)

الطبائعية البيولوجية (سيرل)

الأحدية:

المادية:

مذهب حيوية المادة

نظريات الهوية [نمط ـ الأحدية الشذوذية (ديفدسون) ـ نموذج عيني]

السلوكية (واتسون)

المادية الاستبعادية (تشرشلاندز)

الوظيفية

نظريات توسطية:

نظرية الجانب المزدوج (اسبينوزا)

الأحدية الطبائعية (جيمس، رسل)

الحيوية الشكلية (أرسطو)

المثالية (بركلي)

الفلسفة الأخلاقية (علم الأخلاق)

1. النظرية:

مابعد الأخلاق:

طبيعة الأخلاق:

موضوعية الأخلاق (الواقعية الأخلاقية، الذاتانية، النسبية)

طبيعة المسؤولية وعلاقتها بالإرادة الحرة (موضوع مرتبط: فلسفة العقل)

علم النفس الأخلاقي:

الدافعية الأخلاقية (موضوع مرتبط: فلسفة العقل)

نظرية القرار (مواضيع مرتبطة: المنطق، نظرية اللعب)

علم الأخلاق الوصفي

الابستمولوجيا الأخلاقية:

طبيعة المعرفةالأخلاقية [تبرير الرؤى الأخلاقية]

طبيعة البراهين الأخلاقية (موضوع مرتبط: منطق الواجب، المنطق)

علم الأخلاق المعياري:

علم الواجب: مسائل واجبية

علم القيم ومسائل القيمة (موضوع مرتبط: علم الجمال)

موضوع مرتبط: فلسفة علم الاقتصاد

2. التطبيقية:

علم أخلاق المهنة (موضوع مرتبط: فلسفة علم الاقتصاد)

علم الأخلاق القانوني (موضوع مرتبط: فلسفة القانون)

علم الأخلاق الطبي

علم الأخلاق الحيوي
علم أخلاق البيئة (موضوع مرتبط: فلسفة العم)
المواضيع المرتبطة الأساسية:
علم الجمال، فلسفة علم الاقتصاد، الفلسفة السياسية، الفلسة الاجتماعية، فلسفة القانون، فلسفة العقل، المنطق والمنطق الفلسفي.

فلسفة العلم

1. طبيعة العلم:
طبيعة التطور العلمي:
الثورات العلمية (كون)
المقاربة (موضوع مرتبط: الصدق؛ الميتافيزيقا، الابستمولوجيا)
دور النظريات المدحوضة (بوبر)
غايات العلم:
نظرية (العرفية، الأداتية، الخطئية):
البساطة ـ الصدق ـ الاتساق ـ التفسير ـ (موضوع مرتبط: منطق التفسير)
عملية التفسير ـ الفعل ـ التنبؤ
طبيعة النظريات العلمية (موضوع مرتبط: غايات العلم):
طبيعة النماذج ودورها
العلاقات بين العلوم (مسائل القابلية للرد؛ الفيزاقينية)
القوانين، النظريات، والفروض
العلم والعلم الزائف، العلم والميتافيزيقا: إشكالية التأريف (بوبر)
2. أنماط فلسفة العلم الأساسية:
فلسفة البيولوجيا: النظريات التطورية [أصول الأخروية] ـ البيولوجيا الاجتماعية ـ التفسير الوظيفي والغائي ـ طبيعة الحياة
فلسفة الفيزياء:
الكوزمولوجيا ـ المكان والزمان ـ النظرية النسبية ـ نظرية الكم ـ طبيعة الممارسات الأساسية: المادة والطاقة (العرفية، الأداتية، الإجرائية) ـ اللاتحددية
3. أنطولوجيا العلم الكينونات النظرية (موضوع مرتبط: الميتافيزيقا)
4. الميثودولوجيا:
الاستقراء وافتراضاته: انتظام الالطبيعة
النهج الاستنباطي ـ الفرضي
التدليل والتعزيز: الاحتمال
الإبطالية (الخطئية)
الملاحظة والتجربة
الملاحظة والنظرية: مسألة الأولوية (بوبر)
مسائل القياس [الكمي] (الإجرائية)
المواضيع المرتبطة الأساسية:
الميتافيزيقا، الابستمولوجيا، النطق والمنطق الفلسي، فلسفة علم الاقتصاد، فلسفة التاريخ، الفلسفة الاجتماعية.

الفلسفة السياسية

1. مسائل التبرير:
تبرير للملكية
تبريرات وجود الدولة أو نمط الدولة [مقاصد الدولة ـ أساس الدولة]
تبريرات السلوكيات الخاصة:
بالدولة:
للمواطنين: [احترام الحريات المدنية ـ حقوق المواطنة ـ العقاب ـ الهجرة]
للأجانب: لدول الأجنبية (موضوع مرتبط: القانون الدولي) [علاقات تجارية ـ الحرب ـ حقوق الوطن]
لأفراد أجانب [الهجرة للدولة ـ حقوق المواطنة ـ الطرد]
2. مسائل التحليل:
السلطة والامتثال
الأيديولوجيا
السيادة [موضعها ـ طبيعتها ـ طبيعة الدولة: أنواع الدستور:
الديمقراطية ـ حكم الأقلية ـ حكم الأمجاد ـ حكم الأثرياء ـ الطغيان (الدكتاتورية) ـ النظام الاستبدادي
المواضيع المرتبطة الأساسية:
الفلسفة الأخلاقية، الفلسفة الاجتماعية، فلسفة علم الاقتصاد، فلسفة القانون، العلوم السياسية.

النظريات السياسية

1. الأيديولوجيات السياسية:
طائفة الجناح اليساري [الشيوعية، الاشتراكية الديمقراطية ـ الليبرالية ـ المحافظية ـ الفاشية]
طوائف أخرى
النقابية
2. القيم السياسية:
العدالة الداخلية [الدولة والمواطنون]، العدالة الخارجية [بين الدول]
الحرية [الحرية من، الحرية في]
الحرب:
الزيادة إلى الحد الأقصى (بنتام)
المساوتية [المساواة في إشباع الحاجات، المساواة في الأشياء الخيرة، المساواة في الفرص]
3. الأقطاب السياسية:
الليبرالية/ السلطوية ـ الليبرالية/ المساواتية ـ المساواتية/ البنى الهرمية ـ الملكية العامة/ الخاصة ـ الجماعية (روسو/ ماركس، الفردانية (لوك))
4. الدفاع عن أنواع الدستور:
العدالة [العقد]
الغايات [دفاع خارجي ـ دولة الحد الأدنى ـ المساواتية، صون الحقوق، دولة الحرب].

ملحق 3
جدول زمني للفلسفة

محتم على جدول من هذا القبيل أن يعكس عشوائية بعينها. العمود الأيمن يمثل الفلاسفة أو الحوادث الفلسفية المهمة. ثمة محاولة أجريت لسرد الفلاسفة في قائمة وفق ترتيب إنتاجهم لأعمالهم الرئيسة أو تأثيرهم الأساسي؛ عادة ما يرصد الفيلسوف مرة واحدة، إبان أوج نشاطه أو تأثيره. طرحت العناوين باللغة الأكثر ألفة. اعتبارات مشابهة تسري على العمود الأيسر، الذي يورد، بقدر أعظم من العشوائية، وقائع أو شخصيات عامة، جزئيا لطرح إطار زمني عام وجزئيا لاختيار أشياء قد تعتبر متعلقة بتطور الفلسفة. غير أنه محتم على الارتباط بين العمودين أن يكون تقريبيا. (أعد الجدول الزمني أي.ر. ليسي.)

600 ق.م.	أول ازدهار للفلسفة اليونانية (طاليس، انكسمندر، انكسمانس) خلال القرن السادس في مدينة ميليتوس في آسيا الصغرى. اسس فيثاغورس واتباعه حركة دينية في جنوب إيطاليا اكسينوفانس ينتقد دين أحد الأديان المشبّهة هرقليتس يدافع عن ميتافيزيقا جريئة في افيثوس	زرادشت نحو 630–نحو 553 كسوف شمسي، يزعم أن طاليس قد تنبأ به، عام 585 بداية الرياضيات اليونانية، تعزى إلى طاليس بوذا نحو 563–؟ أول نسخة منظومية من الإلياذة والاوديسا (ربما ألفت قرنين أو ثلاثة قبل ذلك) كلسثينز يطرد الطغاة من أثينا 510، ويطبق الديمقراطية 508
500 ق.م.	بارمنيدس يناقش النهج الفلسفي في قصيدة كونفوشيوس نحو 557–479 ليو تسو يؤسس الطاوية زينون الإيلي يطور افكار بارمنيدس امبيديكلسس في صقلية؛ انكساجوراس في أ ثينا، ميليسوس في ساموس براتوجوراس،السفوسطائي القيادي، يزور أثينا ديمقريتس يطور ذرية مبكرة سقراط (496–399)	ثورة الأيونيين ضد الفرس 499–494 حروب الفرس توحد اليونان، مؤقتا؛ فارس تهزم فعليا في 579 المحارب القديم ضد الفرس، اسكيلاوس، يصبح أول كاتب دراما أوربي عظيم أثينا تؤسس رابطة ديلاين للتحصن ضد فارس، لكنها توظفها لاغراض امبريالية (وتمول تشييد البارثينون، الذي انتهى بناؤه 438) العصر البيركلي نحو 460–429 الذي انتهى بطاعون أمات بيركلس سوفكليس يكتب تراجيديات تحصل على جوائز من 548 حتى وفاته في 406 محاولة أجهضت لتأسيس مستعمرة بنهيلية في ثوري بإيطاليا 444، حيث استضيف براتوجوراس ا لكتابة قانونها هيرودوت يعرض بانورما للعالم المعروف لليونان في تواريخه الحرب البولينية بين اسبرطة واثينا، 431–404، تنتهي بهزيمة اثينا، لكنها سرعان ما تستعيد قواها أقدم رسالة طبية من عدة رسائل كتبها أبوقراط (نحو450–نحو370) تراجيديات يوربيدس تنبئ عن تاثير سفسطائي ارستوفانس يسخر من سقراط في مسرحيته الكوميدية Clouds ثيوسيدس يتقصى السلوك والدافع السياسي في تاريخه

400 ق.م.	وفاة سقراط، 399، حدث اثر كثيرا على افلاطون وآخرين تشكيل «المدارس السقراطية» (الميغارية، الكلبية، القورينائية) افلاطون (427–347) يؤسس الاكاديمية نحو 380 كتاب افلاطون Republic نحو 380–370 ديوجين الكلبي نحو 400–نحو325 أرسطو (384–322) يدخل الأكاديمية 367، يعطي دروسا خصوصية للاسكندر نحو343–339، يؤسس اللوقين، ويؤلف العديد من الكتب نحو350–323 رئاسة الأكاديمية تؤول إلى سبيوسبس 347، ومن بعده اكسينوقراط ثيوفراستس (خلف أرسطو في اللوقين) 370–نحو288 بيرون المرتاب نحو365–نحو275 ابيقور (341–270) يؤسس المدرسة الأبيقورية زينون سيتيوم (355–263) يؤسس المدرسة الرواقية	بنتاتيوش العهد القديم يحصل على صياغة محددة اكسانوفون (نحو428–نحو354)مؤرخ وأحد مصادر معرفتنا بسقراط ازدهار الرياضيات اليونانية بسبب ثودورس وثياتوتس ازدهار الخطابة اليونانية بسبب اسكوراتوس، ديموسثن، استشينز ارستوكسنوس منظّر الموسيقا اليونانية معركة تشاريونا الثانية 388 واستقلال دول المدن في اليونان، التي اصبحت بعد ذلك تحت حكم المقدونيين تحول الكوميديا اليونانية، خصوصا مع ميناندر، من الهزل السياسي والاجتماعي إلى المحلي الاسكندر يخلف فيليب المقدوني 336 موت الاسكندر 323 نشاط اقليدس عالم الهندسة
300 ق.م	منشيوس (نحو372–289) وتشانج تزو ينشطان ارسكيلاوس (نحو316–نحو242) يؤسس «الاكاديمية الوسيطة»، التي تمثل المنافس الارتيابي للرواقيين كلينثس وكريسبوس (نحو380–207) رئيسا المدرسةالرواقية الثاني والثالث	ارستاركوس يطرح فرض مركزية الشمس كتابة سبتيوجنت (الصيغة اليونانية من العهد القديم) العالم المهندس ارشميدس نحو287–212 (قتل بعد سقوط سيراكوس) اسوكا امبراطورا ومشرعا للقوانين في الهند اراتوسثين (نحو276–194) يقترح تقديرا جيدا لمحيط الارض هانيبال في إيطاليا؛ يهزم في النهاية في زاما (قرب قرطاجة) 202
200 ق.م.	كارنيدس (نحو214–نحو129) يؤسس «الاكاديمية الجديدة»، مواصلا التراث ا لارتيابي بتنيوتس الرواقي نحو185–109	احتلال وسلب كورنث من قبل روما ينهي أخيرا استقلال اليونان عن روما 146 إصلاحات سياسية يحاول الجراشتشيون القيام بها في روما
100 ق.م.	بوسيدونس الرواقي نحو135–نحو51 شيشرون 106–43 ليقريطس (98–نحو51) ينشر صياغة شعرية للأبيقورية نحو60	جلب أعمال أرسطو إلى روما عن طريق سولا 84، ثم قيام اندرونيكوس عقب ذلك بتحريرها ثورة العبيد وبداية الحرب الاهلية 49 قيصر يعبر الريبكون ويبدأ الحرب الاهلية 49 تبني التقويم الجولياني 54 تدمير مكتبة الاسكندرية كليا أو جزئيا 47 معركة اكتيوم تنهي الجمهورية الرومانية واستقلال مصر (حيث حل الطرفان المتنازعان، انتونيو وكليوبترا)، وبذا انتهى العصر الهلينستي أو عهد الاسكندرية، 31 اوجستان أو العصر ا لذهبي للأدب الروماني: فرجيل، ليفي، اوفي، وآخرون
ق.م. – ب.م	سينيكا نحواق.م.–65ب.م. بداية فلسفة نايايا (المدرسة الهندوسية المنطقية) في الهند	المسيح عيسى 4ق.م.–نحو29ب.م. موت أوغسطس 14؛ خلفه تيبيروس نيرون (الامبراطور 54–68) يأمر بانتحار سينيكا ومحاكمة المسيحيين موت الطبائعي بليني الأكبر إبان اضطرابات فسيوفيس التي دمرت بومباي 79 بداية العصر الفضي للأدب الروماني: تاسيتوس، سيوتنيس، بلني ا لاصغر، مارتيال، جوفينا، كونتيلان، وآخرون بلوتارخ تشاريونا المؤرخ اليوناني تارجران (الامبراطور 98–117) يبسط نفوذ الامبراطورية الرومانية بحيث تصل إلى أوسع نطاق لها
100	ابيكتيتوس نحو55–135 ماركوس اوريليوس 21–80	كاتب الموسوعة الطبية جالينوس 29–99
200	تدشين البوذية الماهاينية ناجرجونا الكسندر افروديسيس يحاضر في أثينا سيكتوس امبيريكوس ينشط أفلوطين (202–نحو269) يطرح الافلاطونية المحدثة فرفريوس نحو232–نحو305	اوريجين (نحو185–254) يحاول التوفيق بين المسيحية والفلسفة الافلاطونية عبر تاويل الإنجيل ديوجين ليوريتس، وهو مصدر مهم لتاريخ الفلسفة، يكتب ماني يؤسس الدين المانشيني بداية غزو الامبراطورية الرومانية من قبل الشرق الشمالي تقسيم الامبراطورية الرومانية بداية إلى شرق وغرب على يد الديلوكاتيين 285

300		تاسيس القسطنطينية 324، حيث حلت محل الامبراطورية الرومانية 331 مجلس نيكايا الأول يدين اريانس (الذي اكد وحدة الله بحيث أعطى المسيح منزلة ثانوية) في صالح اثانيسيوس 325 بدأت الكتب تحل محل لفائف البردي نحو360 الامبراطورية الرومانية تقسم أخيرا إلى شرق وغرب عقب وفاة ثيوديسيوس 395
400	اوغسطين (354–430) يؤلف أعماله الأساسية بروكلوس نحو 410–85	سقوط الامبراطورية الرومانية في يد الألمان تحت حكم اوديسر 476 أول انقسام بين الكنائس الشرقية والغربية 484
500	بوثيوس نحو480–524 فيلوبنوس (نحو490–570) وسيمبليسيوس ينشطان، والأخير يبدأ آخر أفلاطونية محدثة أساسية، في حين يعين الأول على إحلال المسيحية محل الأفلاطونية المحدثة في الاسكندرية	مجموعة جون ستوبيوس الأدبية، وهي تحتاز على بعض الأهمية بوصفها مصدرا لتاريخ الفلسفة إغلاق المدارس الأثينية على يد جوستنيان 529 سيمبلسيوس يهاجر مؤقتا إلى فارس جستنيان ينشر القانون التشريعي
600		الهجرة: انتقال محمد (570–632) من مكة إلى المدينة، 622؛ بداية التقويم الإسلامي الإسلام يحل بديلا عن الزرادشتية في فارس 641 النسطوريون يترجمون الفلاسفة اليونانيين القدامى إلى السريانية
700		الامبراطورية الإسلامية تبلغ مداها، حيث دمشق عاصمتها الأولى، ثم بغداد بداية العلوم والفلسفة العربية في بغداد الأرقام «العربية» (في الواقع هندية) تعرف في بغداد 760
800	الكندي نحو801–66 جون سكوتس اريجينا ينشط	تتويج شرلمان في ايكس (اليكيني) بوصفه أول امبراطور روماني ديني إحياء التعليم التقليدي في أيكس
900	الفرابي 870–950	تأثير البوذية في الهند يشرع في التدهور بداية استعادة المسيحيين لاسبانيا قرطبة تصبح مركز الثقافة العربية في أسبانيا، حيث أسست جامعة 968
1000	ابن سينا 980–1037 ابن جبرول 1020–نحو1070 أنسلم 1033–1109 الغزالي 1058/9–1111 بداية ترجمة أعمال الفلاسفة العرب إلى اللاتينية	هزيمة النورمانيين لإنجلترا 1066 جلب الطب اليوناني إلى الغرب عبر قسطنطين الأفريقي 1071 أول حملة صليبية يشنها البابا اربان الثاني 1095
1100	أبيلارد 1079–1142 ابن رشد 1126–98 ابن ميمون 1125–1204	أول جامعة أوربية حديثة تؤسس في بولونيا 1113 العرب في أسبانيا يصنعون الورق 1150 جامعة باريس تؤسس 1150 جامعة اكسفورد تؤسس 1167 اغتيال توماس بيكيت في كانتبري 1170
1200	البرت العظيم نحو1200–80 روجر بيكون نحو1214–نحو1292 بونافنتورا 1221–74 توما الأكويني نحو1224–74 دنس سكوتس نحو1266–1308	فرانسس أسس 1182–1226 ماجنا كراتا 1215 جنكز خان (نحو1162–1227) يؤسس الامبراطورية المغولية الحملة الرابعة تحتل القسطنطينية 1204، بحيث تسنى الحصول على الأعمال اليونانية سقوط قرطبة في يد أسبانيا 1236
1300	وليام أوكام نحو1285–نحو1349	دانتي (1265–1321)، أحد أقدم الكتّاب بالإيطالية بدلا من اللاتينية، يكتب ا لكوميديا الإلهية الموت الأسود يدمر أوربا، حيث ياتي على ثلث السكان الإنجليز 1347–51 بوكاتشيو (1313–75) ينشر Decameron 1348-53 تشوسير (1340–75) يكتب The Canterbury Tales

1400	نيكولس كوستا نحو1400–64 مارسيليو فيشينو 1433–99	سقوط القسطنطينية في يد العثمانيين 1453، وإنهاؤها العصر البيزنطي كاتسون يطبع كتاب تشوسير The Canterbury Tales 1477 سقوط غرناطة في يد الأسبان، منهية قوة الموريين في اسبانيا 1492 كولمبوس يعبر الأطلنطي 1492
1500	اراسموس 1465–1536 ميكيافيللي (1469–1527) يكتب الأمير 1513 سوريز 1548–1607	ليناردو دافنشي 1452–1519 رافائيل 1483–1520 مايكل آنجلو 1475–1564 باركليسوس الفيزيائي والكيميائي 1493–1541 لوثر (1483–1536) يبدأ الإصلاح في وتنبرج 1517 رابيليس (1494–1553) ينشر Pantagruel 1532 القديس انجاتيوس لويولا يؤسس جماعة المسيح 1534 كوبرنيكس (1473–153) ينشر نظرية مركزية الشمس 1541–3 كالفان 1509–64 مونتاني (1533–92) تتويج الملكة اليزابيث 158 اختراع أول مقراب على يد جانسن 1590 جاليليو يخترع الترمومتر صدور مرسوم نانتس، الذي يسمح باعتناق البروتوستنتية الفرنسية (الهوغونوتية)، من قبل هنري الرابع 1598 شكسبير (1564–1616) يكتب هاملت نحو 1600
1600	فرنسيس بيكون (1561–1626) ينشر Advancement of Learning 1605، Novum Organum 1620 بدأت الفلسفة تكتب باللغة المحلية عوضا عن اللاتينية جاسندي 1592–1655 ديكارت (1569–1650) ينشر Meditations 1641، Principles of Philosophy 1944 هوبز (1588–1679) ينشر Leviathan 1651 اسبينوزا (1632–77) ينشر Ethics 1677 أفلاطوني كيمبردج (وتشكوت 1709–83، مور 1614–87، كدورث 1617–88، وآخرون) ينشطون لوك (1632–1704) ينشر Essay Concerning Human Understanding 1969، Two Treatises of Government 1960 مالبرانش (1628–1715) ينشر De la recherche de la verite 1674	الهولنديين يخترعون التلسكوب 1600 برونو (ولد عام 1548) يتهم بالهرطقة ويحرق من قبل محاكم التفتيش 1600 كبلر (1571–1630) يكتشف الأفلاك الاهليلجية للكواكب هارفي يكتشف الدورة الدموية 1628 الحكم على جاليليو من قبل محاكم التفتييش 1633 تأسيس جامعة هارفارد 1639 الحرب الأهلية الإنجليزية 1642–6 لويس الرابع عشر (1638–1715) يصبح ملك فرنسا 1643 تنفيذ حكم الإعدام في تشارلز الأول، حيث بدأت فترة الكومنويلث تحت حكم الطهرانيين في بريطانيا التي استمرت 11 عاما ازهار الدراما الفرنسية مع كورنيل (1606–84)، موليير (1622–73)، راسين (1639–99) الطاعون في انجلترا 1665 حريق لندن الكبير 1666 ملتون (1608–74) ينشر Paradise Lost 1667 اضمحلال اللاتينية بوصفها لغة يتقنها المثقفون بنيان (1628–88) ينشر The Pilgrim's Progress1678-84 نيوتن ينشر Principia 1687 «الثورة المجيدة» تخلص بريطانيا من ملكيات ستيوارت دريدن (1631–1700)، شاعر، كاتب دراما، وناقد

1700	ليبنتز 1646–1716 فيكون 1668–1744 شافتسبري (1671–1713) ينشر Characteristics 1711 بـركـلـي (1685–1753) يـنـشـر Principles of Human Knowledge 1710، Three Dialogues 1713 هتشسون (1694–1746/7) ينشر Inquiry into the Origin of Our Ideas of Beauty and Vitrue 1725 بـتـلـر (1692–1752) يـنـشـر Fifteen Sermons 1726، The Analogy of Religion 1736 جوناثان ادواردز 1703–58 هـيـوم (1711–76) يـنـشـر A Tratise of Human Nature 1739، An Enquiry Concerning Human Understanding 1748، An Enquiry Concerning the Principles of Morals 1751 رتشارد بيرس (1723–91) ينشر A Review of the Principal Questions of Morals 1758 آدم سـمـث (1723–90) يـنـشـر The Theory of Moral Sentiments 1759، Wealth of Nations 1776 روسو (1712–78) ينشر Le Contract Social 1762 بـنـتـام (1748–1832) يـنـشـر A Fragment on Government1776، An Introduction to the Principles of Morals and Legislation 1789 كونديلاك 1715–80 كانت (1724–1804) ينشر Critique of Pure Reason 1781، Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals 1785، Critique of Judgement 1790 ريـد (1710–96) يـنـشـر Essays on the Active Powers of Man 1788 كوندرسيه 1743–94 فيخته 1762–1814	فهرنهايت (1686–1736) يخترع الترمومتر الزئبقي 1714 بوب (1688–1744)، شاعر وناقد اجتماعي ديديرو (1713–84) يبدأ عمله في Encyclopedie 1745 الرياضي دي المبرت (1717–83) مونتسكيو (1689–1755) ينشر De l'esprit des lois 1748 نشر Encyclopedie 1751-80 زلزال لشبونة 1755 (أشار إليه فولتير وآخرون في نقاش العدالة الإلهية) فولتير (1694–1778) ينشر Candide 1759 سوسملخ يدشن دراسة علم الإحصاء 1761 صـمـوئـيل جـونـسـون (1709–84) يـنـشـر Dictionary of the English Language 1755-73 كوك (1728–79) يكتشف أستراليا 1770 حزب الشاي بوسطن 1773 وات (1738–1819) يخترع محرك البخار، رائد الثورة الصناعية الإعلان الامريكي للاستقلال 1776 لافوازيه (1743–94) يحلل الهواء إلى اكسجين ونيتروجين، مفتتحا الطريق لتقويض نظرية الفلجستون في الاحتراق (المهيمنة منذ بداية القرن) 1777 ممارسة التنويم المغناطيسي في باريس 1778 الثورة الفرنسية 1789 بـرك (1729–97) يـنـشـر Reflections on the Revolution in France 1790 توم بين (1737–1809) ينشر The Rights of Man 1791-2، The Age of Reason 1794-5 بنجامين فرانكلين 1752–1828 عهد الرعب الفرنسي تتبعه حروب نابليون جوته 1749–1832 شلر 1759–834 مـالـثـوس (1766–834) يـنـشـر Essay on the Principle of Population 1798

1800	دالتون (1766–1844) يطرح النظرية الذرية نحو 1800 وردزورث 1770–1850 كولريدج 1772–1834 توماس جفرسون (1743–1836) ثالث رؤساء الولايات المتحدة 1801–9 معركة واترلو تجلب استقرارا نسبيا إلى أوربا 1815 بيرون 1788–1824 شيلي 1792–1822 ريكاردو يكتب في علم الاقتصاد 1809–17 لامارك (1744–1829) يقترح نظرية وراثة الخصائص المكتسبة تطوير هندسات لاإقليدية على يد لوبشفسكي (1793–1856) وريمان (1826–66) فارادي (1791–1867) فيزيائي تجريبي كارنوت (1796–1832) يطرح قانون الديناميكا الحرارية الثاني كارلايل (1759–1841) ينشر The French Revolution 1837 فروع الشركات البرطانية تتوسع بحيث تضم الطبقة المتوسطة من الذكور 1832، والكثير من طبقة العاملات 1867 ديكنز 1812–70 أخوة قبل الرافاليتية تؤسس على أيدي هنت، ميليس، روزتي 1848 اضطراب عظيم في باريس. تنازل لويس - فيليب عن العرش وانتخاب لويس - نابليون رئيسا العرض الكبير في لندن 1851 ثورير 1817–62 دستوفسكي 1821–81 روكسن (1819–1900) ينشر Modern Painters (1843-60) حرب كريمين 1854–5 جورج إليوت 1819–80 قمع تمرد هندي 1857 داروين ينشر The Origins of Species 1859 الحرب الأهلية الامريكية 1861–5 الكاردينال جي.ه. نيومان ينشر Apologia pro vita mea 1864 كوربت (1819–77) يروج للحركة الواقعية في الرسم حصول المرأة على حق التصويت في ولاية وايومنج الامريكية 1869 الحرب الفرنسية الاسبانية 1870–1 ماثيو آرنولد 1822–88 تولستوي 1828–1910 وليام تومسون، لورد كلفن (1824–1907)، عالم فيزياء ماكسويل (1831–74) يوحد الكهرباء والمغناطيسية 1873 معارض انطباعية في باريس 1874–86 تجربة ميشلسون - مورلي تبين أن سرعة الضوء لا تتأثر باتجاه سيرها، 1888 وبعدها أوسكار وايلد 1854–1900	مين دي بيران 1766–1824 شلايرماخر 1768–1834 هيجل (1770–1831) ينشر The Phenomenology of Mind 1807 جيمس مل 1773–1835 شلنج 1775–1854 شوبنهور (1788–1860) ينشر The Will World as Will and Representation 1819 جون أوستن (1790–1859) ينشر The Province of Jurisprudence Determined 1832 كونت 1798–1857 فويرباخ 1804–72 هاملتون (1788–1856) فيلسوف ينقده جي.س. مل هويول 1794–1866 جون ستيوارت مل (1806–73) ينشر A System of Logic 1843، On Liberty 1859، Utilitarianism 1863 كيركجرد 1813–55 إنجلز (1820–95) ينشر The Condition of the Working Class in England 1845 ماركس (1818–83) ينشر The Manifesto of the Communist Party (بالاشتراك مع إنجلز) 1848، Das Kapital 1867، 1885، 1893 امرسون 1803–82 سبنسر 1820–1903 دلتاي 1833–1911 سدجوك (1838–1916) ينشر The Science of Mechanics 1883، (Popular Scientific Lectures 1894 او 1896) برنتانو (1838–1917) ينشر Psychology from an Empirical Standpoint 1874، The Origin of our Knowledge of Right and Wrong 1899 بيرس 1834–1914 نيتشه (1844–1900) ينشر Thus Spoken Zarathustra 183-5، Beyond Good and Evil1866 وليام جيمس (1842–1910) ينشر The Principles of Psychology 1890، The Varieties of Religious Experience 1902، Pragmatism 1907 كانتور 1845–1914 برادلي (1846–1924) ينشر Appearance and Reality 1893 فريجه (1848–1925) ينشر The Foundations of Arithmetics 1884، "On Sense and Reference" 1892 بوانكريه 1854–1912 هوسرل (1859–1983) ينشر Philosophy of Arithmetic 1891، Logical Investigations 1900-1، Cartesian Meditations 1931 برجسون (1859–1941) ينشر Time and Free Will 1889، Matter and Memory 1896، Creative Evolution 1907، Two Sources of Morality and Religion 1932 ديوي 1859–1952

1900	حرب بوير 1899–1902 فرويد (1856–1939) ينشر The Interpretation of Dreams 1900، The Psychopathology of Everyday Life 1905، Totem and Taboo 1913 مجموعة بلومزبري من المثقفين تشتمل على آل وولف، آل بل، جي.م. كينيز، ليتون ستراتشي، إي.م. فورستر، إلخ.، وقد تاثرت بكتاب مور Principia Ethica 1903، تاسست نحو 1905 انشتين (1879–1955) يستحدث النظرية النسبية الخاصة 1905 بوهر (1885–1962) ينشر نظرية ذرة الهيدروجين 1913 الحرب العالمية الأولى 1914–18 اينشتين (1879–1955) يطرح نظرية النسبية العامة 1915، التي دلل عليها كسوف 1919 ينج عالم النفس 1875–1961 لينين (1870–1924) يسيطر فكريا على الثورة البلشفية في روسيا 1917، حيث دشن الشيوعية هناك معاهدة فرساي تفرض تعويضات معوقة على المانيا 1919 جي.م. كينز (1883–1946) ينشر The Economic Consequences of the Peace 1919؛ بداية علم الاقتصاد الكينزي موسيليني (188301945) يشكل الحكومة الفاشية في إيطاليا 1922 ت.س. إليوت (1888–1965) ينشر The Wast Land 1922 جيمس جويس (1882–1941) ينشر Ulysses (احرقها مكتب بريد امريكي) 1922، Finnegan's Wake 1939 إضراب عام في بريطانيا العظمى يتم تقويضه 1926 تروتسكي (1879–1940) يطرد من الحزب الشيوعي الروسي 1927 مبدأ اللاتيقن لهايزنبرج 1927 ادنجتون (1882–1944) ينشر The Nature of the Physical World 1928 فلمنج (1881–1954) يكتشف البنسلين 1928 الكساد الاقتصادي يضرب أوربا وأمريكا 1929 انتخاب روزفلت رئيسا للولايات المتحدة 1932 كارل بارث، عالم اللاهوت، 1886–1968 هتلر (1889–1945) يستلم السلطة ويضم النمسا عام 1938، مسببا نفي الكثير من المثقفين بما فيهم الفلاسفة الين تورنج (1912–54) يتصور آلة حاسوبية رقمية كونية فرانكو (1892–1975) يحصل على السلطة في أسبانيا عقب الحرب الأهلية 1936–9 اتفاق ميونخ يوفر «السلام في عصرنا» 1938 معاهدة الالمان مع الروس 1939 الحرب العالمية الثانية، التي انتهت بالقنبلة الذرية، 1939–45 أورويل (1903–50) ينشر Animal Farm 1945، Ninteen Eighty-Four (كتبت عام 1948) 1949 حكومة العمال تقوم بإجراءات اشتراكية في بريطانيا العظمى 1945–51 كامو (1913–60) ينشر L'Etranger 1946 «الستارة الحديدية» سماها تشرشل 1946 أول اجتماع للجمعية العامة للأمم المتحدة 1946 الهند تحصل على الاستقلال 1947 ماهاتما غاندي (ولد 1869) يغتال 1948 طرح كوزمولوجيا «الوضع المستمر» 1948 الشيوعيون تحت قيادة ماوتسي تونج يتولون السلطة في الصين 1948 الحرب الكورية 1950–3 جوزيف ماكارثي (1908–57) يقوم بحملة ضد الشيوعيين في الولايات المتحدة الأمريكية 1950–4	ماينونج (1853–1920) ينشر On Assumptions 1902، "On the Theory of Objects" 1904 كرونشه (1866–1952) ينشر Aesthetics 1902 شلر 1874–1928 مور (1873–1958) ينشر Principia Ethica 1903، "Refutation of Idealism" 1903 رسل (1872–1970) ينشر The Principles of Mathematics 1903، Principia Mathematica (بالاشتراك مع وايتهد) 1910–13، Our Knowledge of the External World 1914 سانتيانا 1863–1952 الكسندر (1859–1938) ينشر Space, Time and Diety 1920 مكتاجرت (1866–1925) ينشر The Nature of Existence 1921 فتجنشتين (1889–1951) ينشر Tractatus Logico-Philosophicus 1921 شلك 1882–1936 رامزي 1903–30 برود (1887–1971) ينشر The Mind and its Place in Nature 1925، Five Types of Ethical Theory 1930 هيدجر (1889–1976) ينشر Sein und Zeit 1927 وايتهد (1861–1947) ينشر Process and Reality1929 كارناب (1891–1970) ينشر Der Logische Aufbau der Welt 1928، The Unity of Science 1932، Meaning and Necessity 1974، Logical Foundations of Probability 1950 جودل (1906–78) ينشر مبرهنات اللاتمام 1931 ماريتين 1882–1973 ياسبرز 1883–1969 بشلار 1884–1962 مارسل 1899–1973 رايكنباخ 1891–1953 ه.ه. برايس (1899–1984) ينشر Perception 1932 بوبر (1902–94) ينشر The Logic of Scientific Discovery 1935، The Open Society and its Enemies 1945 آير (1910–89) ينشر Language, Truth and Logic 1936 كولنجوود (1889–1934) ينشر An Essay on Metaphysics 1940 مارلو-بوينتي (1908–61) ينشر La Structure du comportement 1942، La Phenomenologie de la perception 1945 سارتر (1905–80) ينشر L'Etre et le neant 1943 رايل (1900–76) ينشر The Concept of Mind 1949 دي بوفوار تنشر Le Deuxieme Sexe 1949 كواين (1908) ينشر Methods of Logic 1950، From a Logical Point of View 1952، World and Object 1960 تارسكي 1902–83 هير ينشر The Language of Morals 1952

1900	ستالين (ولد 1879) يتوفى عام 1953 روسيا تقمع الثورة في المجر 1956 روسيا تصنع أول قمر صناعي 1957 تشومسكي (ولد 1928) ينشر Syntactic Structures 1957 تاسيس السوق الاوربية المشتركة 1958 كاسترو يصبح قائد كوبا 1959 تشييد حائط برلين 1961 ازمة كوبا تهدد بحرب نووية 1962 مستشارون عسكريون امريكان في فيتنام 1962 اغتيال ج.ف. كيندي 1963 حملة الحقوق المدنية في الولايات المتحدة الامريكية رسل ينشط في الحملة ضد الردع النووي البرطاني توسع الجامعات البريطانية خلال الستينيات حرب الأيام الستة بين العرب وإسرائيل 1967 القوات الروسية تقمع «ربيع براغ» 1968 ثورة الطلاب في باريس وأماكن أخرى 1968 حصول المرأة على حق التصويت في سويسرا 1971 انسحاب القوات الأمريكية من فيتنام 1971 عودة أسبانيا إلى الديمقراطية 1975 «التاتشرية» في بريطانيا بعد انتصار المحافظين في الانتخابات 1979 الحرب في أفغانستان بين القوات الروسية وعصابات المجاهدين 1979–89 إضراب في موقع لصناعة السفن في بولندا يفضي إلى تسوية حقوق العمال وتشكيل كونفدرالية اتحاد التضامن 1980 وفاة معتصمي آ.ر.اي. المضربين عن الطعام 1981 حزب الخضر الالماني يفوز بأول كراسي في البرلمان 1983 جون بول الثاني يصبح أول بابا يزور معبدا يهوديا حملات جورباتشوف لـ) glasnostالانفتاح) في الاتحاد السوفيتي 1987، انهيار الشيوعية في الاتحاد السوفيتي وأوربا الشرقية 1989، يتبعه تشظي سياسي وتحرر فكري حرب المائة يوم ضد العراق من قبل قوات الأمم المتحدة (أمريكية اساسا) 1991 نيلسون مانديلا ينتخب رئيسا في أول انتخابات تمثيلية شاملة في جنوب افريقيا 1994 نزع سلاح شمال ايرلندا يبدأ 1994، بعد 25 عاما.	كتاب فتجنشتين Philosophical Investigations ينشر بعد وفاته 1953 تطور «المادية الاسترالية» في الخمسينيات جودمان (ولد 906) ينشر Fact, Fiction, and Forecast 1955 ماركوز (1898–1979) ينشر Eros and Civilization 1955 تشرش 1903– تشزم (ولد 1916) ينشر The Philosophy of Perception 1957 أدورنو 1903–69 ريكوبير 1913– ب.ف. ستراوسن (ولد 1919) ينشر Individuals 1959 جادامير (ولد 1900) ينشر Truth and Method 1960 فوكو (1926–84) ينشر Histoire de la folie 1961 كون (ولد 1922) ينشر The Strcture of Scientific Revolutions 1962 How to do Things with Words و Sense and Sensibilia لج.ل. أوستن (1911–60)، نشرا 1962 هابرماس (ولد 1929) ينشر Theorie und Praxis 1963 الثوسير (ولد 1918) ينشر Pour Marx 1965 دريدا (ولد 1930) ينشر L'Ecriture et la difference 1967 ديفدسون (ولد 1917) ينشر "Truth and Meaning" 1967، "Mental Events" 1970 برلن (ولد 1909) ينشر Four Essays on Liberty 1969 بتنام 1926– كريكي (ولد 1940) ينشر "Naming and Necessity" 1972 راولز (ولد 1921) ينشر A Theory of Justice 1972 دمت (ولد 1925) ينشر Frege: Philosiophy of Language 1973 ماكي (1917–81) ينشر The Cement of the Universe 1974 نوزتش (ولد 1938) ينشر Anarchy, State and Utopia 1974 سيرل (ولد 1932) ينشر "Minds, Brains, and Programs" 1980 رورتي (ولد 1931) ينشر Philosophy and the Mirror of Nature 1980 مالكنتاير (ولد 1929) ينشر After Virtue 1981 بارفت (ولد 1942) ينشر Reasons and Persons 1984 برنارد وليامز (ولد 1929) ينشر Ethica and the Limits of Philosiohy 1985 توماس نيجل (ولد 1937) ينشر The View from Nowhere 1986

المساهمون

كل المساهمين تقريبا ما زالوا أو ظلوا إلى عهد قريب أعضاء في أقسام، كليات، أو شعب من كليات الفلسفة في الجامعات المذكورة.

Dr Alison Ainley	University College, Dublin	أي.سي.أي.
Prof. Edwin B. Allaire	University of Texas, Austin	إي.ب.أي.
Prof. Henry E. Allison	University of California, San Diego	ه.إي.أي.
Dr Milos Arsenijevic	University of Heidelberg	م.أي.
Prof. Marilyn McCord Adams	University of California, Los Angeles	م.م.أي.
Prof. William E. Abraham	University of California, Santa Cruz	و.إي.أي.
Prof. Akeel Bilgrami	Columbia University	أي.ب.
Mr Andrew Belsey	University of Wales, Cardiff	أي.بل.
Prof. Alexander Broadie	University of Glasgow	أي.برو.
Mr David Bostock	Marton College, Oxford	د.ب.
Prof. David Bakhurst	Queen's University, Kingston	د.باك.
Dr David Berman	Trinty College, Dublin	د.بير.
Prof. George Bozonis	University of Athens	ج.ب.
Prof. Graham Bird	University of Manchester	ج.ه.ب.
Prof. Hugo Adam Bedau	Tufts University	ه.أي.ب.
Prof. Harold I. Brown	Northern Illinois University	ه.آي.ب.
Sir Isia Berlin	All Souls College, Oxford	آي.ب.
Prof. James Bogen	Bitzer College	جي.ب.ب.
Dr John Bishop	University of Auckland	جي.بيش.
Pro. Justin Brockes	Brown University	جي.برو.
See Alvin Goldman		جي.و.ب.
Prof. Kent Bach	San Francisco State University	ك.ب.
See Pauza		ك.بير.
Prof. Lewis W. Beck	University of Rochester	ل.و.ب.

Pro. Myles Brand	University of Oregon	م.ب.
Prof. Ned Block	Massachusetts Institute of Technology	ن.ب.
Pro. Robert Bernasconi	Memphis State University	ر.ل.ب.
Prof. Richard Bellamy	University of East Anglia	ر.ب.ب.
Prof. Sissela Bok	Brandeis University	س.ب.
Prof. Simon Blackburn	University of Noth Carolina, Chapel Hill	س.و.ب.
Prof. Tom L. Beauchamp	Georgetown University	ت.ل.ب.
Dr Thomas Baldwin	Clare College, Cambridge	ت.ر.ب.
Prof. Dr Wilhelm Baumgartner	University of Wurzburg	و.ب.
Prof. Arindam Chakrabarti	University of Delhi	أي.سي.
Prof. C.A.J.A.J. Coady	University of Melbourne	سي.أي.جي.سي.
Prof. Charles Crittenden	California State University	سي.سي.
Dr David Charles	Oriel College, Oxford	د.سي.
Prof. Frank Cioffi	University of Essex	ف.سي.
Prof. Ferrell Christensen	University of Alberta	ف.تشر.
Prof. James Cargile	University of Virginia	جي.سي.
Prof. John Cottingham	University of Reading	جي.كوت.
Mr. L. Jonathan Cohen	The Queen's College, Oxford	ل.جي.سي.
Mr Michael Cohen	University of Wales, Swansea	م.سي.
Prof. Max Cresswell	Victoria University, Wellington	م.جي.سي.
Prof. Nancy Cartwright Associate contributors Timothy Childers Robin Findlay Hendry Thomas E. Uebel	London School of Economics and Political Science	ن.سي.
Prof. Norman S. Care	Oberlin College	ن.س.سي.
Dr. Quassim Cassam	Wadham College, Oxford	كيو.سي.
Dr. Robert Clifton	University of Western Ontariio	ر.كليف.
Dr. Roger Crisp	St Anne's College, Oxford	ر.كري.
Prof. Stephan Clark	University of Liverpool	س.ر.ل.سي.
Dr. Tim Crane	University College London	ت.سي.
See Cartwright		ت.تشي.
Mr William Charton	University of Edinburgh	و.سي.
Prof. Donald Davidson	University of California, Berkeley	د.د.
Prof. Fred Dretske	Stanford University	ف.د.
Prof. Jonathan Dancy	Keele University	جي.د.

Prof. Michael Dummett	New College, Oxford	م.د.
Mr N.C. Denyer	Trinity College, Cambridge	ن.سي.د.
Prof. Nicholas Dent	University of Brimingham	ن.جي.ه.د.
Prof. Ronald Dworkin University College, Oxford	New York University	ر.د.
Prof. Richard T. De George	University of Kansas	ر.دي ج.
Prof. R.S. Downie	University of Glasgow	ر.س.د.
Prof. Wayne A. Davis	Georgetown University	و.أي.د.
Mrs Dorothy Edgington	Birkbeck College, London	د.إي.
Prof. J.D.G. Evans	Queen's University, Belfast	جي.د.ج.إي.
Prof. Paul Edwards	Brooklyn College	ب.إي.
Dr Elizabeth Frazer	New College, Oxford	إي.ج.ف.
Prof. John Finnis	University College, Oxford	جي.م.ف.
Prof. Nicholas G. Fotion	Emory University	ن.ف.
Prof. Owen Flanagan	Duke University	أو.ف.
Prof. Paul K. Feyerabend	University of California, Berkeley	ب.ك.ف.
Prof. Philippa Foot	University of California, Los Angeles	ب.ر.ف.
Dr Anthony Grayling	Brikbeck College, London	أي.سي.جي.
Prof. Alan Gewwirth	University of Chicago	أي.جيو.
Dr Antoni Gomila	University of Salamanca	أي.جوم.
Prof. Anil Gupta	Indiana University	أي.جب.
Prof. Alan Goldman	University of Miami	أي.ه.ج.
Prof. Alvin Goldman	University of Arizona	أي.آي.ج.
Prof. Bernard Gert	Dartmouth College	ب.ج.
Prof.Don Gustafson	University of Cincinati	د.ج.
Prof. J.C.A. Gaskin	Trinity College, Dublin	جي.سي.أي.ج.
Mr J.C.B. Gosling	St Edmund Hall, Oxford	جي.سي.ب.ج.
Prof. Jorge J.E. Gracia Associate contributors Michael Gorman Elizabeth Millan	State University of New York, Buffalo	جي.ج.
Prof. James O. Grunebaum	Buffalo State College	جي.أو.ج.
Dr James P. Griffin	Keble College, Oxford	جي.ب.ج.
Prof. Lenn E. Goodman	Vanderbilt University	ل.إي.ج.
Prof. Lloyd P. Gerson	St Michael's College, Toronto	ل.ب.ج.
Dr Marcus Giaquinto	University College, London	م.د.ج.

See Gracia		م.ج.
Dr Paul Gilbert	University of Hull	ب.ج.
Prof.Peter Goodrich	Birkbeck College, London	ب.جود.
Mr Patrick Gardiner	Magdalen College, Oxford	ب.ل.ج.
Prof. Reinhardt Grossman	Indiana University	ر.ج.
Prof. Richard M. Gale	University of Pittsburgh	ر.م.ج.
Prof. Robert P. George	Princeton University	ر.ب.ج.
Prof. S.A. Grave	University of Western Aysralia	س.أي.ج.
Dr Stefan Gosepath	Hochsschule der Kunste, Berlin	س.ج.
Prof. Alastair Hannay	University of Oslo	أي.ه.
Dr Colin Howson	London School of Economics and Political Science	سي.ه.
Prof. C.J. Hookway	University of Brimingham	سي.جي.ه.
Prof. D.W. Hamlyn	Birkbeck College, London	د.و.ه.
Prof. D.W. Haslett	University of Delawre	د.و.هاس.
Mr E.L. Hussey	All Souls College, Oxford	إي.ل.ه.
Mr Geoffrey Hawthorn	University of Cambridge	ج.ب.ه.
Prof. John Haldan	c St Andrews	جي.هال.
Prof. John Heil	Davidson College	جي.هيل.
Prof. Jennifer Hornsby	Birkbeck College, London	جي.هورن.
Prof. Karen Hanson	Indiana University	ك.ه.
Prof. Jaako Hintikka	Boston University	ك.جي.جي.ه.
Prof. Peter H. Hare	State University of New York, Buffalo	ب.ه.ه.
Dr Peter Hacker	St John's College, Oxford	ب.م.س.ش.
Prof. R. Baine Harris	Old Dominion University	ر.ب.ه.
See Cartwright		ر.ف.ه.
Dr Ross Harrison	King's College, Cambridge	ر.ه.
Prof. Russell Hardin	University of Chicago	ر.هار.
Mr R.J. Hawkins	Keble College, Oxford	ر.جي.ه.
Prof. R.W. Hepburn	University of Edinburgh	ر.و.ه.
Mr Vincent Hope	University of Edinburgh	ف.ه.
Prof. Wilfrid Hodges	Queen Mary and Westfield College. London	و.أي.ه.
Mr M.J. Inwood	Trinity College, Oxford	م.جي.آي.
Dr C. Janaway	Birkbeck College, London	سي.جي.
Prof. Mark D. Jordan	University of Notre Dame	م.د.جي.

Mr O.R. Jones	University of Wales, Aberystwyth	أو.ر.جي.
Prof. Paul F. Johnson	St. Norbert College	ب.ف.جي.
Sir Anthony Kenny	Rhodes House, Oxford	أي.جي.ب.ك.
Mr Christopher Kirwan	Exeter College, Oxford	سي.أي.ك.
Prof. C.H. Koch	University of Copenhagen	سي.ه.ك.
Prof. Hans-Herbert Kogler	University of Illinois, Urbana-Champaign	ه.ه-.ك.
Dr Jill Kray	Warburg Institute, London	جي.أي.ك.
Prof. Joel J. Kupperman	University of Connecticut	جي.جي.ك.
Prof. Jaegwon Kim	Brown University	جي.ك.
Prof. John Kekes	State University of New York, Albany	جي.كيك.
Prof. Leszek Kolakowski	All Souls College, Oxfords	ل.ك.
Dr Martha Klein	Pembroke College, Oxford	م.ك.
Prof. Peter King	Ohio State University	ب.ك.
Prof. Robert Kirk	University of Nottingham	ر.ك.
Prof. Steven T. Kuhn	Georgetown University	س.ت.ك.
Prof. Will Kymlicka	University of Ottawa	و.ك.
Mr Ardon Lyon	City University, London	أي.جي.ل.
Dr Alan Lacey	King's College, London	أي.ر.ل.
Prof. E.J. Lowe	University of Durham	إي.جي.ل.
Dr James Logue	Somerville, Oxford	جي.ل.
Prof. John Lachs	Venderbilt University	جي.لاس.
Prof. Kwang-Sae Lee	Kent State University	ك.س-.ل.
Prof. Noa Latham	Barnard College	ن.ل.
Ms Nicola Lacey	New College, Oxford	ن.م.ل.
Prof. William G. Lycan	University of North Carolina, Chapel Hill	و.ج.ل.
Prof. Adam Morton	University of Bristol	أي.م.
Prof. Alasdair MacIntyre	University of Noter Dame	أي.ماكل.
Prof. Alfred R. Mele	Davison College	أي.ر.م.
Ms Catherine McKeen	Rutgers University	سي.مك.
Prof. David McLellan	University of Kent, Canterbury	د.مكل.
See Gracia		إي.م.
Prof. Gareth B. Matthews	University of Massachusetts, Amherst	ج.ب.م.
Prof. Gregory Mellema	Calvin College	ج.ف.م.
Prof. George I. Mavrodes	University of Michigan, Ann Arbor	ج.آي.م.
Dr Gregory McCulloch	University of Nottingham	ج.و.مك.

Prof. Jack MacIntosh	University of Cagary	جي.جي.م.
Prof. Joseph Margolis	Temple University	جي.م.
Prof. Jeff McMahan	University of Illinois, Urbana-Champaign	جي.مكم.
Dr Kevin Magill	University of Wolverhampton	ك.م.
Dr Michael Martin	University College London	م.ج.ف.م.
Dr Nenad Miscevic	University of Zadar	ن.م.
Dr Penelope Mackie	University of Birmingham	ب.جي.م.
Prof. Ruth Barcan Marcus	Yale University	ر.ب.م.
Prof. Ronald D. Milo	University of Arizona	ر.د.م.
Ms Susan Mendus	University of New York	س.م.
Prof. Storrs McCall	McGill University	س.مك.
Prof. Christopher Norris	University of Wales, Cardiff	سي.ن.
Dr Harold Noonan	University of Birmingham	ه.و.ن.
Prof. Jan Narveson	University of Waterloo	جي.ن.
Dr Paul Noordiff	University of Nottingham	ب.جي.ب.ن.
Prof. Richard Norman	University of Kent, Canterbury	ر.جي.ن.
Dr Savante Nordin	University of Lund	س.ن.
Prof. Thomas Nagel	New York University	ت.ن.
Dr Alexander D. Oliver	Clare College, Cambridge	أي.د.أو.
Prof. Anthony O'Hear	University of Bradford	أي. أو ه.
Ms Jane O'Grady	Fine Arts College, London	جي.أو ج.
Prof. David Papineau	King's College. London	د.ب.
Prof. Graham Parkes	University of Hawaii, Manoa	جي.ر.بز
Dr Ingmar Persson	University of Lund	آي.س.ب.
Dr Letizia Panizza	Royal Holloway Collge, London	ل.ب.
Prof. M.J. Petry	Erasmus University	م.جي.ب.
Dr Miroslav Pauza Associate contributors Prof. Karel Berka Dr Vera Soudilova	Institute of Philosophy, Prague	م.ب.
Prof. Matjaz Potrc	University of Ljubljana	م.بوت.
Prof. Philip Pettit	Australian national University	ب.ب.
Mr Stephen Priest	University of Edinburgh	س.ب.
Dr Thomas Pinl	University of Sheffield	ت.ب.
The Rt. Hon. Lord Quinton	Trinity College, Oxford	أي.كيو.
Prof. Philip L. Quinn	University of Notre Dame	ب.ل.كيو.

Prof. W.V. Quine	Harvard University	و.ف.كيو.
Mr Bede Rundle	Trinity College, Oxford	ب.ب.ر.
Prof. Michael Ruse	University of Guelph	م.ر.
Prof. Nicholas Rescher	University of Pittsburgh	ن.ر.
Prof. Peter Railton	University of Mivhigan, Ann Arbor	ب.ر.
Dr Sarah Richmond	University College London	س.د.ر.
Dr Stephen Read	University of St Andrews	س.ل.ر.
Dr Barry C. Smith	Birkbeck College, London	ب.سي.س.
Prof. David H. Sanford	Duke University	د.ه.س.
Prof. Ernest Sosa	Brown University	إي.س.
Prof. Edward Sankowski	University of Oklahoma	إي.ت.س.
Mr Roger Squires	University of St Andrews	جي.إي.ر.س.
Prof. John Skorupski	University of St Andrews	جي.م.س.
Prof. James P. Serba	University of Notre Dame	جي.ب.س.
Prof. John Searle	University of California, Berkeley	جي.ر.س.
Prof. Kwong-loi Shun	University of California, Berkeley	ك.آي.س.
Mr Leslie F. Stevenson	University of St Andrews	ل.ف.س.
Prof. Lawrence Sklar	University of Michgan, Ann Arbor	ل.س.
Prof. Michael Slote	University of Maryland, Collge Park	م.س.
Mr Paul Snowdon	Exeter College, Oxford	ب.ف.س.
Prof. Peter Singer	Monash University	ب.س.
Prof. Robert Sharpe	University of Wales, Lampeter	ر.أي.س.
Prof. R.C. Sleigh, Jr	University of Massachusetts, Amherst	ر.سي.سلي.
Prof. Robert C. Solomon	University of Texas, Austin	ر.سي.سول.
Prof. R.G. Swinburne	Oriel College, Oxford	ر.ج.س.
Prof. Mark Sainsbury	K'nk's College London	ر.م.س.
Prof. Richard Schacht	University of Illinois, Urbana-Champaign	ر.س.
Prof. R.W. Sharples	University College London	ر.و.س.
Prof. Stewart Shapiro	Ohio State University	س.س.
Prof. T.L.S. Sprigge	University of Edinburgh	ت.ل.س.س.
See Pauza		ف.س.
Prof. Bergeth Tregenza	California State University, Northridge	ب.ت.
Mr C.C.W. Taylor	Corpus Christ College, Oxford	سي.سي.و.ت.
Prof. G.M. Tamas	Hungarian Academy of Science	ج.م.ت.
Prof. Ivo Tretera	Charles University, Prague	ل.ت.

Prof. Robert Tully	St Michael's College, Toronto	ر.إي.ت.
Dr Roger Teichmann	Pembroke College, Oxford	ر.ب.ل.ت.
See Cartwrighr		ت.يو.
Mr Andrew Williams	University of York	أي.د.و.
Prof. Allen Wood	Cornell University	أي.و.و.
Prof. Catherine Wilson	University of Alberta	كاث.و.
Prof. C.J.F. Williams	Bristol University	سي.جي.ف.و.
Mr Colwyn Williamson	University of Wales, Swansea	سي.و.
Prof. Douglas Walton	University of Winipeg	د.ن.و.
Sir Geoffrey Warnock	Hartford College, Oxford	ج.جي.و.
Prof. John White	Institute of Education, London	جي.ب.و.
Prof. Jan Wolenski	Jagiellonian University, Cracow	جي.وول.
Prof. John Woods	University of Lethbridge	جي.وو.
Prof. Kwasi Wiredu	University of South Florida	ك.و.
Prof. Michael Wreen	Marquette University	م.و.
Prof. Michael Walzer	Institute of Advanced Study, Princeton	م.والز.
Baroness Warnock	Girton College, Cambridge	م.ورن.
Ms Patricia Walsh	King's College London	ب.و.
Prof. Roy C. Weatherford	University of South Florida	ر.سي.و.
Prof. Roger Woolhouse	University of York	ر.س.و.
Dr Sybil Wolfram	University of Oxford	س.و.
Prof. Timothy Williamson	University of Edinburgh	ت.و.
Prof. Hossein Ziai	University of California, Los Angeles	ه.ز.

A

ABANDONMENT	التخلي
ABDUCTION	الاستدلال التعليلي
ABELARD	ابيلارد
ABORTION	الاجهاض
ABSOLUTE	المطلق
ABSOLUTISM, MORAL	المطلقية الأخلاقية
ABSTRACT ENTITIES	المجردة، الكينونات
ABSTRACTION	التجريد
ABSURD, THE	اللامعقول
ACADEMIC FREEDOM	الأكاديمية، الحرية
ACADEMY, THE	الأكاديمية
ACCIDENT	عرض
ACHILLES PARADOX	آخيل، مفارقة
ACQUAINTANCE AND DESCRIPTION, KNOWLEDGE	الدراية الشخصية والوصف
ACTION	الفعل
ACTION AT A DISTANCE	التأثير عن بعد
ACTIVE AND PASSIVE INTELLECTS	الفعال والمنفعل، العقل
ACTS AND OMISSIONS	الفعل والإهمال
ACTS, MENTAL	الفعل الذهني
ADAMS, M.M.	آدمز، روبرت م.
ADAMS, R.M.	آدمز، م.م.
AD HOMINEM ARGUMENT	الحجة الشخصية
ADORNO	ادورنو
AESTHETIC ATTITUDE	الجمالي، الموقف
AESTHETIC DISTANCE	الجمالية، المسافة
AESTHETICISM	الجمالية، النزعة
AESTHETIC JUDGEMENT	الجمالي، الحكم
AESTHETICS, HISTORY OF AESTHETICS	الجمال، تاريخ علم
AESTHETICS, PROBLEMS OF AESTHETICS	الجمال، إشكاليات علم
AFFIRMATIVE AND NEGATIVE PROPOSITIONS	الموجبة والسالبة، القضايا
AFFIRMING THE ANTECEDENT	إقرار المقدم
AFFIRMING THE CONSEQUENT	إقرار التالي
AFRICAN PHILOSOPHY	الأفريقية، الفلسفة
AGAPE	أجيب
AGENT	الفاعل المقتدر
AGENT-RELATIVE MORALITIES	للفاعل، أخلاقيات منسبة
AGGLOMERATION	التكتيل
AJDUKIEWICZ	آجدوكفتش
AKRASIA	آكراسيا
ALBERT THE GREAT	آلبرت الكبير
ALBO	آلبو
ALCMAEON	آلكميون

ALDRICH	آلدرتش
ALEXANDER	الكسندر
ALGORITHM	الخوارزمية
ALIENATION	الاغتراب
ALSTON	الستون
ALTHUSSER	آلتوسير
AMBIGUITY	المشترك، اللفظ
AMBIGUOUS MIDDLE, FALLACY	أغلوطة الحد المشترك
AMERICAN PHILOSOPHY	الأمريكية، الفلسفة
AMORALITY	غير أخلاقية
AMPHIBOLY	اللبس
ANALYSIS	التحليل
ANALYTIC AND SYNTHETIC STATEMENTS	التحليلية والتركيبية، الإقرارات
ANALYTIC PHILOSOPHY	التحليلية، الفلسفة
ANAMNESIS	انامنيسس
ANARCHISM	الفوضوية
ANAXAGORAS	انكساجوراس
ANAXIMANDER	انكسماندر
ANAXIMENES	انكسمانيس
ANCESTRAL RELATION	السلفية، العلاقة
ANCIENT PHILOSOPHY	القديمة، الفلسسفة
ANDERSON, JOHN	آندرسون، جون
ANDERSON AND BELNAP	آندرسون وبنلاب
ANGST	آنجست
ANIMALS	الحيوانات
ANIMAL SOUL	الحيوانية، الأنفس
ANIMA MUNDI	أنيما موندي
ANOMALOUS MONISM	الأحدية الشذوذية
ANSCOMB	انسكمب
ANSELM	انسلم
ANTHROPOLOGY PHILOSOPHICAL	الانثروبولوجيا الفلسفية
ANTI-COMMUNISM	ضد الشيوعية
ANTILOGISM	القياس العكسي
ANTINOMIES	المتناقضات الديالكتيكية
ANTIOCHUS	انتيكوس
ANTISTHENES	انتسثينس
APEIRON	ابيرون
APODEICTIC	ابوديكتك
APORIA	ابوريا
APPEARANCE AND REALITY	الظاهر والواقع
APPERCEPTION	التبطن
APPLIED ETHICS	التطبيقي، علم الأخلاق
A PRIORI AND A POSTERIORI	قبلي وبعدي
AQUINAS	الأكويني، القديس توما

ARCESILAUS	آرسيلاوس
ARCHITECTONIC	معمار المعرفة
ARENDT	ارندت
ARETE	ارتي
ARGUMENT	البرهان
ARGUMENTS, TYPES OF	البراهين، أنواع
ARISTIPPUS	ارستبوس
ARISTOCRACY, NATURAL	الارستقراطية الطبيعية
ARISTOTELIANISM	الأرسطية
ARISTOTLE	أرسطو
ARITHMETIC, FOUNDATION OF	الحساب، أسس علم
ARKHE	آرخي
ARMSTRONG	آرمسترونج
ARNAULD	آرنولد
ARROW	ارو
ARROW'S PARADOX	ارو، مفارقة
ART	الفن
ART AND MORALITY	الفن والأخلاق
ART CRITICISM	الفن، النقد
ARTHRITIS IN THE THIGH	التهاب المفاصل
ARTIFICIAL INTELLIGENCE	الذكاء الصناعي
ARTIFICIAL LANGUAGE	الاصطناعية، اللغة
ASCETICISM	الزهد
A-SERIES AND B-SERIES	ا سلسلة، وسلسلة ب
ASS, BURDIAN	حمار بوردیان
ASSERTION	الإقرار
ASSOCIATIONISM	الارتباطية
ASTROLOGY	التنجيم، علم
ATARAXIA	اتاراكسيا
ATHEISM AND AGNOSTICISM	الإلحادية واللاأدرية
ATOMISM, LOGICAL	الذرية المنطقية
ATOMISM, PHYSICAL	الذرية الفيزيقية
ATOMISM, PSYCHOLOGICAL	الذرية السيكولوجية
ATONMENT	التكفير
ATTITUDE	الموقف
AUGUSTINE	اوغسطين
AURELIUS	اورليوس
AUROBINDO	اوربندو
AUSTIN, J.	اوستن، ج.
AUSTIN, J.L.	اوستن، جون لانج
AUSTRALIAN PHILOSOPHY	الاسترالية، الفلسفة
AUTHENTICITY	الأصالة
AUTHORITY	السلطة
AUTONOMY AND HETERMONY	الاستقلالية والتبعية الأخلاقية

AUTONOMY IN APPLIED ETHICS	الاستقلالية في علم الأخلاق التطبيقي
AVENARIUS	افينروس
AVERRES	ابن رشد
AVICENNA	ابن سينا
AWARENESS, SENSE	الوعي الحسي
AXIOLOGICAL ETHICS	القيم، علم أخلاق
AXIOM	بدهية
AXIOMATIC METHOD	البدهي، الأكسيوماتي، النهج
AYER	أير

B

BACHELARD	بشلار
BACKGAMMON	طاولة، لعبة
BACKGROUND	الخلفية
BACKWARDS CAUSATION	العكسية، السببية
BACON, FRANCIS	بيكون، فرانسيس
BACON, ROGER	بيكون، روجر
BAD FAITH	الفاسد، الاعتقاد
BAIER, A.	بيير ، أي
BAIER, K.	بيير، ك
BAIN	بين
BAKHTIN	بختين
BAKUNIN	باكونين
BALD MAN PARADOX	الأصلع، مفارقة
BARBARA CELARENT	باربرا كيلارنت
BARBER PARADOX	الحلاق، مفارقة
BARCAN FORMULA	باركان، صيغة
BARNES	بارنز
BARRY	باري
BARTH	بارث
BASE AND SUPERSTRUCTURE	القاعدة والبنية الفوقية
BASIC ACTION	الأساسي، الفعل
BASIC STATEMENTS	الأساسية، الإقرارات
BAUER	بير
BAYSIAN CONFIRMATION THEORY	البيزية، نظرية التدليل
BAYLE	بيل
BEAUTY	الجمال
BEETLE IN THE BOX	خنفساء في صندوق
BEGGING THE QUESTION	المصادرة على المطلوب
BEHAVIOURISM	السلوكية
BEING	الكينونة
BELIEF	الاعتقاد

BELIEF, ETHICS OF	الاعتقاد، علم أخلاق
BELIEF-IN	الاعتقاد في
BENEVOLENCE	الأريحية
BENJAMIN	بنجامين
BENNETT	بينت
BENTHAM	بنثام
BERDYAVE	برديف
BERGMANN	برجمان
BERGSON	برجسون
BERKELEY	بركلي
BERLIN	برلن
BERNOULLI'S THEOREM	برنولي، مبرهنة
BERRY'S PARADOX	بيري، مفارقة
BERTRAND'S PARADOX	برتراند، مفارقة
BHAGAVADGITA	بهاجافادجيتا
BICONDITIONAL	التكافؤ
BIOETHICS	الحيوي، علم الأخلاق
BIOLOGICAL NATURALISM	الحيوية الطبائعية
BIOLOGY, PHILOSOPHICAL PROBLEMS OF	الأحياء، علم، الإشكاليات الفلسفية في
BIVALENCE	ثنائي التكافؤ
BLACK	بلاك
BLACK BOX	الأسود، الصندوق
BLACKBURN	بلاكبرن
BLACK PHILOSOPHY	السود، فلسفة
BLADDERS OF PHILOSOPHY	أكياس هواء الفلسفة
BLANSHARD	بلانشارد
BLINDSIGHT	الإبصار الكفيف
BLOCH	بلوخ
BLOCK	بلوك
BOAT, NEURATH'S	قارب نيوراه
BOBBIO	بوبيو
BODIN	بودن
BOETHIUS	بوثيوس
BOGDANOV	بوجدانوف
BOHR	بوهر
BOLTZMANN	بولتزمان
BOLZANO	بولزانو
BONA VENTURE	بونافنتورا
BOO-HOORAH THEORY	بو،هوريه، نظرية
BOOLE	بول
BOOLEAN ALGEBRA	البوليني، الجبر
BOOTSTRAPPING	المؤازؤية، النزعة
BOSANQUET	بوسنكويت
BOURGEOISIE AND PROLETARIAT	البرجوازية والبروليتاريا

BOYLE	بويل
BRACKTETING	الحصر بين أقواس
BRADLEY	برادلي
BRAIN IN A VAT	دماغ في راقود
BRAITHWAITE	بريثويت
BRANDT	براندت
BRENTANO	برنتانو
BRIDGMAN	بردجمان
BRIGHTMAN	برايتمان
BRILLAT-SAVARIN	بريلات-سافرن
BROAD	برود
BROUWER	برور
BROWNSIN	براونسن
BRUNO	برونو
BRUNSCHVICG	برونشفج
BRUTE FACT	الحقائق [الوقائع] الخام
BUBER	ببر
BUCHLER	بتشلر
BUDD	بد
BUDDHIST PHILOSOPHY	البوذية، الفلسفة
BULTMAN	بلتمان
BUNDLE THEORY OF THE SELF	الحزمة، نظرية، في علم النفس
BURALI-FORTI'S PARADOX	بورالي - فورتي، مفارقة
BURCKHARDT	بورخاردت
BURGE	برج
BURDIAN	بورديان
BURKE	بيورك
BURNEAT	بيرنيت
BUSINESS ETHICS	الأعمال، علم أخلاق
BUTLER, JOSEPH	بتلر ، جوزيف
BUTLER, SAMUEL	بتلر، صموئيل
BYZANTINE PHILOSOPHY	البيزنطية، الفلسفة

C

CAJETAN	كجيتان
CALCULUS	الحساب
CALIVINISM	الكالفانية
CAMBRIDGE CHANGE	كيمبردج، تغيير
CAMBRIDGE PHILOSOPHY	كيمبردج، فلسفة
CAMBRIDGE PLATONISTS	كيمبردج، أفلاطونيو
CAMPANELLA	كامبنيلا
CAMUS	كامو

CANADIAN PHILOSOPHY	الكندية، الفلسفة
CANTOR	كانتور
CANTOR'S PARADOX	كانتور، مفارقة
CAPACITY	القدرة
CAPITALISM	الرأسمالية
CAPITAL PUNISHMENT	الإعدام
CARE, ETHICS	الرعاية، علم أخلاق
CARNAP	كارناب
CARNEADES	كارنيدس
CARROLL	كارول
CARTESIANISM	الديكارتية
CARTWRIGHT	كارترايت
CASSIRER	كاسيير
CASUISTRY	الفتاوى الضميرية
CAT, SCHRODINGER'S	قطة شرودنجر
CATEGORICAL IMPERATIVE	المطلق، الأمر
CATEGORICAL JUDGEME	المقولي [لمطلق]، الحكم
CATEGORICITY	المقولانية
CATEGORIES	المقولات
CATEGORY MISTAKE	المقولي، الخطأ
CATHARSIS	كثارسس
CAUSALITY	السببية
CAUSA SUI	السبب الذاتي
CAVE, ANALOGY OF	الكهف، قياس مماثلة
CAVELL	كيفل
CEMENT OF THE UNIVERSE	اسمنت العالم
CENTRAL STATE MATERIALISM	المركزية، مادية الوضع
CERTAINTY	اليقين
CHANCE	المصادفة
CHANGE	التغير
CHAOS	الشواش
CHAOS THEORY	الشواش، نظرية
CHARACTER	الخلق
CHARACTERISTICA UNIVERSALIS	الأبجدية العالمية
CHARITY, PRINCIPLE OF	الإحسان، مبدأ
CHINESE PHILOSOPHY	الصينية، الفلسفة
CHINESE ROOM	الصينية، الغرفة
CHISHOLM	تشزم
CHOICE AXIOM	مبدأ الاختيار
CHOMSKY	تشومسكي
CHOOSING AND DECIDING	الاختيار واتخاذ القرارات
CHRYSIPPUS	كريسبوس
CHUANG TZU	تشوانج تزو
CHU HSI	تشو هسي

CHURCH	تشرش
CHURCHLAND	تشرشلاند
CHURCH'S THESIS	تشرش، مبدأ
CICERO	شيشرون
CIRCULARITY	الدائرية
CITIZENSHIP	المواطنة
CIVIL DISOBEDIENCE	المدني، العصيان
CIVIL LIBERTIES	المدنية، الحريات
CLARKE	كلارك
CLASS	المجموعة
CLASS STRUGGLE	الطبقات، صراع
CLIFFORD	كليفورد
CLIP AN ANGEL'S WINGS	اخفق جناحي ملك
CLOCKS	الساعات
COGITO ERGO SUM	كوجيتو ارجو سم
COGNITION	الإدراك المعرفي
COGNITIVE MEANING	الإدراك ـ معرفي، المعنى
COGNITIVE SCIENCE	الإدراك المعرفي، علم
COHEN, G. A.	كوهن، ج
COHEN, H	كوهن، هـ
COHEN, L.J.	كوهن، ل
COHERENCE THEORY OF TRUTH	الترابط، نظرية، في الصدق
COLERIDGE	كولردج
COLLECTIVE RESPONSIBILITY	المسؤولية الجماعية
COLLETTI	كوليتي
COLLINGWOOD	كولنجوود
COLLINS	كولنز
COLOURS	الألوان
COMEDY	الكوميديا
COMMON SENSE	المشترك، الفهم
COMMUNICATION	الاتصال
COMMUNISM	الشيوعية
COMMUNITARIANISM	الجمعانية
COMMUNITY	الجماعة
COMPATILISM AND INCOMPATLISM	التساوقية واللاتساوقية
COMPLETENESS	التمام
COMPUTERS	الحواسيب
COMTE	كومت
CONCEPT	المفهوم
CONCEPTUAL SCHEME	المفهومي، المخطط
CONCRETE UNIVERSAL	العيني الكلي
CONCUPISCIENCE	الشهوة المحمومة
CONDILLAC	كونديلاك
CONDITIONAL PROBABILITY	الشرط الاحتمالي

CONDITIONAL	الشرط
CONFECTIONARY FALLACY	الحلوائية، الأغلوطة
CONFERMATION	التدليل
ONFUCIANISM	الكونفوشية
CONFUCIUS	كونفوشيوس
CONJUNCTION	الوصل
CONNECTIONISM	الربطية
CONNECTIVE	الربط
CONSCIENCE	الضمير
CONSCIOUSNESS	الوعي
CONSCIOUSNESS, ITS IRREDUCIBILITY	الوعي، لا قابلية، للرد
CONSEQUENTIALISM	العاقبية
CONSERVATISM	المواضعتية
CONSERVATISM AND ROMANTICISM	المحافظية والرومانسية
CONSILIENCE	المؤازرة
CONSISTENCY PROOFS	الاتساق، إثبات
CONSTANT	الثابت
CONSTANT DE REBECQUE	كونستانت دي ريبكيو
CONSTANT CONJUNCTION	الارتباط الثابت
CONSTATIVES	القولية
CONSTITUTIONALISM	الدستورية
CONSTRUCTIVISM	البنائية
CONTENT OF CONSCIOUSNESS	محتوى الوعي
CONTINGENT AND NECESSARY STATEMENT	العارضة، والضرورية، الإقرارات
CONTINUUM PROBLEM	المتصلة، إشكالية
CONTRACT, SOCIAL	العقد الاجتماعي
CONTRADICTION	التناقض
CONTRADICTORIES	المتناقضات المنطقية
CONTRAPOSITION	المعكوس
CONTRARIES	التضاد
CONVENTION	المواضعة
CONVENTIONALISM	المواضعاتية
CONVERSION	العكس
CONWAY	كونوي
COPERNICUS	كوبرنيكس
COROLLARY	اللازمة
CORRECTIVE JUSTICE	المصلحة، العدالة
CORRESPONDANCE THEORY	التطابق، نظرية
CORROBORATION	التعزيز
COSMOGONY	الكوزموجينا
COSMOLOGICAL ARGUMENT	البرهان الكوزمولوجي
COSMOLOGY	الكوزمولوجيا
COSMOLOGY AND RELIGIOUS BELIEF	الكوزمولوجيا والاعتقاد الديني
COUNTERFACTUALS	الشروط الفرضية

COUNTING	العد
COUNT NOUN	للعد، الاسم القابل
COURAGE	الشجاعة
COUTURAT	كوترات
COVERING-LAW MODEL	المستغرق، نموذج القانون
CRAIG'S THEOREM	كريج، مبرهنة
CRATYLUS	كراتلوس
CREATION	الخلق
CREDO QUIA ABSURDUM EST	أعتقد لأنه غير معقول
CREDO UT INTELLIGAM	أعتقد كي أفهم
CRESCAS	كرسكاس
CRITERION	المعيار
CRITICAL REALISM	النقدية، الواقعية
CROATIAN PHILOSOPHY	الكرواتية، الفلسفة
CROCE	كروتشه
CRUCIAL EXPERIMENT	الحاسمة، التجربة
CUDWORTH	كدوورث
CULTURE	الثقافة
CURVE-FITTING PROBLEM	المنحنى، مطابقة، إشكالية
CYBERNETICS	السبرناتية
CYNICS	الكلبيون
CZECH PHILOSOPHY	التشيكية، الفلسفة

D

D'ALEMBERT	دالمبرت
DANISH PHILOSOPHY	الدنمركية، الفلسفة
DANTE	دانتي
DANTO	دانتو
DARWINISM	الداروينية
DASEIN	ديزن
DAVIDSON	ديفدسون
DEATH	الموت
DEATH-OF-THE-AUTHER-THESIS	موت المؤلف، مبدأ
DEATHS OF PHILOSOPHERS	مصارع الفلاسفة
DE BEAUVOIR	دي بوفوار
DECIDABILITY	القابلية للتحديد
DECISION PROCEDURE	بتي، إجراء
DECISION THEORY	القرار، نظرية
DECONSTRUCTION	التفكيك
DEDEKIND	ديدكند
DEDUCTION	الاستنباط
DEFEASIBLE	للإبطال، القابلية

DE FINETTI	دي فينتي
DEFINIST FALLACY	المعرف، أغلوطة
DEFINITION	التعريف
DEFLATIONARY THEORIES OF TRUTH	التقليصية، نظريات الصدق
DEISM	الربوبية
DELEUSE	ديليوز
DE MASTER	دي مستر
DEBIURGE	دي ميرج
DEMOCRACY	الديمقراطية
DEMOCRATIC VIOLENCE	الديمقراطي، العنف
DEMOCRITUS	ديمقريطس
DEMONSTRATION	البرهنة
DE MORGAN	دي مورجان
DENNETT	دي نيت
DENOTATION AND CONNOTATION	المدولات والمضامين
DENYING THE ANTECEDENT	إنكار المقدم
DENYING THE CONSEQUENT	إنكار التالي
DEONTIC LOGIC	الواجب، منطق
DEONTOLOGICAL ETHICS	الواجب، علم أخلاق
DE RE AND DE DICTO	دي ري ، دي دكتو
DERRIDA	دريدا
DESCARTES	ديكارت
DESCRIPTIONS	الأوصاف
DESCRIPTIVE METAPHYSICS	الوصفية، الميتافيزيقا
DESCRIPTIVISM	الوصفية
DESERT	استحقاق الجزاء
DESPAIR	اليأس
DESTINY	القدر
DETACHMENT	الانعزال
DETERMINABLES AND DETERMINANTS	القابل للتحديد والمحددات
DETERMINISM	الحتمية
DETERMINISM, HISTORICAL	الحتمية التاريخية
DETERMINISM, LOGICAL	الحتمية المنطقية
DETERMINISM, SCIENTIFIC	الحتمية العلمية
DEVIANCE, CAUSAL	الانحراف السببي
DEWEY	ديوي
DIALICTIC	الديالكتيك
DIALICTICAL MATERIALISM	الديالكتيكية المادية
DICHOTOMY	المثنوية
DICTATORSHIP OF THE PROLETARIAT	ديكتاتورية البروليتاريا
DICTIONARIES AND ENCYCLOPAEDIAS OF PHILOSOPHY	المعاجم ودور المعارف الفلسفية
DIDEROT	ديدروت
DIFFERANCE	ديفيرانس
DIFFERENCE PRINCIPLE	اختلاف، مبدأ

DILEMMA	المعضلة
DILTHEY	دلتاي
DIOGENES THE CYNIC	ديوجين الكلبي
DIOGENES LAERTIUS	ديوجين لارتيوس
DIONYSIAN AND APPOLLINIAN	الديونيوسيون والأبوليون
DIRTY HANDS	الأيدي القذرة
DISCOURSE	الخطاب
DISJUNCTION	الفصل
DISPOSTION	النزوع
DISTRIBUTION OF TERMS	استغراق الحدود
DISTRIBUTIVISM	التوزيعية
DIVINE COMMAND ETHICS	الإلهي، علم أخلاق الأمر
DIVINE PHILOSOPHY	الإلهية، الفلسفة
DOGEN KIGEN	دوجن كيجن
DOGMA	دوجما
DOMAIN	النطاق
DOUBLE ASPECT THEORY	المزدوجة، نظرية الجوانب
DOUBLE EFFECT	المزدوج، الأثر
DOUBLE-MINDEDNESS	المزدوج البال
DOUBLE TRUTH	المزدوجة، الحقيقة
DOUBT	الشك
DOXA	دوكسا
DREAMS	الأحلام
DRETSKE	درتسكي
DUALISM	الثنائية
DUCASSE	دوكاس
DUCK-RABBIT	البطة ـ الأرنب
DUHEM	دوهيم
DUHRING	دوهرنج
DUMMETT	دمت
DUNS SCOUTUS	دنس سكوت
DURKHEIM	دوركايم
DUTCH BOOK	دتش، مأزق
DUTY	الواجب
DWORKIN	دوركن

E

ECONIMICS, PHILOSOPHY OF	الاقتصاد، فلسفة
EDUCATION, HISTORY OF PHILOSOPHY	التربية، تاريخ فلسفة
EDUCATION, PROBLEMS OF PHILOSOPHY	التربية، إشكاليات فلسفة
EDWARDS, JONATHAN	ادواردز، جوناثان
EDWARDS, PAUL	ادواردز، بول
EGO	الأنا
EGOCENTRIC PARTICULARS	الأنوية، عينات، المركزية

EGOCENTRIC PREDICAMENT	الأنوية، مأزق
EGOISM, PSYCHOLOGICAL	الأنوية السيكولوجية
EGOISM AND ALTRUISM	الأنوية والغيرية
EIDETIC IMAGERY	المتخيل التصويري
EINSTEIN	أينشتين
ELAN VITAL	ايلان فيتال
ELEATICS	الإيليون
ELENCHUS	الينخوس
ELIMINATIVISM	الاقصائية
ELITISM	النخبوية
ELSTER	الستر
EMBODIMENT	التجسد
EMBRACED AND RELUCTANT DESIRES	المقبولة، والمرفوضة، الرغبات
EMERGENT PROPERTIES	المنبثقة، الخصائص
EMERSON	امرسون
EMOTION AND FEELING	الانفعال والشعور
EMOTIVE AND DESCRIPTIVE MEANING	الانفعالي والوصفي، المعنى
EMOTIVE THEORY OF ETHICS	الانفعالية، النظرية، في الأخلاق
EMPEDOCLES	امبيدوكلس
EMPIRICAL	الامبيريقي
EMPIRICISM	الامبيريقية
EMPIRICISM, LOGICAL	الامبيريقية المنطقية
EMPIRIO-CRITICISM	الامبيريقي، النقد
ENCYCLOPAEDISTS	الانساكليبيديون
ENDS AND MEANS	الغايات والوسائل
ENERGY	الطاقة
ENFORCEMENT OF MORALS	فرض الأخلاقيات
ENGELS	انجلز
ENGLISH PHILOSOPHY	الانجليزية، الفلسفة
ENTAILMENT	الاستلزام المنطقي
ENTELECHY	انتليخيا
ENTHUSIASM	الحماس
ENTHYMEME	انثميم
ENTROPY	الانتروبيا
ENUMERATIVE INDUCTION	التعدادي، الاستقراء
ENVIRONMENTAL ETHICS	البيئي، علم الأخلاق
EPICTETUS	ابكتيتوس
EPICUREANISM	الأبيقورية
EPICUREAN OBJECTION	الابيقوري، الاعتراض
EPICURUS	أبيقور
EPIPHENOMENALISM	المصاحبة، الظاهراتية
EPISTEMIC	ابستيمي
EPISTEMOLOGY, FEMINIST	الابستمولوجيا النسوية
EPISTEMOLOGY, GENETIC	الابستمولوجيا الوراثية

EPISTEMOLOGY,HISTORY OF	الابستمولوجيا، تاريخ
EPISTEMOLOGY,PROBLEMS OF	الابستمولوجيا، إشكاليات
EPOCHE	ابوخي
EQUALITY	المساواة
EQUIPOLEENCE	المتلازمات
EQUIVALENCE	التلازم
EQUIVALENCE RELATION	التلازم، علاقة
EQUIVOCATION FALLACY	المشترك اللفظي، أغلوطة
ERASMUS	اراسمس
ERIUGENA	اريجينا
ERROR THEORY OF VALUE	الخطأ، نظرية، في القيمة
ESCHATOLOGY	الأخرويات، علم
ESOTERIC	ازيترك
ESP PHENOMENA, PHILOSOPHICAL IMPLICATIONS OF	الإدراك فوق الحسي، المترتبات الفلسفية لـ
ESSE EST PERCIPI	اسي إي بيرسبي
ESSENCE	الجوهر
ETERNAL RECURRENCE	الأدبي، العود
ETERNITY	الأبدية
ETHICAL FORMALISM	الأخلاقية ،الصورية
EUDAIMONIA	يوديمونيا
EUTHANASIA	يوثنيجيا
EUTHYPHRO	يوثيفرو
EVANS	ايفانز
EVENT	الحدث
EVIDENCE	الشاهد
EVIL, HUMAN	الشرور البشرية
EVIL, THE PROBLEM OF	الشر ، مشكلة
EVOLUTION	التطور
EVOLUTIONARY EPISTEMOLOGY	التطورية، الابستمولوجيا
EVOLUTIONARY ETHICS	التطوري،علم الأخلاق
EXAMINATION PARADOX	الامتحان، مفارقة
EXCLUDED MIDDLE, LAW OF	الوسط المرفوع، قانون
EXISTENCE	الوجود
EXISTENCE PRECEDES ESSENCE	الوجود يسبق الماهية
EXISTENTIALISM	الوجودية
EXISTENTIAL PROPOSITION	الوجودية، القضية
EXOTERIC	اكزوترك
EXPERIENCE	الخبرة
EXPERIMENT	التجربة
EXPLANATION	التفسير
EXPLANATIONISM	التفسيرية، النزعة
EXPLOITATION	الاستغلال
EXPORTATION	التصدير
EXPRESSION	التعبير

EXTENSIONALITY	الماصدقية
EXTERNALISM	البرانية
EXTERNAL WORLD	الخارجي، العالم

F

FACT	الحقيقة
FACT-VALUE DISTINCTION	الحقيقة ـ [الواقعة ـ القيمة]
FALLACY	الأغلوطة
FALLIBILISM	الخطئية
FALSE CONSCIOUSNESSS	الزائف، الوعي
FAMILY RESEMBLENCE	العائلي، التشابه
FANON	فانون
FARABI, AL	الفارابي
FACISM	الفاشية
FASHION IN PHILOSOPHY	موضات الفلسفة
FATALISM	الجبرية
FEAR	الخوف
FEINBERG	فاينبرج
FEMINISM	النسوية
FEMINISM, RADICAL	النسوية المتطرفة
FEMINIST ETHICS	النسوية، علم أخلاق
FEMINIST PHILOSOPHY	النسوية، الفلسفة
FERGUSON	فرجسون
FERRATER-MORA	فيراتيه ـ مورا
FERTILIZATION IN VITRO	تخصيب الصماء
FEURBACH	فيورباخ
FEYERABEND	فيرابند
FICHTE	فيخته
FICINO	فيشينو
FICTION	الخيالية، القصص
FICTIONAL NAMES	الخيالية، الأسماء
FIDEISM	الإيمانية
FIELD	فيلد
FILM, PHILOSOPHY OF	الأفلام، فلسفة
FILMER	فلمر
FINAL CAUSES	الغائية، العلل
FINGERING SLAVE	التلمس بالأصابع، عبد
FINNIS	فينس
FINNISH PHILOSOPHY	الفلندية، الفلسفة
FIRST CAUSE ARGUMENT	الأولى، برهان العلة
FIVE WAYS	الخمس، الطرق
FLACCID DESIGNATOR	الرخو، المعيّن
FLUX	الجريان
FOCAL MEANING	البؤري، المعنى

FODOR	فودر
FOGELIN	فوجلين
FOLK PSYCHOLOGY	النفس، علم، الدارج
FOLLESDAL	فوليسدال
FOOTNOTES TO PLATO	حواشي على أفلاطون
FORGERY	التزوير
FORGIVENESS	العفو
FOR-ITSELE AND IN-ITSELF	لذاته وفي ذاته
FORL, HUME'S	مذراة هيوم
FORM, LOGICAL	الصورة المنطقية
FORMAL AND MATERIAL MODE	الصورية والمادية، الصيغة
FORMALISM	الصورانية
FORMALIZATION	الصورنة
FORMAL LANGUAGE	الصورية، اللغة
FORMAL SEMANTICS, PHILOSOPHICAL RELEVANCE OF	الصوري، الأهمية الفلسفية لعلم الدلالة
FORM AND MATTER	الصورة والمادة
FORMS OF LIFE	أساليب الحياة
FORMS, PLATONIC	المثل الأفلاطونية
FORMULA	الصيغة الرمزية
FOUCAULT	فوكو
FOUNDATIONALISM	التأسيسية
FOUR FREEDOMS	الأربع، الحريات
FOUR-TERM FALLACY	الأربعة حدود، أغلوطة
FRANKENA	فرانكينا
FRANKFURT	فرانكفورت
FRANKFURT SCHOOL	فرانكفورت، مدرسة
FRANKLIN	فرانكلين
FRATERNITY	الأخوية
FREDE	فريد
FREEDOM, POLITICAL	الحرية السياسية
FREEDOM AND DETERMINISM	الحرية والحتمية
FREEDOM OF GOODNESS AND REASON	حرية الخيرية والعقل
FREEDOM OF SPEECH	حرية الكلام
FRE RIDERS	بالمجان، الراكب
FREGE	فريجه
FRENCH PHILOSOPHY	الفرنسية، الفلسفة
FREUD	فرويد
FRIENDSHIP	الصداقة
FUNCTION	الدالة
FUNCTIONALISM	الوظيفية
FUTURE GENERATIONS	القادمة، الأجيال

G

GADAMER	جادامر
GALEN	جالين
GALILEO	جاليليو
GAMBLER'S FALACY	المقامر، أغلوطة
GAME THEORY	اللعب، نظرية
GANDI	غاندي
GASSENDI	جاسندي
GAUTHIER	جوثيير
GEACH	جيتش
GENDER	الجنس، الثقافي
GENERALIZATION	التعميم
GENERALIZATION, RULE OF	التعميم، قاعدة
GENERAL WILL	العامة، الإرادة
GENETIC FALLACY	الوراثية، الأغلوطة
GENIUS	العبقرية
GENTILE	جنتيلي
GENTZEN	جنتزن
GENUS AND SPECIES	الجنس والنوع
GERMAN PHILOSOPHY	الألمانية، الفلسفة
GESTALT THEORY	الجشتلت، نظرية
GETTIER	جيتير
GEULINCX	جيولنكس
GEWIRTH	جيورث
GHAZALI, AL	الغزالي
GHOST IN THE MACHINE	الشبح في الآلة
GIBBARD	جيبرد
GILES ROME	جلز الروماني
GILSON	جلسون
GIVEN, THE	المعطى
GLOVER	جلوفر
GNOSEOLOGY	جنوزويولوجي
GNOSTICISM	الغنوصية
GOD	الله
GOD, ARGUMENTS AGAINST the EXISTENCE	الله، براهين ضد وجود
GOD, ARGUMENTS FOR the EXISTENCE	الله، براهين على وجود
GOD AND THE PHILOSOPHERS	الله والفلاسفة
GODEL	جودل
GODEL'S THEOREM	جودل، مبرهنة
GOD IS DEAD	الله ميت
GODMANHOOD	الألوهية الناسوتية
GODWIN	جودون
GOETHE	جوته

GOLDBACH'S CONJECTURE	جولدباخ، تخمين
GOLDEN RULE	الذهبية، القاعدة
GOLDMAN	جولدمان
GOOD	الخير
GOOD, GREATEST	الخير الأعظم
GOOD-IN-ITSELF	الخير في ذاته
GOODMAN	جودمان
GOODWILL	الخيرة، الإرادة
GORGIAS	جورجياس
GRAMMAR	النحو
GRAMMAR, AUTONOMY OF	النحو، استقلالية
GRAMATICAL PROPOSTION	النحوية، القضية
GRAMSCI	جرامسي
GREATEST HAPPENESS PRINCIPLE	السعادة القصوى، مبدأ
GREAT MAN THEORY	العظيم، نظرية الرجل
GREAT-SOULED MAN	العظيمة، رجل النفس
GREEK PHILOSOPHY, MODERN	اليونانية، الفلسفة الحديثة
GREEN	جرين
GREGORY	جرجوري
GRELLING'S PARADOX	جريجلنج، مفارقة
GRICE	جرايس
GRIFFIN	جرفن
GRISEZ	جريسز
GROSSMAN	جروسمان
GROSSETESTE	جروستست،
GROTIUS	جروتيوس
GRUE	جرو
GRONBAUM	جرنباوم
GUILT	الذنب
GURU	جورو

H

HABERMAS	هبرماس
HACKING	هاكنج
HAECCEITY	الخاصية المتفردة
HALEVI	هاليفي
HALLUCINATION	الهلوسة
HAMILTON	هملتون
HAMLYN	هملين
HAMPSHIRE	هامشاير
HANNAY	هاني
HAPPINESS	السعادة

HARE	هير
HARMAN	هارمن
HARMONY, LOGICAL	التوافق المنطقي
HARMONY, PRE-ESTABLISHED	التوافق سابق الإنجاز
HART	هارت
HARTLEY	هارتلي
HARTMAN, EDWARD VON	هارتمان، ادوارد فون
HARTMANN, NICOLAI	هارتمان، نيكولا
HARTSHORNE	هارتشون
HARVARD PHILOSOPHY	هارفرد، فلسفة
HAYEK	هايك
HEAP, PARADOX	الكثيب، أغلوطة
HEDONIC CALCULUS	اللذة، حساب
HEDONISM	اللذة، مذهب
HEDONISM	اللذة، مذهب، القديم
HEGEL	هيجل
HEGELIANISM	الهيجلية
HEGEMONY	السيطرة
HEIDGGER	هيدجر
HEIENBERG	هيزنبرج
HELL	الجحيم
HELLENISTIC PHILOSOPHY	الهيلينية، الفلسفة
HELOISE COMPLEX	هيلوس، عقدة
HELVETIUS	هلفتيوس
HEMPEL	همبل
HENRY OF GHENT	هنري الجنتي،
HEPBURN	هبورن
HERDER	هردر
HERMENEUTICS CIRCLE	التأويلية، الدائرة
HERMENEUTICS	التأويل، علم
HERMETIC GROUP	السحرية، المجموعة
HERZEN	هرزن
HETEROLOGICAL AND HOMOLOGICAL	المتغايرة والمتماثلة
HEURISTIC	المعين
HICK	هك
HIGHER-ORDER LOGIC	الأعلى رتبة، المنطق
HILBERT	هلبرت
HINDU PHILOSOPHY	الهندوسية، الفلسفة
HINTIKKA	هنتيكا
HIPPOCRATES	هبوقريطس
HISTORICAL MATERIALISM	التاريخية، المادية
HISTORICISM	التاريخانية
HISTORIES OF MORAL PHILOSOPHY	تواريخ الفلسفة الأخلاقية
HISTORY, HISTORY OF THE PHILOSOPHY OF HISTORY	التاريخ، تاريخ فلسفة

HISTORY, PROBLEMS OF THE PHILOSOPHY OF	التاريخ، إشكاليات فلسفة
HOBBES	هوبز
HOBHOUSE	هوبهاوس
HOCKING	هوكنج
HODGSON	هدجسون
HOFFDING	هوفدنج
HOLBACH	هولباخ
HOLISM	الكليانية
HOLY, NUMINOUS, AND SACRED	المقدس، الروحي، والموقر
HOMELAND, A RIGHT TO	الوطن، الحق في
HOMOSEXUALITY	الجنسية المثلية
HOMUNUCULUS	هومنكلوس
HOOK	هوك
HORIZON	الأفق
HORNSBY	هورنزبي
HORSESHOE	حدوة الحصان
HORWICH	هورونش
HSUN TZU	هسون تشو
HUMAN BEINGS	البشرية، الكائنات
HUMANISM	الإنسية
HUMAN NATURE	الطبيعة الإنسانية
HUMBOLDT	همبولدت
HUME	هيوم
HUMOUR	الدعابة
HUNGARIAN PHILOSOPHY	المجرية، الفلسفة
HUSSERL	هوسرل
HUTCHESON	هتشسون
HYLOMORPHISM	هيلومورفزم
HYPOTHSIS	الفرض
HYPOTHETICO-DEDUCTIVE METHOD	الفرض ـ الاستنباطي، النهج

I

I AND THOU	أنا وأنت
IBN GABIROL	ابن جبرول
IBN KHALDON	ابن خلدون
IDEALISM, PHILOSOPHICAL	المثالية الفلسفية
IDEAL OBSERVER	المثالي، الملاحظ
IDEAL MORAL	المثل الأخلاقية
IDEAS	الأفكار
IDEAS OF REASON	أفكار العقل
IDENTITY	الهوية
IDENTITY, CITERION OF	الهوية، معيار

IDENTITY, THE PARADOX OF	الهوية، مفارقة
IDENTITY OF INDISCERNIBLES	تماهي اللامتميزات
IDENTITY THEORY OF MIND	الهوية، نظرية، في العقل
IDEOLOGY	الأيديولوجيا
IDIOLECT	ايديولكت
IDOLS	الأوثان
IFF	إذذا
IGNORATIO ELENCHE	اجنوراتيو انلخي
ILLUSION, ARGUMENT RFOM	الوهم، برهان
IMAGE	الصورة الذهنية
IMAGINATION	المخيلة
IMAGINATION, AESTHETIC	استاطيقا المخيلة
IMMORTALITY	الخلود
IMPERIALSM	الامبريالية
IMPLICATION	الاستلزام
IMPREDICATIVE DEFINITION	اللااسنادي، التعريف
INCOMMENSURABILITY	اللاقابلية للقياس وفق الوحدات نفسها
INCOMMENSURABILITY, MORAL	اللاقابلية الأخلاقية للقياس وفق الوحدات نفسها
INCOMPLETENESS	اللاتمام
INCOMPLETENESS, SYMBOL	اللاتمام، رمز
INCONGRUENT COUNTERPARTS	اللامتطابقة، النظائر
INCONSISTENT TRIAD	اللامتسقة، الثلاثية
INCORRIGIBILITY	الراسخية
INDEPENDECE, LOGICAL	الاستقلالية المنطقية
INDETERMINANCY IN LAW	اللاتحددية في القانون
INDETERMINISM	اللاحتمية
INDEXICALS	المشيرات
INDIAN PHILOSOPHY	الهندية، الفلسفة
INDIVIDUALISM, MORAL AND POLITICAL	الفردانية الأخلاقية والسياسية
INDIVIDUALISM AND ANTI-INDIVIDUALISM	الفردانية وضد الفردانية
INDIVIDUATION	التفريد
INDUCTION	الاستقراء
INEQUALITY	الإجحاف
INFERENCE	الاستدلال
INFERENCE, IMMEDIAT	الاستدلال المباشر
INFERENCE TO THE BEST EXPLANATION	الاستدلال على أفضل تعليل
INFIMA SPECIES	انفيما سبيشي
INFINITE REGRESS	اللامتناهية، المتراجعة
INFINITESIMALS	متناهي الصغر
INFINITY	اللاتناهي
INFINITY, AXIOM OF	اللاتناهي، مبدأ
INGARDEN	انجاردن
INNATE IDEAS	الفطرية، الأفكار
INNER SENSE	الباطن، الحس

INSTRUMENTALISM	الأداتية
INSTRUMENTAL VALUE	الذرائعية، القيمة
INSUFFICIENT REASON, PRINCIPLE OF	السبب الكافي، مبدأ
INTEGRITY	الاستقامة
INTELLIGENCE	الذكاء
INTENSIONALITY	المفهومية
INTENTION	القصد
INTENTIONAL FALLACY	القصدية، أغلوطة
INTENTIONALITY	القصدية
INTENTIONAL RELATION	القصدية، العلاقة
INTERACTIONISM	التآثرية
INTERNATIONAL RELATIONS	الدولية، العلاقات
INTERPRETATION	التأويل
INTERSUBJECTIVE	بين - ذواتي
INTROSPECTION	الاستبطان
INTUTION	الحدس
INTUITIONISM, MATHEMATICAL	الحدسية الرياضية
INTUTIONIST LOGIC	الحدسي، المنطق
INVERSION	القلب
INVISIBLE HAND	الخفية، اليد
INWRDNESS	الداخلية
IQBAL	إقبال
IRIGARY	اريجاريه
IRISH PHILOSOPHY	الإيرلندية، الفلسفة
IRONY, ROMANTIC	السخرية الرومانسية
IRONY, SOCRATIC	السخرية السقراطية
IRRATIONALISM	اللاعقلانية
IRWIN	ارون
'IS' AND 'OUGHT' "	يكون» و«ينبغي»
ISLAMIC PHILOSOPHY	الإسلامية، الفلسفة
ITALIAN PHILOSOPHY	الإيطالية، الفلسفة

J

JACKSON	جاكسون
JACOBI	جاكوبي
JAINISM	اليانية
JAMES	جيمس
JAMES-LANG THEORY	جيمس - لانج، نظرية
JANSENISM	الجانسينية
JAPANESE PHILOSOPHY	اليابانية، الفلسفة
JASPERS	ياسبرز
JAUNDICE	اليرقان

JEFFERSON	جفرسون
JEFFREY	جيفري
JEVONS	جيفونز
JEWISH PHILOSOPHY	اليهودية، الفلسفة
JOHNSON, SAMUEL	جونسون، صموئيل
JOHNSON, WILLIAM	جونسون، وليام
JOURNAL OF PHILOSOPHY	مجلات الفلسفة
JUDGEMENT	الحكم
JUNG	ينج
JUSTICE	العدالة
JUSTIFICATION, EPISTEMIC	التبرير الابتسمولوجي

K

KABBALAH	كابلاه
KANT	كانت
KANTIAN ETHICS	الكانتية، الأخلاق
KANTIANISM	الكانتية
KAPLAN	كابلان
KARMA	كارما
KAUTSKY	كاوتسكي
KELSEN	كالسن
KENNEY	كيني
KEYNES	كينز
KIERKEGGARD	كيركجرد
KILLING	القتل
KIM	كيم
KIND, NATURAL	النوع الطبيعي
KINDI, AL-	الكندي
KINESIS	كينسس
KLEPSYDRA, THE	الكلبسيدرا
KNEAL	نيل
KNOWLEDGE	المعرفة
KNOWLEDGE, THE LIMITS OF	المعرفة، حدود
KNOWLEDGE AND SCIENCE	المعرفة والعلم
KNOWLEDGE BY PRESENCE	المعرفة بالأشهاد
KOMENSKY	كومنسكي
KOREAN PHILOSOPHY	الكورية، الفلسفة
KORN	كورن
KOTARBISKI	كوتاربسكي
KRAUS	كراوس
KREISEL	كريسيل
KRIPKI	كربكي

KRISTEVA	كرستيفا
KROPTKIN	كروبتكن
KUHN	كون
KUKAI	كيوكي

L

LACAN	لاكان
LAKATOS	لاكاتوش
LAMARK	لامارك
LAMETTRIE	لامتري
LANGER	لانجر
LANGUAGE	اللغة
LANGUAGE, HISTORY OF THE PHILOSOPHY OF	اللغة، تاريخ فلسفة
LANGUAGE, PROBLEMS OF PHILOSOPHY OF	اللغة، إشكاليات فلسفة
LANGUAGE-GAME	اللغة ـ لعبة
LANGUAGE OF THOUGHT	لغة الفكر
LAO TZU	لاو تزو
LAPLACE	لابلاس
LATIN AMERICAN PHILOSOPHY	اللاتينية، أمريكا، فلسفة
LATITUDINARIANISM	التسامحية الدينية
LAUGHTER	الضحك
LAW, FEMINIST PHILOSOPHY OF	القانون، الفلسفة النسوية في
LAW, POSITIVE	القانون الوضعي
LAW, HISTORY OF THE PHILOSOPHY OF	القانون، تاريخ فلسفة
LAW, SCEPTICISM ABOUT	القانون، الارتيابية في
LAW AND CONTINENTAL PHILOSOPHY	القانون والفلسفة القارية
LAW AND MORALS	القانون والأخلاق
LAWS, NATURAL OR SCIENTIFIC	القانون الطبيعي أو العلمي
LAWS OF THOUGHT	قوانين الفكر
LEARNING	التعلم
LEARNING PARADOX	التعلم، مفارقة
LE DOEUFF	لودويف
LEFT, THE	اليسار
LEGAL POSITIVISM	القانونية، الوضعية
LEGAL REALISM	القانونية، الواقعية
LEGITIMACY	الشرعية
LEHRER	لهرر
LEIBNIZ	ليبنتز
LEMMA	توطئة
LENIN	لينين
LESBIAN FEMINISM	السحاقية، النسوية
LESNIEWSKI	ليزنوسكي

LESSING	لسنج
LEUCIPPUS	ليوسبس
LEVIATHAN	لوياثان
LEVINAS	ليفيناس
LEVI-STRAUSS	ليفي - شتراوس
LEVY-BRUHL	ليفي - بروهل
LEWIS, CLARENCE IRVING	لويس كلارنس ارفنج
LEWIS, DAVID	لويس، ديفيد
LEXICON, THE PHILOSOPHICAL	القاموس الفلسفي
LEX TALIONIS	ليكس تاليونس
LIAR PARADOX	الكاذب، مفارقة
LIBERALISM	الليبرالية
LIBERTANIANISM	القدرية
LIBERTANIANISM, POLITCAL	القدرية السياسية
LIBERTINISM	الليبرتينية
LIBERTY	التحرر
LIBERTY AND EQUALITY	التحرر والمساواة
LICHTENBERG	لتشنبرج
LIFE	الحياة
LIFE, MEANING OF	الحياة، معنى
LIFE AND SCIENCE	الحياة والعلم
LIFE-WORLD	الحياة-عالم
LINGUISTIC ACTS	اللغوية، الأفعال
LINGUISTIC PHILOSOPHY	اللغوية، الفلسفة
LINGUISTICS, FORMAL	اللغة، علم، الصوري
LINGUISTICS, PHILOSOPHICAL RELEVANCE OF	اللغة، لعلم، الأهمية الفلسفية
LINGUISTIC TURN	اللغوي، المنعطف
LITERATURE AND PHILOSOPHY	الأدب والفلسفة
LOCK	لوك
LOGIC, HISTORY OF	المنطق، تاريخ
LOGIC, INFORMAL	المنطق اللاصوري
LOGIC, MODERN	المنطق الحديث
LOGIC, TRADITIONAL	المنطق التقليدي
LOGICALLY PERFECT LANGUAGE	منطقيا، اللغة التامة
LOGICALLY PROPER NAMES	منطقيا، أسماء العلم
LOGICAL POSITIVISM	المنطقية، الوضعية
LOGICAL THEORY	المنطقية، النظرية
LOGICAL TRUTH	المنطقية، الحقيقة
LOGICISM	المنطقانية
LOGISTIC METHOD	المنطقاني، المنهج
LOGOCENTRISM	المنطقية المركزية
LOGOS	اللوجس
LONDON PHILOSOPHY	لندن، فلسفة
LOTTERY PARADOX	اليانصيب، مفارقة

LOTZE	لوتز
LOVE	الحب
LOVEJOY	لوفجوي
LOYALITY	الولاء
LUCAS	لوكاس
LUCRETIUS	ليوقريطس
LUHACS	لوكاش
LUKASIEWICZ	لوكشيفت
LUMBER OF THE SCHOOLS	سقط متاع المدارس
LUTHER	لوثر
LYCAN	ليكان
LYING	الكذب
LYOTARD	ليوتارد

M

MACH	ماخ
MACHIAVELLI	ميكيافيلي
MACINTYRE	ماكنتاير
MACKIE	ماكي
MACROCOSM AND MICROCOSM	العالم الأكبر والعالم الأصغر
MADHIVA	مادهيفا
MAGNITUDE	المقدار
MAIMONIDES	ميمون
MAIR	مير
MALCOM	مالكوم
MALEBRANCH	مالبرانش
MALIN GENIE	مالين جينيه
MANICHAEISM	المانوية
MANIFOLD	مشعب الحس
MANNHEIM	مانهايم
MANTRA	مانترا
MANY QUESTIONS FALLACY	المتعددة، أغلوطة الأسئلة
MANY-VALUED LOGIC	متعدد القيم، المنطق
MARCEL	مارسيل
MARCUS	ماركوس
MARCUSE	ماركوزا
MARITAIN	ماريتين
MARKETS	الأسواق
MARRIAGE	الزواج
MARCILIUS	مارسيليوس
MARTIN	مارتن
MARTINEAU	مارتنيو

MAREX	ماركس
MARXIST PHILOSOPHY	الماركسية، الفلسفة
MASARYK	ماسارك
MASCULISM	الرجولية
MASKED MAN FALLACY	المقنع، أغلوطة الرجل
MASTER AND SLAVE	السيد والعبد
MASTER ARGUMENT	الكبرى، الحجة
MATERIAL CONTRADICTIONS	المادي، التناقض
MATERIAL IMPLICATION	المادي، الاستلزام
MATERIALISM	المادية
MATHMATICS, HISTORY OF	الرياضيات، تاريخ فلسفة
MATHMATICS, PROBLEMS OH THE PHILOSOPHY OF	الرياضيات، إشكاليات فلسفة
MATTER	المادة
MAXIMIN AND MINIMAX	أعلى الأدنى وأدنى الأعلى
MCDOWELL	مكدول
MCGINN	مجن
MCTAGGART	مكتاجارت
MEAD	ميد
MEAN, DOCTINE OF	الوسطية، مبدأ
MEANING	الدلالة
MEASUREMENT	القياس الكمي
MEDICAL ETHICS	الطبي، علم الأخلاق
MEDIEVAL PHILOSOPHY	الوسيطة، الفلسفة
MEGARICS	الميجاريون
MEINONG	ماينونج
MELISSUS	مليسيوس
MELLOR	ميلور
MENCIUS	منشيوس
MENDELSSOHN	مندلسون
MENTAL CAUSATION	الذهنية السببية
MENTAL EVENTS	الذهنية، الحوادث
MENTAL INDISPENSABILITY	الذهني، لازبية
MENTAL REDUCTIONISM	الردية الذهنية
MENTAL STATES	الذهنية، الأوضاع
MEREOLOGY	الأجزاء، علم
MERITOCRACY	الأهلانية
MERLEAU-PONTY	ميرلو - بونتي
META-ETHICS	مابعد الأخلاق
METALANGUAGE	الماورائية، اللغة
METALOGIC	مابعد المنطق
METAPHORE	المجاز
METAPHYSICS, HISTORY OF	الميتافيزيقا، تاريخ
METAPHYSICS, OPPOSITION TO	الميتافيزيقا، معارضة
METAPHYSICS, PROBLEMS OF	الميتافيزيقا، إشكاليات

METHOD, JOINT	المنهج المشترك
METHOD OF AGREEMENT	منهج الاتفاق
METHOD OF CONCOMITANT	منهج التلازم في المتغيرات
METHOD OF DIFFERENCE	منهج الاختلاف
METHOD OF RESIDUES	منهج البواقي
METHODOLOGICAL HOLISM AND INDIVIDUALISM	المنهجية، الكليانية والفردانية
METHODOLOGY	المناهج، علم
MEYRSON	ميرسون
MILL, JAMES	مل، جيمس
MILL, JOHN STUART	مل، جون ستيوارت
MILL'S METHODS	مل، مناهج
MILLIKAN	ميليكان
MIMESIS	المحاكاة
MIND	العقل
MIND, HISTORY OF THE PHILOSOPHY OF	العقل، تاريخ فلسفة
MIND, PROBLEMS OF THE PHILOSOPHY OF	العقل، إشكاليات فلسفة
MIND, SYNTAX AND SEMANTICS	العقل ،ستاكس وسيمانتكس
MIND-BODY PROBLEM	العقل-الجسم، إشكالية
MIRACLES	المعجزات
MIXTURE OF LABOUR	مزج العمل
MNEMIC CAUSATION	الذاكرة السببية
MOCHUS	موكس
MODALITY	المقامية
MODAL LOGIC	المقامي، المنطق
MODE	الشكل [الحال]
MODELS	النماذج
MODERNISM	الحداثة
MODUS PONENS	مودس بوننز
MODUS TOLLENS	مودس تولنز
MOLINA	مولينا
MOLLA SADRA	ملا الصدر
MOLYNEUX PROBLEM	المولينية، الإشكالية
MONADOLOGY	المونادات، علم
MONISM AND PLURALISM	الأحادية والتعددية
MONTAIGNE	مونتاني
MONTY HALL PROBLEM	مونتسي هول، إشكالية
MOOD	المزاج
MOORE	مور
MORAL JUDGEMENT	الأخلاقي، الحكم
MORAL LAW	الأخلاقي، القانون
MORAL PHILOSOPHY, HISTORY OF	الأخلاقية، الفلسفة، تاريخ
MORAL PHILOSOPHY, PROBLEMS OF	الأخلاقية، الفلسفة، إشكاليات
MORAL PSYCHOLOGY	الأخلاقي، علم النفس
MORAL REALISM	الأخلاقية، الواقعية

N

NETHERLAND PHILOSOPHY	الهولندية، الفلسفة
NEUMANN	نيومان
NEURATH	نيوراث
NEUROSCIENCE, PHILOSOPHICAL RELAVNCE OF	الأعصاب، الأهمية الفلسفية لعلم
NEUSTIC AND PHRASTIC	الصيغي والعباري
NEUTRAL MONISM	المحايدة، الأحادية
NEWCOMB'S PARADOX	نيوكمب، مفارقة
NEW PHILOSOPHY CALL ALL IN DOUBT	الجديدة، الفلسفة، تشكك في كل شيء
NEW REALISM	الجديدة، الواقعية
NEWTON	نيوتن
NEW ZEALAND PHILOSOPHY	نيوزيلندا، فلسفة
NICHOLAS OF AUTRECOURT	نيوكلس اوتريكورت
NICHOLAS OF CUSA	نيكلوس كوسا
NIETZSCHE	نيتشه
NIHILISM	العدمية
NIRVANA	نيرفانا
NISHIDA KITARO	نيشيدا كيتارو
NISHITANI KEIJI	نيشيتاني كيجي
NKRUMAH	نكروما
NOBLE LIE	النبيلة، الكذبة
NOMIC	ناموسي
NOMINALISM	الاسمية
NON-BEING AND NOTHING	اللاوجود واللاشيء
NON-COGJITIVISM	اللاإدراك-معرفية
NON-CONTRADICTION, LAW OF	عدم التناقض، قانون
NON-EUCLIDEAN GEOMETRY	اللاإقليدية، الهندسة
NON-NATURAL PROPERTIES	غير الطبيعية، الخصائص
NONSENSE	الهراء
NONSENSE UPON STILTS	هراء يسعى على طوالتين
NO-OWNERSHIP THEORY	اللاملكية، نظرية
NORMALIZTION	اختزالية
NORMATIVE	المعياري
NORWEGIAN PHILOSOPHY	النرويجية، الفلسفة
NOTHINGNESS	اللاشيئية
NOTHINGNESS, ABSOLUTE	اللاشيئية المطلقة
NOTATIONS, LOGICAL	الترميزات المنطقية
NOTHINGNESS	اللاشيئية
NOTHING SO ABSURD	لا شيء بهذا القدر من السخف
NOUS	النوس
NOVEL, THE PHILOSOPHICAL	الرواية الفلسفية
NOZICK	نوزتش
NUMBER	العدد
NUSSBAUM	نوسباوم

O

OAKESHOTT	اوكيشوت
OAR IN WATER	مجداف في الماء
OBJECTIVISM AND SUBJECTIVISM	الموضوعانية والذاتانية
OBJECT LANGUAGE	الشيئية، اللغة
OBLIGATION	الإلزام
OBLIGATIONES	اوبلجسيونس
OBVERSION	نقض المحمول
OCCASIONALISM	المناسبية
OCKHAM	أوكام
OCKHAM'S RAZOR	أوكام، موسى
O'NEILL	اونيل
ONE-OVER-MANY PROBLEM	الواحد فوق المتعدد، إشكالية
ONTOLOGICAL ARGUMENT FOR THE EXISTENCE OF GOD	الانطولوجي، البرهان، على وجود الله
ONTOLOGY	الأنطولوجيا
OPEN AND CLSED THOUGHT	المفتوح والمغلق، الفكر
OPEN QUESTION ARGUMENT	المفتوح، حجة السؤال
OPEN TEXTURE	المفتوح، النسيج
OPERATION	العملية
OPERATIONALISM	الإجرائية
ORDINARY LANGUAGE AND PHILOSOPHY	الجارية، اللغة، والفلسفة
ORGANIC SOCIETY	المجتمع العضوي
ORIGINAL POSITION	الأصلي، الوضع
ORIGINAL SIN	الأصلية، الخطيئة
ORIGINATION	الإنشاء
ORTEGA Y GASSET	اورتيجا جاسيت
OSTENSIVE DEFINITION	الإشاري، التعريف
OTHER, THE	الآخر
OTHER MINDS	الأخرى، العقول
OUGHT	ينبغي
OWEN	اوين
OWL OF MINERVA	بومة مينرفا
OXFORD PHILOSOPHY	اكسفورد، فلسفة

P

PAIN úûí	
PAINE àõì	
PANPSYCHOLOGISM	السيكولوجية الشاملة
PANTHEISM	وحدة الوجود
PAPINEAU	بابنيو
PARADIGMATIC CASE ARGUNENT	البارادیمیة، برهان الحالة
PARADOXES	المفارقات

PARADIXES, LOGICAL	المفارقات المنطقية
PARALLEL DISTRIBUTED PROCESSING	الموازية، المعالجة الموزعة
PARALLELISM, PSYCHOPHYSICAL	المتوازية السيكوفيزيقية
PARETO OPTIMALITY	أمثولة باريتو
PARFIT	بارفيت
PARMENIDES	بارمنيدس
PARTICULAR PROPOSITION	الجزئية، القضية
PARTICULARS AND NON-PARTICULARS	العينيات واللاعينيات والكلي
PASCAL'S WAGER	بسكال، رهان
PASSION	العاطفة
PATERNALISM	الأبوية، النزعة
PEACOCKE	بيكوك
PEARS	بيرز
PEIRCE	بيرس
PELAGIUS	بيلاجيوس
PEOPLE	الشعب
PERCEPTION	الإدراك الحسي
PERCEPTS	المدركات
PERFECTIONISM	الكمالية، النزعة
PERIPATETICS	المشائيون
PERRY	بيري
PRESECUTION OF PHILOSOPHY	محاكمات الفلاسفة
PERSON-AFFECTING PRINCIPLES	الأشخاص، مبادئ التأثير في
PERSONAL IDENTITY	الشخصية، الهوية
PERSONS	الأشخاص
PESSIMISM AND OPTIMISM	التشاؤمية والتفاؤلية
PETER OF SPAIN	بيتر اسبانيا
PETERS	بيترز
PETRARCK	بيترارك
PHENOMENA AND NOUMENE	الفينومينا والنيومينا
PHENOMENOLOGY	الفينومينولوجيا
PHILO JUDAEUS	فيلو جوديوس
PHELO (THE DIALECTICAN)	فيلو الديالكتيكي
PHILOPONUS	فيلوبونس
PHILOSOPHE	المتفلسفون
PHILOSOPHER-KING	الفيلسوف الملك
PHILOSOPHER MAY PREACH	للفيلسوف أن يعظ
PHILOSOPHER'S STONE	الفيلسوف، حجر
PHILOSOPHICAL INQUIRY: FIRST PREMISSES AND PRINCIPLES	الفلسفي، البحث، أول مقدمات ومبادئ
PHILOSOPHICAL LOGIC	الفلسفي، المنطقي
PHILOSOPHICAL PRACTICE, ETHICS OF	الفلسفية، الممارسة، أخلاقيات
PHILOSOPHY	الفلسفة
PHILOSOPHY, HISTORY OF CENTERS AND DEPARTEMENTS	الفلسفة، تاريخ مراكز وأقسام
PHILOSOPHY, INFLUENCE OF	الفلسفة، تأثير

PHILOSOPHY, VALUE AND USE OF	الفلسفة، قيمة وجدوى
PHILOSOPHY AND SCIENCE	الفلسفة والعلم
PHRONESIS	فرونيسس
PHYSICALISM	الفيزيقانية
PHYSICALISM IN THE PHILOSOPHY OF MIND	الفيزيقانية في فلسفة العقل
PHYSICS, PHILOSOPHICAL PROBLEMS OF	الفيزياء، الإشكاليات الفلسفية في
PICO DELLA MIRANDOLA	بيكو ديلا ميراندولا
PICTURE THEORY OF MEANING	الصورة، نظرية، في المعنى
PICTURES	الصور
PIECEMEAL ENGINEERING	التدريجية، الهندسة
PIETISM	التقوية
PINEAL GLAND	الكظرية، الغدة
PLACEBO	بلاسيبو
PLAGIARISM	النحل
PLANCK	بلانك
PLANTINGA	بلانتينجا
PLATO	أفلاطون
PLATONISM	الأفلاطونية
PLAUSIBILITY	المعقولية
PLEASURE	المتعة
PLEKHANOV	بليخانوف
PLENTITUDE, PRINCIPLE OF	الوفرة، مبدأ
PLOTINUS	أفلوطين
PLURALISM, POLITICAL	التعددية السياسية
PLURALITY OF CAUSES	تعددية العلل
PNEUMA	النفس
POETRY	الشعر
POINCARE	بونكاريه
POLAR CONCEPTS	القطبية، المفاهيم
POLISH NOTATION	البولندي، الترميز
POLISH PHILOSOPHY	البولندية، الفلسفة
POLITICAL OBLIGATION	السياسي، الإلزام
POLITICAL PHILOSOPHY, HISTORY OF	السياسية، تاريخ الفلسفة
POLITICAL PHILOSOPHY, PROBLEMS OF	السياسة، اشكاليات الفلسفة
POLITICAL SCEPTICISM	السياسية، الارتيابي
POLITICA AND DETERMINISM	السياسة والحتمية
POLITICS AND THE PHILOSOPHERS	السياسة والفلاسفة
POMPONAZZI	بومبونازي
PONS ASINORUM	بونز اسينيورم
POPPER	بوبر
POPULAR PHILOSOPHY	الناس، فلسفة
POPULATION	السكان
PORPHYRY	فرفريوس
PORT-ROYALISTS	البورتوروياليون

POSIT	الموضعنة
POSITIVISM	الوضعية
POSSIBILITY	الإمكان
POSSIBLE WORLDS	الممكنة، العوالم
POST HOC ERGO PROPTER HOC	بوست هوك بروبتر هوك
POST-MODERNISM	مابعد الحداثوية
POST-STRUCTURALISM	مابعد البنيوية
POTENTIALITY	الكمونية
POWER	القوة
PRACTICAL REASON	العملي، العقل
PRAGMATICISM	البراجماتانية
PRAGMATICS	البراجمتكس
PRAGMATIC THEORY OF TRUTH	البراجماتية، نظرية الصدق
PRAGMATISM	البراجماتية
PRAXIS	براكسس
PREDICATE CALCULUS	المحاميل، حساب
PREDICATIVE THEORIES	المحمولية، النظريات
PREDICTION	التنبؤ
PREDICTION, PARADOX	التنبؤ، مفارقة
PREFACE PARADOX	المقدمة، مفارقة
PRESCRIPTIVISM	المعيارية
PRE-SOCRATIC PHILOSOPHY	قبل ـ السقراطية، الفلسفة
RICE H.H.	برايس هـ.هـ.
PRICE R.	برايس ر.
PRICHARD	برتشارد
PRIESTLEY	برستلي
PRIMARY AND SECONDARY QUALITIES	الأولوية والثانوية، الكيفيات
PRIME MATTER	الأولية، المادة
PRIME MOVER	الأول، المحرك
PRINCIPLE	المبدأ
PRISONER'S DILEMMA	السجين، مأزق
PRIVATE LANGUAGE PROBLEM	الخصوصية، إشكالية اللغة
PRIVILEGED ACCESS	التيسر الحصري
PROBABILITY	الاحتمال
PROBLEMATIC	الإشكالي
PROCESS	الصيرورة
PROCES PHILOSOPHY	الصيرورة، فلسفة
PROCLUS	بركلس
PROGRAMS OF COMPUTERS	برامج الحاسوب
PROGRESS	التقدم
PROOF THEORY	الإثبات، نظرية
PROPENSITY	الميل
PROPERTIES	الخصائص
PROPERTIES, INDIVIDUAL	الخصائص الفردية

PROPERTY	الملكية
PROPOSITION	القضية
PROPOSITIONAL ATTITUDE	القضوي، الموقف
PROPOSITIONAL CALCULUS	القضوي، الحساب
PROPOSITIONAL FUNCTION	القضوية، الدالة
PROTAGORAS	براتوجراس
PROTASIS	بروتاسس
PROTOCOL SENTENCE	البروتوكولية، الجمل
PROUDHON	برودهن
PSEUDONYMS, PHILOSOPHICAL	الأسماء الفلسفية المستعارة
PSEUDO-PHILOSOPHY	الزائفة الفلسفة
PSEUDO-SCIENCE	الزائف، العلم
PSYCHE	سايك
PSYCHOANALYSIS, PHILOSOPHICAL PROMLEMS	النفس، التحليل، الأهمية الفلسفية
PSYCHOLOGISM	النفسانية
PSYCHOLOGY, PHILOSOPHICAL RELEVANCE OF	النفس، علم، الأهمية الفلسفية
PSYCHOLOGY AND PHILOSOPHY	النفس، علم، والفلسفة
PSYCHONEURAL INTIMACY	النفس ـ عصبية، الحميمية
PSYCHOPHYSICAL LAWS	النفس ـ مادية، القوانين
PUBLIC MORALITY	العامة، الأخلاقيات
PUBLIC-PRIVATE DISTINCTION	العام ـ الخاص، التمييز
PUNISHMENT	العقاب
PUSHPIN AND POETRY	لعبة الدبابيس والشعر
PUTNAM	بتنام
PYRRON	بيرون
PYRRONISM	البيرونية
PYHTHAGORAS	فيثاغورس
PYTHAGOREANISM	الفيثاغورية

Q

QUALIA	كواليا
QUALITIES	الكيفيات
QUALITY OF LIFE	نوعية الحياة
QUANTIFIER	المكمم
QUANTITY AND QUALITY	الكم والكيف
QUANTUM MECHANICS, PHILOSOPHICAL PROBLEMS OF	الكم، نظرية، إشكاليات فلسفية، في ميكانيكا
QUASI-MEMORY	شبه الذاكرة
QUASI-REALISM	شبه الواقعية
QUINE	كواين
QUINTON	كونتن

R

RACISM	العرقية
RADCLIFFE, RICHARDS	رادكلف، رتشاردز
RADHAKRISHNAN	رادهاكرشنا
RADICAL PHILOSOPHY	الرادكالية، الفلسفة
RAMSEY	رامزي
RASHDALL	رشدال
RACTIOCINATION	الاستنتاجية
RATIONALISM	العقلانية، النزعة
RATIONALITY	العقلانية
RAVENS' PARADOX	الغدفان، مفارقة
RAWLS	راولز
REAL	الواقعي
REALISM AND ANTI-REALISM	الواقعية وضد الواقعية
REALIZATION	التعين
REASON	العقل [الذهن]
REASONABLE	المعقول
REASON AS A SLAVE OF THE PASSIONS	العقل عبدا للعواطف
REASONING	الاستدلالي، التفكير
REASONS AND CAUSES	المبررات والأسباب
RECURSION, DEFINITION BY	الاسترداد، التعريف عبر
REDUCIBILITY, AXIOMS OF	القابلية للرد، مبادئ
REDUCTIO AD ABSURDUB	ريدكتيو آد ابسردم
REDUCTIO AD IMPOSSIBILE	ريدكتيو آد امبوسبل
REDUCTIONISM	الردية
REDUCTIONISM, MENTAL	الردية، الذهنية
REDUNDUNDANCY THEORY OF TRUTH	التزيد، نظرية، في الصدق
REE	ري
REFERENTIAL OPACITY	الإشارية، العتمة
REFERRING	الإشاري، فعل
REFLECTIVE EQUILIBRIUM	التأملي، التوازن
REFLEXIVITY	الانعكاسية
REFORM	الإصلاح
REGULATIVE PRINCIPLES	المنظمة، المبادئ
REICH	رايخ
REICHENBACH	رايكنباخ
REID	ريد
REINCAREATION	التناسخ
RELATIONS	العلاقات
RELATIONS, INTERNAL AND EXTERNAL	العلاقات، الداخلية والخارجية
RELATIONS, NATURE OF	العلاقات، طبيعة
RELATIVISM, EPISTEMOLOGICAL	النسبانية الابستمولوجية
RELATIVISM, ETHICAL	النسبانية الأخلاقية

RELATIVITY THEORY, PHILOSOPHICAL RELEVANCE OF	النسبية، الأهمية الفلسفية للنظرية
RELEVANCE LOGIC	التعلق، منطق
RELIABILISM	الوثوقية
RELIGION, HISTORY OF PHILOSOPHY OF	الدين، تاريخ فلسفة
RELIGION,PROBLEMS OF PHILOSOPHY OF	الدين، إشكاليات فلسفة
RELIGION,SCEPTICISM ABOUT	الدين، الارتيابية في
RELIGION AND MORALITY	الدين والأخلاقيات
RELIGIOUS LANGUAGE	الدينية، اللغة
RELIGIOUSNESS A AND B	الدينية أ و ب
RENAISSANCE PHILOSOPHY	النهضة، عصر، فلسفة
RENOUVIER	رونوفييه
REPRESENTATION	التمثيل
REPRESENTATION IN ART	التمثيل في الفن
REPRESENTATIVE THEORY OF PERCEPTION	التمثيل، نظرية، في الإدراك الحسي
RESCHER	رتشر
RES COGITANS	ري كوجيتانز
RESENTMENT	الاستياء
RESPONSIBILITY	المسؤولية
REVENGE	الانتقام
REVISIONARY METAPHYSICS	التنقيحية، الميتافيزيقا
REVOLUTION	الثورة
RHETORIC	الخطابة
RICHARD'S PARADOX	رتشارد، مفارقة
RICOEUR	ريشيه
RIGHT	الصائب
RIGHT, THE POLITICAL NEW	اليمين السياسي الجديد
RIGHT ACTION	الصائب الفعل
RIGHTS	الحقوق
RIGID DESIGNATOR	المحكمة، المؤشرات
RISUS SOPHISTICUS	رزيوس سوفستكوس
ROMAN PHILOSOPHY	الرومانية، الفلسفة
ROMANTICISM, PHILOSOPHICAL	الرومانسية، الفلسفة
ROMERO	روميرو
RORTY	رورتي
ROSENZWEIG	روزنويج
ROSS	روس
ROUSSEAU	روسو
ROYCE	رويس
RULE OF LAW	حكم القانون
RULES	القواعد
RUSSELL	رسل
RUSSELL'S PARADOX	رسل، مفارقة
RUSSIAN PHILOSOPHY	الروسية، الفلسفة
RYLE	رايل

S

SAADIAH GAON	سادييه جاون
SAINSBURY	سينتسبري
SAINT-SIMON	سينت سيمون
SALMON	سامون
SALVA VERITATE	سلفا فيريتاتا
SANKARA	سانكارا
SAMPLES, EXPLANATION BY	العينات، التفسير عبر
SANDEL	ساندل
SANTAYANA	سانتيانا
SAPIR-WHORF HYPOTHESIS	سابير ـ هورف، فرض
SARTRE	سارتر
SATISFACTION	الاستيفاء
SATISFICING	مرضية
SAYING AND SHOWING	القول والعرض
SCEPTICISM	الارتيابية
SCEPTICISM, HISTORY OF	الارتيابية، تاريخ
SCEPTICSM ANCIENT	المرتابون القدماء
SCHACHT	سكاتشت
SCHELER	شلر
SCHELLING	شلنج
SCHEMA	سكيما
SCHILLER	شلر
SCHLICK	شلك
SCHOLASTICISM	المدرسية
SCHOPENHAUER	شوبنهور
SCHUTZ	شوتز
SCIENCE, FEMINIST PHILOSOPHY OF	العلم، الفلسفة النسوية في
SCIENCE, PHILOSOPHY OF, HISTORY OF	العلم، تاريخ فلسفة
SCIENCE, PHILOSOPHY OF, PROBLEMS OF	العلم، إشكاليات فلسفة
SCIENCE,SOCIAL PHILOSOPHY OF	العلم، فلسفة اجتماع
SCIENCE,ART, AND RELIGION	العلم، الفن، والدين
SCIENTIFIC METHOD	العلمي، المنهج
SCIENTISM	العلموية
SCOPE	المدى
SCOPE FALLACIES	المدى، أغاليط
SCOTISH PHILOSOPHY	الاسكتلندية، الفلسفة
SCRUTON	سكروتن
SEARL	سيرل
SEEING AS	رؤية... بوصفه ...
SELF	الذات
SLF-CONSCIOUSNESS	الذاتي، الوعي
SELF-CONTROL	ضبط النفس

SELF-DECEPTION	الذات، تضليل
SELF-DETERMINATION, POLITICAL	تقرير المصير الذاتي السياسي
SELF-REGARDING AND OTHER-REGARDING	الذات، أفعال مراعاة، وأفعال مراعاة الآخر
SELLARS, R.W.	سيلرز، ر.و.
SEALERS, W.	سليلرز، و.
SEMANTIC ASCENT	الدلالي، الصعود
SEMANTICS	الدلالة، علم
SEMANTIC THEORY OF TRUTH	الدلالية، نظرية الصدق
SEMIOTICS	السيميوطيقا
SEN	سن
SENECA	سينيكا
SENSATION	الإحساس
SENSE AND REFERANCE	المعنى والمشار إليه
SENSE-DATA	الحسية، المعطيات
SENSIBILITY	الحساسية
SENTENTIAL CALCULUS	الحساب الجملي
SENTENTIAL FUNCTION	الجملية، الدالة
SENTIMENTS	العاطفي، الحس
SERBIAN PHILOSOPHY	الصربية، الفلسفة
SET THEORY	الفئات، نظرية
SEX	الجنس
SEXISM	الجنسانية
SEXTUS EMPIRICUS	سيكتوس امبيركوس
SEXUAL MORALITY	الجنسية، الأخلاقيات
SHAFTESBURY	شافتسبري
SHAME	العيب
SHOEMAKER	شوميكر
SIDGWICK	سدجويك
SIGN AND SYMBOL	العلامة والرمز
SIMPLICITY	البساطة
SIN	الخطيئة
SINCERITY	الأخلاقي، الصدق
SINGER	سنجر
SKOLM PARADOX	سكولم، مفارقة
SLAVE MORALITY	العبيد، أخلاق
SLIME	الوحل
SLIPPERY SLOPE	المنحدر الزلق
SLOVENE PHILOSOPHY	السلوفينية، الفلسفة
SMART	سمارت
SMITH	سمث
SNOW IS WHITE	الثلج أبيض
SOCIAL CONSTRUCTIVISM	الاجتماعية، البنائية
SOCIAL DARWINISM	الاجتماعية، الداروينية
SOCIAL ENGINEERING	الاجتماعية، الهندسة

SOCIAL FACTS	الاجتماعية، الحقائق
SOCIALISM	الاشتراكية
SOCIAL PHILOSOPHY	الاجتماعية، الفلسفة
SOCIAL SCIENCE, PHILOSOPHY OF	الاجتماعية، الفلسفة، تاريخ
SOCIETY	المجتمع
SOCRATES	سقراط
SOCRATIC METHOD	السقراطي، النهج
SOCRATIC PARADOX	السقراطية، المفارقة
SOHRAVARDI	السهروردي
SOLIPCISM	السلولبسية
SOLOVYOV	سلولوفيوف
SOPHISM	السفسطة
SOPHISTS	السفسطائيون
SORABJI	سورابجي
SOREL	سورل
SORTAL	تصنيفي
SOSA	سوسا
SOUL	النفس
SOVIET PHILOSOPHY	السوفيتية، الفلسفة
SPACE	المكان
SPACE-TIME	المكان ـ الزمان
SPANISH PHILOSOPHY	الإسبانية، الفلسفة
SPECIOUS PRESENT	المراوغ، الحاضر
SPENCER	سبنسر
SPEUSIPPUS	سبيوسبس
SPINOZA	اسبينوزا
SPIRIT	الروح
SPONTANEITY AND INDIFFERENCE	العفوية والاستواء
SPORT	الرياضة
SPRIGGE	سبرج
SQUARE OF OPPOSITION	مربع التقابل
STALNAKER	ستالناكر
STATE, THE	الدولة
STATEMENTS AND SENTENCES	الإقرارات والجمل
STATE OF NATURE	الوضع الطبيعي
STEVENSON	ستيفنسون
STEWART	ستيوارت
STICH	ستتش
STOCHASTIC PROCESS	الاستوكاستية، العلمية
STOICISM	الرواقية
STORIES AND EXPLANATION	القصص والتفسير
STRAW MAN FALLACY	القش، أغلوطة رجل
STRAWSON	ستراوسن
STREAM OF CONSCIOUSNESS	تيار الوعي

STRICT IMPLICATION	
SROUD	سترود
STADIUM OR MOVING ROWS PARADOX	الاستاد أو السهام المتحركة، مفارقة
STRUCTURALISM	البنيوية
STRUCTURAL VIOLENCE	البنيوي، العنف
STRUCTURE, DEEP AND SURFACE	البنية التحتية والوفوقية
SUAREZ	سويري
SUBALTERN	التداخل
SUBCONTRARIES	الدخول تحت التضاد
SUBJECCT AND PREDICATE	الموضوع والمحمول
SUBJECTIVE TRUTH	الذاتية، الحقيقة
SUBJECTIVITY	الذاتية
SUBLIME	الجليل
SUBSTANCE AND ATTRIBUTE	الجوهر والصفة
SUFFICIENT REASON, PRINCIPLE OF	السبب الكافي، مبدأ
SUFISM	الصوفية
SUICIDE	الانتحار
SUPEREROGATION	التنفل
SUPERMAN	سوبرمان
SUPERVENIENCE	التعويل
SUPPOSITION THEORY	الفرضية، نظرية
SWEDISH PHILOSOPHY	السويدية، الفلسفة
SWINBURG	سونبرج
SYLLOGISM	القياس المنطقي
SYMMETRIC RELATION	التماثلية ، العلاقة
SYMPATHY	التعاطف
SYNCATEGOREMATIC	سنكاتوجورمتك
SYNDICALISM	النقابية
SYNONYMY	الترادف
SYNTACTICS	ستناكس
SYNTHETIC A PRIORI JUDGEMENTS	التركيبية القبلية، الأحكام

T

TABULA RASA	تابيولا رازا
TAGORE	طاغور
TANABE HAJIME	تاناب هاجيمي
TANTRA	تانترا
TAOISM	الطاوية
TAROT	تاروت
TARSKI	تارسكي
TAR-WATER	القار، ماء
TASTE	الذوق
TAUTOLOGY	تكراري
TAYLOR, CHARLES	تايلور، تشارلز

TAYLOR, RICHARD	تايلور، رتشارد
TEACHING AND INDOCTRINATING	التعليم والتلقين
TELEOLOGICAL ARGUMENT FOR THE EXISTENCE OF GOD	الغائي، البرهان، على وجود الله
TELEOLOGICAL EXPLANATION	التيلولوجي، التفسير
TENDER- AND TOUGH-MINDED	الحالم والواقعي، ذوو التفكير
TERM	الحد
TESTIMONY	الشهادة
TEST OF TIME	اختبار الزمن
THALES	طاليس
THEODICY	الثيوديسية
THEOLOGY AND PHILOSOPHY	اللاهوت، علم، والفلسفة
THEOPHRASTUS	ثيوفراستس
THEOREM	المبرهنة
THEORY	النظرية
THEOSOPHY	الثيوصوفية
THING-IN-ITSELF	الشيء في ذاته
THINGS	الأشياء
THINKING	التفكير
THINKING CAUSES	الفكرية، الأسباب
THIRD MAN ARGUMENT	الثالث، الرجل، برهان
THOMISM	التوماوية
THOMISM, ANALYTICAL	التوماوية التحليلية
THOMSON	تومسن
THOREAU	ثوريو
THOUGHT EXPERIMENTS	الذهنية، التجارب
TIME	الزمن
TIME PREFERENCE	الزمن، تفضيل
TIME-TRAVEL	الزمن، الترحل عبر
TO BE, THE VERB	الكينونة، فعل
TOKEN	النموذج العيني
TOLAND	تولاند
TOLERATION	التسامح الفكري
TONE	النبرة
TOPIC-NEUTRAL	الموضوع، المحايد من حيث
TRADITON	التقاليد
TRAGEDY	التراجيديا
TRANSCENDENTAL ANALYTIC	الترانسندنتالي، التحليل
TRANSCENDENTAL ARGUMENTS	الترانسندنتالي، البرهان
TRANSCENDENTALISM	الترانسندنتالية
TRANSITIVE RELATION	المتعدية، العلاقة
TRANSLATION, INDETERMINACY OF	الترجمة، لاتحددية
TRANSPOSITION	العكس الشرطي
TRANSVALUATION OF VALUES	تغيير تقويم القيم
TRAVERSAL OF THE INFINITE	طي اللامتناهي

TROTSKY	تروتسكي
TRUST	الثقة
TRUTH	الصدق
TRUTH CONDITIONS	الصدق، شروط
TRUTH-FUNCTION	الصدقية، الدالة
TRUTH-TABLE	الصدق، جداول
TRYING	المحاولة
TUGENDHAT	توجندهات
TURING	تورنج
TURING MACHINE	تورنج، آلة
TWARDOWSKI	تواردسكي
TWIN EARTH	توأم الأرض
TYPES, THEORY OF	الأنماط، نظرية

U

UGLINESS	القبح
UNAMUNO	يونامونو
UNCERTAINTY PRINCIPLE	اللاتيقن، مبدأ
UNCONSCIOUS AND SUBCOSCIOUS MIND	اللاواعي، ودون الواعي، العقل
UNDECIDABILITY	اللاحاسمية
UNDERSTANDING	الفهم
UNDISTRIBUTED MIDDLE	غير المستغرق، الحد الأوسط
UNIFORMITY OF NATURE	انتظام الطبيعة
UNION THEORY	الاتحاد، نظرية
UNITY OF SCIENCE, UNIFIED SCIENCE	وحدة العلم
UNIVERSALIZABILITY	للتعميم، القابلية
UNIVERSALIZABILITY, MORAL	للتعميم، القابلية، الأخلاقية
UNIVERSAL PROPOSITION	الكلية، القضية
UNIVERSALS	الكليات
UNLIKELY PHILOSOPHICAL PROPOSITIONS	غير محتملة، قضايا فلسفية
UNSATURATED EXPRESSION	غير المشبع، التعبير
UPANISHADS	يوبنيشادز
UTILITARIANISM	النفعية
UTILITY	النفع
UTOPIANISM	الطوباوية

V

VAGUENESS	الغموض
VAGUE OBJECTS	الغامضة، المواضيع
VAIHINGER	فيهنجر
VALIDITY	السلامة
VALLA	فالا
VALUE	القيمة

VALUE, AESTHETIC	القيمة الجمالية
VAN FRAASSEN	فان فراسان
VARIABLE	المتغير
VARIABLE REALIZATION	تعين المتغير
VATTIMO	فاتيمو
VEDANTA	فيدانتا
VEGETARIANISM	النباتانية
VEIL OF PERCEPTION	حجاب الجهل
VEIL OF PERCEPTION	حجاب الإدراك الحسي
VERIFICATION PRINCIPLE	التحقق، مبدأ
VERISIMILITUDE	الرجحانية
VERITATIS SPLENDOR	فيريتاتس سبلندور
VICIOUS CIRCLE	المفرغة، الدائرة
VICIOUS-CIRCLE PRINCIPLE	المفرغة، الدائرة، مبدأ
VICO	فيكو
VIENNA CIRCLE	فينا، حلقة
VIOLENCE, POLITICAL	العنف السياسي
VIRTUES	الفضيلة
VIRTUES, DOXASTIC	الفضائل الرأيية
VIRTUOUS CIRCLE	الحميدة، الدائرة
VITALISM	الحيوية، النزعة
VITORIA	فيتوريا
VLASTOS	فيلاستوس
VOID	الفراغ
VOLITION	المشيئة
VOLTAIRE	فولتير
VOLUNTARISM, DOXASTIC	الطوعانية، الرأيية
VOLUNTARISM, ETHICAL	الطوعانية، الأخلاقية
VON WRIGHT	فون رايت
VORSTELLUNG	فورتستلنج
VOTING PARADOX	التصويت، مفارقة
VYGOTSKY	فيكوتسكي

W

WALZER	وولزر
WANG, HAO WINCH	وانج هيو ونش
WANG YANG-MING	وانج يانج منج
WAR, JUST	الحرب العادلة
WAR AND PHILOSOPHY	الحرب والفلسفة
WARNOCK, G.J.	ورنك، ج. جي.
WARNOCK, MARY	ورنك، ماري
WATSON	واتسون
WATSUJI TETSURO	واتسوجي تتسورو
WEBER	فيبر

WEIL	ويل
WELFARISM	الرفاهانية
WELL-BEING	الرفاهة
WELL-FORMED FORMULA	الصياغات المفيدة
WELTANSCHAUUNG	ولتانشنج
WEYL'S PARADOX	ويل، مفارقة
WHEWELL	ويهل
WHITEHEAD	وايتهد
WHY	لماذا
WIGGINS	وجنز
WILL, THE	الإرادة
WILLIAMS	وليامز
WILL TO BELIEVE	إرادة الاعتقاد
WILL TO POWER	إرادة القوة
WILT CHAMBERLAIN ARGUMENT	ولت تشامبرلين، برهان
WINCH	ونشج
WISDOM	الحكمة
WISDOM, JOHN	وزدم، جون
WISSENSCHAFTSLEHRE	وتشنتشافسلهر
WITTGENSTEIN	فتنجشتين
WITTGENSTEINIANS	الفتجنشتانيون
WOLFF	ولف
WOLLHEIM	ويلهلم
WOLLSTIONECRAFT	وليستونكرافت
WOMEN IN PHILOSOPHY	النساء في الفلسفة
WORKER CONTROL	حكم العمال
WORLD-SOUL	العالم، نفس
WRIGHT, CHAUNCEY	رايت، تشونسي
WRIGHT, CRISPIN	رايت، كرسبن
WYCLIF	ويكلف

X

XENOCRATES	اكسينوكراتس
XENOPHANES	اكسينوفان

Z

ZEITGEIST	زايتجست
ZEN	زن
ZENO OF CITIUM	زينون الستيومي
ZENO OF ELEA	زينون الإيلي
ZOROASTRIANISM	الزرادشتية